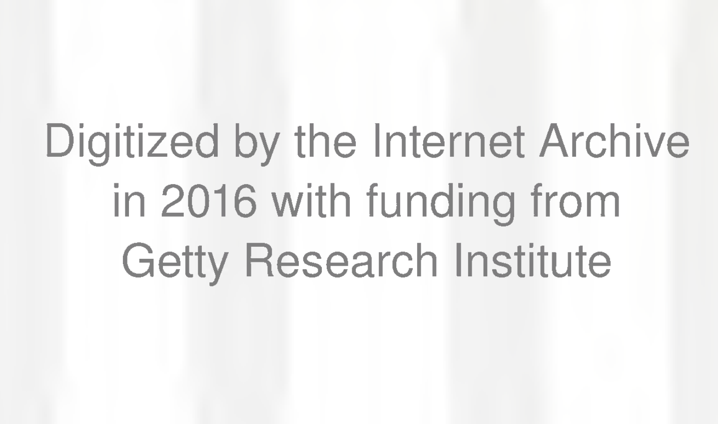




Digitized by the Internet Archive
in 2016 with funding from
Getty Research Institute

https://archive.org/details/dictionnairedela32vigo

DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

TOME TROISIÈME

DEUXIÈME PARTIE

J — K

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

RÉDIGÉE PAR

LES SAVANTS CATHOLIQUES LES PLUS ÉMINENTS

DE FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

1° DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

Publié par F. VIGOUROUX, prêtre de Saint-Sulpice

Ancien professeur à l'Institut catholique de Paris, Secrétaire de la *Commission biblique*

2° DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

Commencé sous la direction de A. VACANT, prof. au Sém. de Nancy,
Continué sous celle de Eug. MANGENOT, professeur à l'Institut catholique de Paris.

3° DICTIONNAIRE D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET DE LITURGIE

Publié par le Rme dom Fern. CABROL, abbé de Farnborough et dom H. LECLERCQ.

4° DICTIONNAIRE D'HISTOIRE ET DE GÉOGRAPHIE ECCLÉSIASTIQUES

Publié par Mgr Alfred BAUDRILLART, recteur de l'Institut catholique de Paris,
Albert VOGT, docteur ès lettres, et Urbain ROUZIÈS.

5° DICTIONNAIRE DE DROIT CANONIQUE

(En préparation)

DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

CONTENANT

TOUS LES NOMS DE PERSONNES, DE LIEUX, DE PLANTES, D'ANIMAUX
MENTIONNÉS DANS LES SAINTES ÉCRITURES
LES QUESTIONS THÉOLOGIQUES, ARCHÉOLOGIQUES, SCIENTIFIQUES, CRITIQUES
RELATIVES A L'ANCIEN ET AU NOUVEAU TESTAMENT
ET DES NOTICES SUR LES COMMENTATEURS ANCIENS ET MODERNES

PUBLIÉ PAR

F. VIGOUROUX

PRÊTRE DE SAINT-SULPICE

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

DEUXIÈME TIRAGE

TOME TROISIÈME

DEUXIÈME PARTIE

J — K

R 220.3 V68d v.3 p.2

St. Charles Seminary Library
Carthagena, Ohio

PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76bis, RUE DES SAINTS-PÈRES, 76bis

1912

TOUS DROITS RÉSERVÉS

Imprimatur

Parisiis, die 27 Januarii 1903.

† Franciscus, Card. RICHARD,

Arch. Par.

J

J. Dans la transcription des noms propres de lieux et de personnes, notre *j* rend l'*iod* initial hébreu, lorsqu'il est suivi des voyelles *a*, *e*, *o* ou *u* : Jabès = *Yâbêš*; Jacob = *Ya'ăqôb*; Jéhu = *Yêhû'*; Jérusalem = *Yerû-šâlaïm*; Joseph = *Yôsêf*; Jubal = *Yûbal*. Voir Iod, col. 920.

JAASIA (hébreu : *Yaḥzeyâh*; Septante : 'Ἰαζίας), fils de Thécué. I Esd., x, 15. Esdras chargea Jonathan et Jaasia de dresser, avec le concours de Mésollam et Sébéthaï, le catalogue des Israélites qui avaient épousé des femmes étrangères. I Esd., x, 1-17. Le texte hébreu, ℣. 15 dit au contraire que Jaasia, Jonathan, Mésollam et Sébéthaï s'opposèrent au dénombrement. Voir Sébéthaï.

JABEL (hébreu : *Yâbâl;* Septante : 'Ἰωβήλ), fils de Lamech et d'Ada, frère de Jubal. Gen., iv, 20. Il fut le père des nomades ou de ceux qui habitent sous la tente, en élevant des troupeaux, c'est-à-dire qu'il fut le premier à mener ce genre de vie.

JABÈS. La Vulgate a rendu ainsi deux noms d'hommes et deux noms de ville qui ont deux orthographes différentes en hébreu : *Ya'ebêṣ* (voir Jabès 2 et 5), et *Yâbêš,* « sec. » Voir Jabès 1 et 3.

1. JABÈS (hébreu : *Yâbêš;* Septante : 'Ἰαβίς; *Codex Alexandrinus :* 'Ἀβείς; Ἰαβείς), père de Sellum, roi d'Israël. IV Reg., xv, 10, 13, 14.

2. JABÈS (hébreu : *Ya'ebêṣ ;* Septante : 'Ἰγαβής; *Codex Alexandrinus :* 'Ἰαγβής, Γαβής), descendant de Juda. I Par., iv, 9-10. Sa mère lui donna ce nom, dit le texte, parce qu'elle l'enfanta dans la douleur (עצב, *'ôṣéb*). Lui-même fait un jeu de mots sur son nom dans une prière qui est reproduite par l'écrivain sacré : « Jabès invoqua le Dieu d'Israël, disant : Puisses-tu me bénir et étendre mes limites; que ta main soit avec moi, et qu'elle me préserve du mal, en sorte que je ne sois pas dans la douleur (עצבי, *'ŏṣbî*)! Et Dieu lui accorda ce qu'il demandait. » Ces détails sont donnés au milieu d'une sèche énumération généalogique, et sans indiquer à quelle famille de Juda appartenait Jabès. Il est dit seulement qu'il était plus considéré que ses frères, lesquels ne sont pas nommés, non plus que son père et sa mère. Ce passage a ainsi un caractère fragmentaire et incomplet. On ne sait s'il existe quelque connexion entre la personne de Jabès et la ville appelée du même nom. I Par., ii, 55. Voir Jabès 5. Le Targum identifie Jabès avec Othoniel.

3. JABÈS-GALAAD (hébreu : *Yâbêš Gil'âd*, Jud., xxi, 8, 10, 12, 14; I Reg., xi, 1, 9; xxxi, 11; II Reg., ii, 4, 5; xxi, 12; I Par., x, 11; ou simplement *Yâbêš*, I Reg., xi, 3, 5, 18; *Yâbêšâh*, avec *hé* local, I Reg., xxxi, 12; I Par., x, 12; Septante : *Codex Vaticanus :* 'Ἰαβεῖς Γαλαάδ, Jud., xxi, 8, 18, 12, 14; I Reg., xi, 1; II Reg., xxi, 12; 'Ἰαβεὶς τῆς Γαλααδίτιδος, I Reg., xxxi, 11; II Reg., ii, 4, 5; 'Ἰαβείς seul, I Reg., xi, 3, 5, 9, 10; I Reg., xxxi, 12; I Par., x, 12; Γαλαάδ seul, I Par., x, 11; *Codex Alexandrinus :* Εἰαβείς, I Reg., xi, 9, 10; xxxi, 11, 12, 13; II Reg., ii, 4, 5; Vulgate : *Jabès Galaad,* Jud., xxi, 8, 10, 12, 14; I Reg., xi, 1, 9; xxxi, 11, 12; II Reg., ii, 4, 5; xxi, 12; I Par., x, 11; *Jabès,* I Reg., xi, 3, 5; I Par., x, 12), ville du pays de Galaad, à l'est du Jourdain. Jud., xxi, 8, 10, 12, 14, etc. Le nom, écrit יָבֵשׁ et יָבֵישׁ, veut dire « aride ». Josèphe le transcrit par 'Ἰάβισος, *Ant. jud.*, V, ii, 11; 'Ἰαβίς, *Ant. jud.*, VI, v, 1, et 'Ἰαβισσός, *Ant. jud.*, VI, xiv, 8. L'antique cité est mentionnée pour la première fois dans le livre des Juges, xxi, 8-14, à propos de l'anathème porté par les Israélites contre la tribu de Benjamin à la suite du crime commis par les habitants de Gabaa sur la femme d'un lévite. Réunis à Maspha, les enfants d'Israël avaient juré de ne pas donner leurs filles pour femmes aux Benjamites, et en même temps de punir de mort ceux qui ne marcheraient pas contre les coupables obstinés. Or il se trouva que les habitants de Jabès-Galaad n'avaient pas pris part à la guerre. On envoya donc dix mille hommes qui exterminèrent la population, sauf les jeunes filles nubiles, au nombre de quatre cents, qu'on donna aux Benjamites échappés au massacre. Cependant la ville ne tarda pas à se relever, car nous la voyons un peu plus tard assiégée par Naas, roi des Ammonites. I Reg., xi, 1. Ne pouvant obtenir un traité d'alliance, elle eut seulement la permission de réclamer le secours d'Israël. Ses envoyés vinrent à Gabaa, et Saül convoqua tout le peuple, qui se leva en masse et forma une immense armée. Celle-ci, surprenant les Ammonites et les attaquant des trois côtés à la fois, les frappa et les mit en déroute, et Jabès fut délivrée. I Reg., xi, 1-11. Les habitants montrèrent plus tard leur reconnaissance. En apprenant que les Philistins, vainqueurs de Saül sur le Gelboé, avaient coupé la tête du roi et suspendu son corps à la muraille de Bethsan, ils résolurent d'aller l'enlever et l'arracher à la honte. Les hommes les plus vaillants se se levèrent donc, et, marchant toute la nuit, prirent les cadavres de Saül et de ses fils, et après les avoir brûlés, déposèrent les ossements « sous le tamaris de Jabès » (Vulgate : « dans le bois de Jabès »). I Reg., xxxi, 11-13; I Par., x, 11, 12. David les félicita de leur belle conduite, II Reg., ii, 4, 5, et fit ramener les cendres royales dans le pays de Benjamin. II Reg., xxi, 12-14. — Cette expédition nocturne des habitants de Jabès montre que la ville ne devait pas être éloignée de Bethsan (aujourd'hui *Beïsân*), de l'autre côté du Jourdain. Le site en est jusqu'à présent resté inconnu, mais le nom s'est conservé dans celui d'un torrent, l'*ouadi Yâbis,* qui se jette dans le fleuve au sud-est de Béïsân. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 134, 268, nous disent que, de leur temps, c'était encore « un village, κώμη, à six milles (près de neuf kilomètres) de Pella, sur la montagne, en allant vers Gérasa (Djérasch) ». Voir la carte de Gad, col. 28. Robinson, *Biblical researches in Palestine,* Londres, 1856, t. iii, p. 319, suppose que l'emplacement pourrait être fixé à *Ed-Deir,*

à la distance indiquée au sud-est de *Khirbet Fahîl* (Pella). L. Oliphant, *The land of Gilead,* Edimbourg, 1880, p. 174, préfère *Miryamîn;* mais ce point est trop rapproché de *Fahîl.* D'autres enfin cherchent plutôt Jabès dans la proximité de *Kefr 'Abîl*, entre *Miryamîn* et *Ed-Deir.* Cf. J. P. van Kasteren, *Bemerkungen über einige alte Ortschaften im Ostjordanlande,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XIII, 1890, p. 211; F. Buhl; *Geographie des alten Palästina*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 259.

A. LEGENDRE.

4. **JABÈS (LE BOIS DE)** (hébreu : *hâ-'êšél be-Yâbêšâh,* « le tamaris à Jabès; » Septante : ἡ ἄρουρα ἡ ἐν Ἰαβεὶς, « le champ » ou « le verger qui était en Jabès »), endroit où les habitants de Jabès-Galaad ensevelirent les ossements de Saül et de ses fils, dont ils avaient enlevé les cadavres des murs de Bethsan. I Reg., XXXI, 13. La Vulgate en fait un bois, *in nemore Jabes.* L'hébreu porte dans un endroit, I Reg., XXXI, 13, *tahat hâ-'êšél,* « sous le tamaris, » et dans l'autre, I Par., X, 12, *tahat hâ-'êlâh,* « sous le térébinthe. » Septante : ὑπὸ τὴν δρῦν; Vulgate : *subter quercum,* « sous le chêne. » C'était donc un arbre très connu à Jabès, comme l'indique l'article. Voir JABÈS-GALAAD. A. LEGENDRE.

5. **JABÈS** (hébreu : *Ya'bêṣ;* Septante : *Codex Vaticanus :* Γαμές; *Codex Alexandrinus :* Γαβής), ville de Juda où habitaient des scribes (hébreu : *sôferîm*). I Par., II, 55. Elle est inconnue. A. LEGENDRE.

JABIN (hébreu : *Yâbîn*), nom ou titre de deux rois d'Asor.

1. **JABIN** (Septante : Ἰαβίς), roi d'Asor, qui vivait du temps de Josué. Voir ASOR 1, t. I, col. 1105; Jos., XI, 1. Effrayé par les victoires que Josué avait remportées contre les rois du sud de la Palestine, Jabin se mit à la tête d'une confédération des rois chananéens du nord, et ayant rassemblé une armée considérable, il marcha contre les Israélites. Les armées ennemies se rencontrèrent dans le voisinage du lac Mérom. Voir MÉROM. Jabin fut battu et Josué, profitant de sa victoire, s'empara d'Asor et la brûla; son roi fut tué, et finalement tout le pays soumis. Jos., XI, 1-17. Voir JOSUÉ.

2. **JABIN** (Septante : Ἰαβίν), roi d'Asor, qui vivait du temps de Débora et de Barac, juges d'Israël. C'était probablement un descendant, en tout cas le successeur du Jabin, roi de la même ville d'Asor, qui avait été tué par Josué. Les Chananéens, depuis la mort de Josué, avaient réussi à relever Asor de ses ruines et même à soumettre les Israélites du Nord auxquels ils avaient imposé un tribut. Jabin avait neuf cents chars de guerre qui faisaient la terreur des descendants de Jacob. Il ne commandait pas lui-même son armée, comme son prédécesseur; il avait placé à la tête de ses troupes Sisara, dont la capacité militaire lui inspirait sans doute confiance. Lorsque les tribus du Nord, à l'instigation de Débora, refusèrent de continuer à payer le tribut à Jabin et se révoltèrent contre lui, sous la conduite de Barac, Sisara marcha contre elles; mais il fut battu et périt dans sa fuite de la main de Jahel la Cinéenne. Jud., IV, 2, 7, 17. Jabin habitait à Haroseth des nations. Voir HAROSETH, col. 433. Il ne paraît pas avoir pris part personnellement à la campagne, mais la défaite de son armée est justement considérée comme sa propre défaite. Jud., IV, 23; Ps. LXXXII, 10. Il ne se releva point du coup qui venait d'être porté à sa puissance, et les Israélites surent si bien mettre leur victoire à profit, qu'ils n'eurent plus rien à redouter des Chananéens. Voir DÉBORA 2, t. II, col. 1231; BARAC, t. I, col. 1443; JAHEL, col. 1106.

1. **JABLONSKI** Daniel Ernest, théologien protestant né dans un petit village près de Dantzig le 26 novembre 1660, mort à Berlin le 25 mai 1741. Il suivit les cours à l'université de Francfort-sur-l'Oder et visita la Hollande et l'Angleterre. De retour en son pays, il fut pasteur à Magdebourg, puis directeur du gymnase de Lyssa en Pologne. En 1693, il fut nommé prédicateur du roi à Berlin et, en 1733, l'académie royale de cette ville le choisit pour président. Il travailla longtemps et sans succès à la réunion des sectes protestantes. Très versé dans la connaissance de la langue hébraïque, il publia : *Biblia hebraica cum punctis : item cum notis hebraicis et lemmatibus latinis,* 2 in-4°, Berlin, 1699; la 2e édition a pour titre : *Biblia hebraica... Subjungitur Leusdeni catalogus 2294 selectorum versiculorum quibus omnes voces Veteris Testamenti continentur,* in-12, Berlin, 1712.

B. HEURTEBIZE.

2. **JABLONSKI** Paul Ernest, orientaliste protestant allemand, né à Berlin en 1693, mort à Francfort-sur-l'Oder le 14 septembre 1767. Il suivit les cours de l'université de Francfort et s'attacha surtout à l'étude de la langue copte. Il visita divers pays et explora tout particulièrement les bibliothèques d'Oxford, de Leyde et de Paris. En 1721, il devint professeur de philosophie à Francfort, et l'année suivante obtint la chaire de philosophie. Parmi ses nombreux écrits nous mentionnerons seulement: *Disquisitio de lingua Lycaonica ad locum Actorum, XIV,* 11, in-4°, Berlin, 1713; *Remphan, Ægyptiorum deus, ab Israelitis in deserto cultus,* in-8°, Francfort-sur-l'Oder, 1731; *Dissertationes academicæ VIII de terra Gosen,* in-4°, Francfort, 1735; *Dissertatio de sinapi parabolico ad Matth., XIII, 31 et 32,* in-4°, Francfort, 1736; *De ultimis Pauli apostoli laboribus a B. Luca prætermissis,* in-4°, Berlin, 1746. Par les soins de J. Vater fut publié l'ouvrage suivant de P. E. Jablonski : *Opuscula quibus lingua et antiquitas Ægyptiorum difficilia Sacrorum Librorum loca et historiæ ecclesiasticæ capita illustrantur,* 4 in-8°, Leyde, 1804-1813. B. HEURTEBIZE.

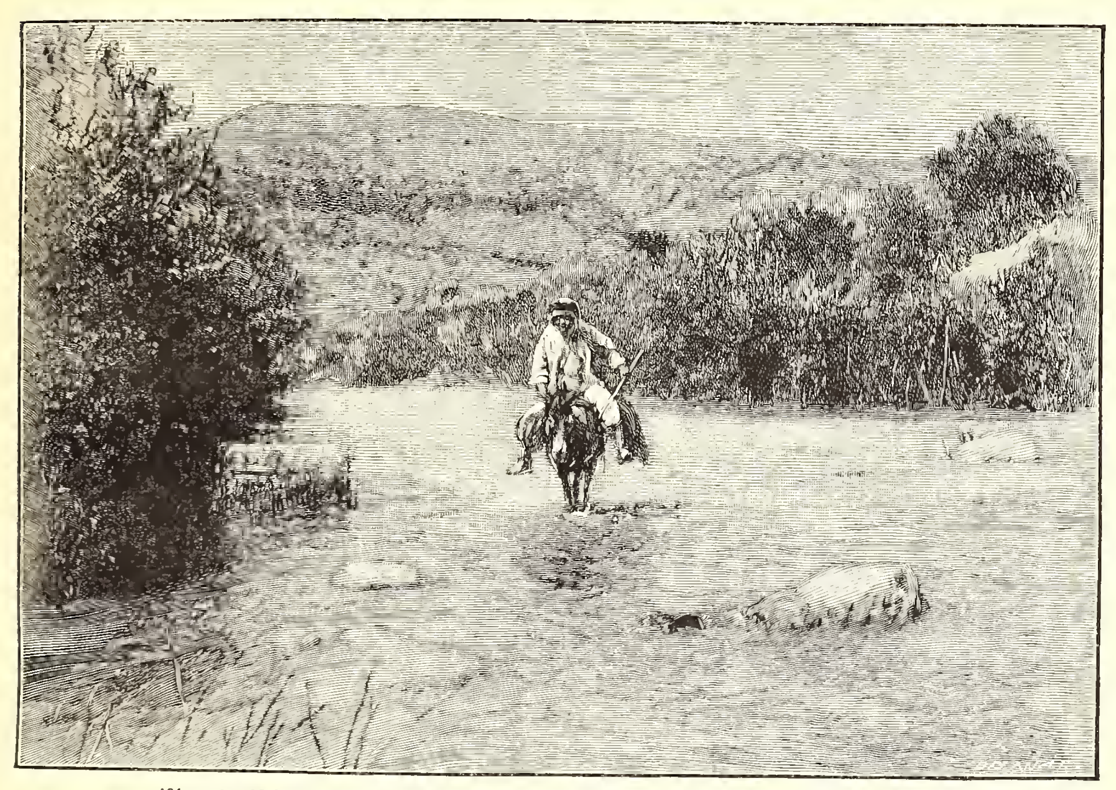
JABNIA (hébreu : *Yabnéh;* Septante : Ἰαβνήρ; *Alexandrinus :* Ἰαβεὶς), orthographe, dans II Par., XXVI, 6, de la ville de Juda qui est appelée Jebnéel, Jos., XV, 11, et Jamnia dans les Machabées. I Mach., IV, 15, etc. Voir JAMNIA, col. 1115.

JABOC (hébreu : *Yabbôq;* Septante : Ἰαβώχ et Ἰαβόχ; Vulgate : *Jaboc* et *Jeboc*), rivière (*nahal*) de l'ancien pays de Galaad, à l'est du Jourdain (fig. 194).

I. HISTOIRE ET IDENTIFICATION. — Jacob revenant de Mésopotamie, après s'être séparé de Laban, à l'entrée des monts de Galaad, vint à Manahaïm et de là descendit vers le Jaboc qu'il traversa à gué avec sa famille, pour se rendre ensuite à l'endroit qu'il appela Socoth et de là à Sichem. Gen., XXXII, 23; XXXIII, 17-20. Le patriarche ne s'était pas encore éloigné des bords du fleuve quand se présenta à lui le personnage mystérieux avec qui il lutta jusqu'au matin; c'est là qu'il reçut le nom d'Israël. Gen., XXXII, 24-30. — Le Jaboc, au temps du roi Og, formait la limite méridionale du royaume de Basan et la limite septentrionale du territoire de Séhon, roi d'Hésébon; il divisait en deux parties presque égales le pays de Galaad. Jos., XII, 2; Jud., XI, 13-22. Il formait aussi la frontière nord du pays des Ammonites. Num., XXI, 24; Deut., II, 37; III, 16. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, IV, V, 2, 3. — La Peschito nomme, Judith, II, 24, la région du Jaboc parmi celles qui furent ravagées par les armées du roi d'Assyrie. Dans le grec, *ibid.,* on lit à la place Ἀβρωνᾶς et dans la Vulgate, II, 14, *Mambré.* La lecture vraie paraît devoir être *Chaboras.* Voir ABRONAS, t. I, col. 92, et MAMBRÉ 3. — Le nom de Jaboc a depuis longtemps cessé d'être en usage. Induits en erreur par le nom de *Djéser Ya'qûb*, « pont de Jacob, » ou *Djéser benât Ya'qûb,* « pont des filles de Jacob, » donné

à un pont construit sur le Jourdain supérieur, à près de trois kilomètres de l'extrémité sud du lac Houléh, près d'un château nommé *Qasr Ya'qûb,* « le château de Jacob, » un grand nombre de voyageurs ont pris cet endroit, malgré l'Écriture et l'histoire, pour le gué du Jaboc traversé par le patriarche Jacob à son retour de Mésopotamie; ils l'ont souvent désigné sous le nom de *vadum Jacob,* « le gué de Jacob, » faisant ainsi de cette partie du Jourdain le Jaboc lui-même. Cf. Boniface Stéphani de Raguse (1555), *De perenni cultu Terræ Sanctæ,* édit. de Venise, 1875, p. 272; de Radzivil (1582-1584), *Peregrinatio hierosolymitana,* in-f°, Anvers, 1614, p. 41; Aquilante Rochetta (1598), *Peregrinatione di Terra Santa,* tr. II, c. XXI, Palerme, 1630, p. 99-100. Les ruption de Jaboc, aura été la cause de cette identification. Si ces deux noms offrent une certaine ressemblance, ils ont cependant été employés simultanément pour désigner deux cours d'eau différents. Le récit biblique, en traçant la marche de Jacob du nord-est au sud-ouest et en plaçant le passage du Jaboc après la station de Mahanaïm, semble désigner clairement la situation de ce fleuve au sud de cette localité qui ellemême doit être placée au sud du Yarmouk. Voir MAHANAÏM.

Eusèbe de Césarée, à une époque où le nom de Jaboc ne devait pas encore avoir été remplacé par un nom arabe, indiquait ainsi la situation de cette rivière : « Le fleuve Jaboc... coule entre Ammon, qui est Philadelphie,



194. — Le *Nahr ez-Zerqa'* à la sortie des montagnes. D'après une photographie de M. L. Heidet.

descriptions de la Terre Sainte du XII[e] siècle et celles des siècles suivants indiquent le Jaboc traversé par Jacob, à deux milles (ou deux lieues) au sud du lac de Tibériade. Cf. Fretellus (vers 1120), *De locis sanctis,* t. CLV, col. 1042; Jean de Wurzbourg (1137), *Descriptio Terræ Sanctæ,* t. CLV, col. 1069; Theodoricus (vers 1172), *Libellus de locis sanctis,* XLIX, édit. Tobler, in-12, Saint-Gall et Paris, 1865, p. 107; Thietmar (1217), *Peregrinatio,* p. 8, à la suite de *Peregrinationes medii ævi quatuor,* 2[e] édit., Laurent, in-4°, Leipzig, 1873; Odoric de Portnau, en Frioul (vers 1330), *De Terra Sancta, ibid.,* p. 155, etc. Les cartes d'Adrichomius dans son *Theatrum Terræ Sanctæ,* in-f°, Cologne, 1590, celle de Jacques Goujon, accompagnant son *Histoire et voyage de la Terre Sainte,* in-4°, Lyon, 1670, celle de J. Bonfrère, dans *Onomasticon,* édit. J. Clericus, in-f°, Amsterdam, 1707, et plusieurs autres montrent le Jaboc vers l'extrémité sud du lac de Tibériade ou de Génézareth, là où coule la rivière appelée aujourd'hui le *Šeri'at el-Menâdréh.* C'est le *Hiéromax* des Grecs et des Latins, et *Yarmouk* des écrivains juifs et arabes. Ce nom, pris à tort pour une forme ou une cor- et Gérasa, pour aller ensuite se mêler au Jourdain. » *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 222, 224. Saint Jérôme, dans sa traduction, ajoute, après Gérasa : « à quatre milles de celle-ci. » *De locis et nom. hebr.,* t. XXIII, col. 963. La rivière qui coule entre *'Amman,* la Philadelphie des Grecs, et *Djéraš,* la Gérasa des anciens, à quatre milles (environ six kilomètres) au sud de cette dernière localité, c'est le *Nahr ez-Zérqa'.* La tradition juive l'a toujours désignée comme l'ancien Jaboc : « A une journée à peu près au nord d'Hésébon, on trouve le fleuve *Yabôq,* appelé *Ouadi'z-Zerqa',* » disait, au XIII[e] siècle, le rabbin Estôri ha-Parchi, dans son *Kaftor va-Phérah,* édit. Luncz, Jérusalem, 1897, p. 63. Au siècle dernier, le géographe Chr. Cellarius, suivant les indications de l'Écriture, d'Eusèbe et de saint Jérome, remettait le Jaboc à sa véritable place. *Notitiæ orbis antiqui,* l. III, c. XIII, in-4°, Leipzig, 1706, t. II, p. 650, et sur la *Carte de Palestine.* Les palestinologues modernes sont généralement d'accord pour reconnaître le Jaboc dans l'actuel *Nahr ez-Zerqa'* et l'*Ouadi 'z-Zerqa'.* — Voir Gratz, *Schauplatz der heil. Schrift,* nouvelle

édit., in-8°, Ratisbonne, 1873, p. 208, 428; de Saulcy. *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre Sainte*, in-12, Paris, 1877, p. 184; R. Riess, *Biblische Geographie*, in-f°, Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 30; Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the Old Testament*, in-8°, Londres, 1887, p. 91; Buhle, *Geographie des alten Palästina*, in-8°, Fribourg et Leipzig, 1896, p. 122, etc.

II. Description. — Le *Nahr ez-Zerqa'*, « la rivière bleue, » est, après le *Šeri'at el-Menâdrêh*, l'ancien Yarmouk, le plus considérable des affluents du Jourdain. « Le commencement de la Zerqa', » *râs ez-Zerqa'*, selon la manière de parler des Arabes, se trouve près du château du même nom, *Qal'at ez-Zerqa'*, à 22 kilomètres au nord-est de *'Ammân*, où il reçoit les eaux abondantes du *'Aïn ez-Zerqa'*, « la source de la Zerqa'. » En réalité la vallée où elle a son lit et la rivière elle-même commencent un peu à l'ouest de 'Ammân avec l'*ouadi 'Ammân*. Le cours d'eau traverse les ruines inférieures de 'Ammân et se dirige au nord-est jusqu'au *Râs ez-Zerqa'*. De ce point il fléchit au nord-ouest jusqu'à la rencontre de l'*ouadi Djèraš*, au delà duquel il décrit ses nombreux méandres sur une ligne presque droite allant d'est en ouest jusqu'à l'issue des montagnes. En entrant dans le *Ghôr*, il incline au sud-ouest pour aller se jeter dans le Jourdain, près du pont d'*Ed-Damiêh* et en face de la montague appelée *Qarn Ṣarṭabêh*, après avoir parcouru avec ses sinuosités près de 100 kilomètres. Outre les eaux de l'*ouadi Djèraš*, le *Nahr ez-Zerqa'* reçoit encore sur son parcours le tribut des cours de plusieurs courants permanents, et l'hiver de nombreux torrents. Près de *'Ammân* où la pente est moins forte et où elles sont quelquefois resserrées et ralenties dans leur cours par des digues, les eaux de la rivière dépassent un mètre de profondeur; au delà de l'*ouadi Djèraš*, la vallée assez large jusque-là se rétrécit et les eaux de la *Zerqa'* se précipitent sur la pente qui va s'abaissant rapidement vers le *Ghôr*, entre les flancs élevés et abrupts des anciens monts de Galaad. La largeur moyenne de la rivière en cette partie est d'environ 7 mètres, et sa profondeur de 60 centimètres. Pendant l'hiver, quand elle a été gonflée par des pluies torrentielles, elle devient souvent infranchissable. A la sortie des montagnes, la rivière s'élargit et s'approfondit, et presque en toute saison il est nécessaire de chercher un gué pour la passer. Jacob, se dirigeant vers Sichem, la franchit probablement en cette dernière partie, non loin du pied des montagnes. D'innombrables petits poissons aux écailles argentées, de la grandeur de la truite à laquelle ils ressemblent par la forme, se jouent dans des eaux limpides de la *Zerqa'* qui court entre deux haies d'oléandres touffus et serrés auxquels se mêlent çà et là quelques agnus-castus, de gigantesques roseaux, et des arbustes d'autres espèces. La vallée ressemble à un immense abîme creusé pour séparer en deux le pays au delà du Jourdain. Les deux côtés, celui de la Belqa', au sud, et celui de l'Adjloûn au nord, sont couverts de *rétem*, ou genêts, et en quelques endroits de buissons d'oliviers sauvages parmi lesquels des bergers, descendant des quelques villages qui couronnent les hauteurs, viennent faire paître leurs troupeaux de vaches, de moutons et de chèvres. Deux ou trois moulins ruinés sont les seules constructions qui paraissent s'être jamais élevées sur les bords de la Zerqa', dans la partie profonde de la vallée. L. Heidet.

JACAN (hébreu : *Ya'ăqân;* Septante : 'Ιακίμ), Horréen dont le nom est écrit Acan dans la Genèse, xxxvi, 27. Voir Acan, t. i, col. 105. C'est peut-être l'ancêtre des *Benê-Ya'ăqân* ou « fils de Jacan », qui avaient donné leur nom à *Be'ĕrôt Benê-Ya'ăqân* (Vulgate : *Beroth filiorum Jacan*), la vingt-huitième station des Israélites dans le désert du Sinaï. Deut., x, 6. Voir Benéjacan et Beroth 1, t. i, col. 1584, 1621.

JACHAN (hébreu : *Ya'ekân;* Septante : 'Ιωαχάν), cinquième fils d'Abihaïl, et petit-fils d'Huri, de la tribu de Gad. Il habitait, ainsi que ses six frères, dans le pays de Basan. I Par., v, 13-14.

JACHANAN (hébreu : *Yoqne'âm;* Septante : *Codex Vaticanus :* 'Ιεκόμ; *Alexandrinus :* 'Ιεκονάμ), ville chananéenne, dont le roi fut vaincu par Josué. Jos., xii, 22. Elle est appelée ailleurs *Jéconam*. Jos., xix, 11. Voir Jéconam.

JACHIN (hébreu : *Yâkîn*), nom de trois Israélites et d'une des deux colonnes du temple de Jérusalem.

1. JACHIN (Septante : 'Αχείν, Gen., xlvi, 10; 'Ιαχείν), fils de Siméon et petit-fils de Jacob. Gen., xlvi, 10; Exod., vi, 15; Num., xxvi, 12. Il fut le chef de la famille des Jachinites. Num., xxvi, 12. Son nom ne figure pas sous cette forme dans la liste des fils de Siméon qui se trouve I Par., iv, 24, mais il y est altéré en Jarib. Voir Jarib 1. Dans ce passage, Jarib-Jachin occupe la troisième place, tandis qu'il est nommé comme le quatrième fils dans Gen., xlvi, 10, et Exod., vi, 15. Cela vient de ce que Ahod, le troisième fils de Siméon, n'y figure pas. Ahod devait être mort sans enfants ou bien sa descendance s'était confondue avec celle de ses frères, car il n'est pas nommé non plus dans Num., xxvi, 12. Voir Ahod 1, t. i, col. 295.

2. JACHIN (Septante : 'Αχίμ, 'Ιαχίν), prêtre de la famille d'Ithamar, chef de la vingt-et-unième classe sacerdotale du temps de David. I Par., xxiv, 17. Sa descendance forma la cinquième des huit classes sacerdotales issues d'Ithamar. Certains commentateurs croient que ce sont les prêtres de cette famille qui sont désignés sous le nom de Jachin parmi ceux qui revinrent à Jérusalem à la fin de la captivité de Babylone. I Par., ix, 10; II Esd., xi, 10. D'après d'autres, il s'agit d'un prêtre particulier de ce nom. Voir Jachin 3.

3. JACHIN, nom, selon l'opinion commune, d'un des prêtres qui s'établirent à Jérusalem au retour de la captivité de Babylone. I Par., ix, 10; II Esd., xi, 10. Voir Jachin 2.

4. JACHIN (Septante : 'Ιαχούμ, dans III Reg., vii, 21, et 'Ισχύς, « force, » traduction du nom hébreu, dans II Par., iii, 17), nom d'une des deux colonnes du temple de Jérusalem, faites par l'architecte Hiram. III Reg., vii, 21; II Par., iii, 17. Voir Colonnes du Temple, t. ii, col. 856.

JACHINITES (hébreu : *Hay-Yâkînî;* Septante : 'Ιαχινί), descendants de Jachin, de la tribu de Siméon. Voir Jachin 1.

JACINTHE. Quelques rares auteurs ont voulu voir dans le *ḥăbaṣṣélét* de Cant., ii, 1, la jacinthe, *Hyacinthus orientalis*, assez abondante en Palestine, mais sans pouvoir en donner aucune preuve. Généralement on y voit le *narcisse*, ou plutôt le *colchique*. Voir ces mots.

JACKSON Arthur, théologien anglais non conformiste, né à Suffolk en 1593, mort en 1666. Ses études terminées à Cambridge au collège de la Trinité, il exerça le ministère évangélique en diverses paroisses. Voici quelques-uns de ses écrits : *A Help for the understanding of the Holy Scripture*, 3 in-4°, Cambridge, 1643-1658 : il y est presque exclusivement question des livres historiques. L'ouvrage suivant fut publié par les soins de son fils : *Annotations upon the whole book of Isaïa*, in-4°, Londres, 1682. — Voir W. Orme, *Biblioth. biblica*, p. 257; Walch, *Biblioth. theologica*, t. iv, p. 467, 479, 480. B. Heurtebize.

JACOB, nom d'un patriarche et du peuple issu de lui, ainsi que de deux autres Israélites. Le nom de Jacob se retrouve sous la forme *I-qu-bu* dans un contrat assyrien de la 18ᵉ année du roi Darius. Voir aussi Jacques.

1. JACOB (hébreu : יַעֲקֹב, quelquefois יַעֲקוֹב, *Ya'ăqôb;* Septante : Ἰακώβ), fils d'Isaac et de Rébecca. Il vint au monde en tenant d'une de ses mains le talon (עָקֵב, *'âqêb*) de son frère jumeau Ésaü, ce qui lui fit donner par sa mère le nom de Jacob, c'est-à-dire « [celui qui] tient par le talon, qui supplante ». Gen., xxv, 25; cf. xxvii, 36; Ose., xii, 3. Sa vie se passa tour à tour dans le pays de Chanaan, dans la Mésopotamie, de nouveau en Chanaan et enfin en Égypte.

I. De la naissance de Jacob a son départ pour la Mésopotamie. — Dieu avait prédit à Rébecca, dès avant la naissance de ses deux fils, qu'ils seraient les pères de deux peuples et que la postérité de l'aîné serait soumise à celle du plus jeune. Gen., xxv, 22-23. Cf. Ose., xii, 3. Lorsque les deux enfants eurent atteint l'âge d'homme, une circonstance fortuite prépara les voies à l'accomplissement de cette prédiction divine. Un jour qu'Ésaü revenait de la chasse exténué de fatigue, il demanda à son frère de lui donner un plat de lentilles que celui-ci avait préparé pour lui. Jacob le lui abandonna à condition qu'Ésaü lui céderait son droit d'aînesse en échange de ce service; il exigea même que cette cession, à laquelle Ésaü avait consenti, fût confirmée par serment. Gen., xxv, 29-34. Ce transfert du droit de primogéniture ne pouvait toutefois être valable sans l'autorité d'Isaac; les privilèges du droit d'aînesse étaient attachés à la bénédiction paternelle, et c'est cette bénédiction qui devait nécessairement confirmer, au profit de Jacob, l'abandon de ce droit par Ésaü. Aussi Rébecca, dont Jacob était le fils préféré, Gen., xxv, 28, épiait-elle le moment favorable pour la lui assurer. Or, un jour, elle entendit le vieux patriarche ordonner à Ésaü d'aller à la chasse et de lui préparer un repas après lequel il le bénirait. Elle en prévint aussitôt Jacob et se hâta de tout disposer pour qu'Isaac fût amené à ratifier le marché conclu autrefois entre ses deux fils. Elle revêtit Jacob des habits de son frère et lui couvrit le cou et les mains de peaux de chevreaux, afin qu'Isaac, devenu presque aveugle, pût croire en le touchant qu'il touchait Ésaü dont la peau était velue. Puis elle lui remit les aliments soigneusement choisis et préparés par elle et qu'il devait apporter à son père. Jacob s'était refusé d'abord à ce stratagème dans la crainte que sa supercherie, si elle était découverte, n'attirât sur lui la malédiction paternelle au lieu de la bénédiction qu'on voulait lui faire surprendre; mais rassuré par Rébecca, il se présenta à Isaac en se donnant pour Ésaü, il l'invita à manger du gibier qu'il venait, disait-il, de chasser et le pria de le bénir ensuite. Isaac manifesta son étonnement d'un si prompt retour; Jacob répondit en attribuant à Dieu l'heureux succès de sa chasse. Cependant le vieillard restait défiant, parce que la voix de son interlocuteur lui paraissait être celle de Jacob; il voulut donc le toucher pour s'assurer qu'il était bien Ésaü, il l'interrogea même encore, et Jacob répéta son mensonge, car c'est bien ainsi et à bon droit que ce langage est communément qualifié, malgré ce qu'ont pu en dire pour le disculper plusieurs anciens avec saint Augustin. *Serm. iv, De Jacob et Esau*, xxii, t. xxxviii, col. 45; *De mendac.*, v, t. xi, col. 491. Là-dessus le patriarche mangea et but ce que son fils lui offrait; ensuite, l'ayant embrassé, il lui donna cette bénédiction solennelle qui le constituait l'aîné de la famille et « le seigneur de ses frères ». Ésaü, qui avait autrefois montré tant d'indifférence pour son droit d'aînesse et l'avait vendu avec une si coupable légèreté, fut rempli de douleur et outré de colère lorsqu'il apprit, à son retour, ce qui venait de se passer. Voir Ésaü, t. ii, col. 1910-1911. Il ne parla de rien moins que de tuer son frère dès qu'Isaac serait mort. Ces menaces déterminèrent Rébecca à éloigner pour un temps son enfant de prédilection. Elle ne voulait pas d'ailleurs que Jacob, à l'exemple d'Ésaü, épousât une femme de Chanaan. Ce fut ce dernier motif qu'elle fit valoir auprès d'Isaac pour le décider à envoyer Jacob en Mésopotamie, afin qu'il y prît une épouse dans la famille de Laban. Gen. xxvii, 1-xxviii, 2.

Isaac envoya donc Jacob en Mésopotamie chez Laban, son oncle, frère de Rébecca; mais il voulut, avant de se séparer de lui, confirmer en la renouvelant la bénédiction qu'il lui avait déjà donnée. Gen., xxviii, 3, 4. Le Seigneur allait ratifier à son tour l'acte d'Isaac et montrer ouvertement que le patriarche n'avait fait qu'exécuter le dessein divin, déjà révélé à Rébecca, c'est-à-dire l'élection de Jacob, à l'exclusion d'Ésaü, comme héritier des promesses messianiques. Mal., i, 2; Rom., ix, 11-13. Cette manifestation céleste eut lieu à Luza, dans la région même où Abraham avait autrefois élevé un autel au Seigneur. Gen., xii, 8. C'est la seule halte mentionnée par la Bible dans le récit du voyage de Jacob de Bersabée à Haran. Voulant passer la nuit en cet endroit, il prit une des pierres qui s'y trouvaient, la mit sous sa tête et s'endormit. Il vit alors en songe une échelle posée sur la terre et dont l'extrémité touchait au ciel, et, le long de l'échelle, des anges qui montaient et descendaient, tandis que le Seigneur se tenait au-dessus et lui parlait. Il se révéla à lui comme Jéhovah, le Dieu d'Abraham et d'Isaac; il lui donna, ainsi qu'à ses descendants, la propriété de la terre sur laquelle il dormait et il lui assura une postérité innombrable, en laquelle seraient bénies toutes les nations de la terre, cf. Gen., xxii, 18; il lui promit enfin de le protéger toujours et de le ramener dans le pays de Chanaan. Jacob se trouva saisi à son réveil d'une religieuse terreur. Il dressa la pierre sur laquelle il avait dormi et, répandant de l'huile sur le sommet en manière de consécration, l'érigea en monument. Il fit de plus, afin de témoigner sa reconnaissance pour cette vision et pour les bienfaits que Dieu devait lui accorder à l'avenir, le triple vœu d'honorer plus que par le passé Jéhovah comme son Dieu, de donner à cette pierre et à ce lieu le nom de Béthel ou maison de Dieu, et d'offrir au Seigneur la dîme de tous les biens qu'il aurait reçus de lui. Gen., xxviii, 10-22. Voir Bétyle, t. i, col. 1765.

II. Jacob en Mésopotamie. — Immédiatement après la vision de Béthel, la Genèse nous montre Jacob parvenu au terme de son voyage. Tandis que, arrivé dans le voisinage de Haran, il interrogeait au sujet de Laban des pasteurs qui stationnaient auprès d'un puits (fig. 195), Rachel, fille de Laban, arrivait précisément avec son troupeau. Jacob s'empressa d'ouvrir le puits, quoique l'heure ne fût point encore venue, et de faire boire les brebis de Rachel; il se fit ensuite connaître à elle. Laban, à qui sa fille avait couru apporter la nouvelle de l'arrivée de Jacob, vint aussitôt recevoir le fils de sa sœur avec les démonstrations de la plus vive amitié et l'emmena dans sa maison. Gen., xxix, 1-14ᵃ.

Lorsqu'un mois se fut écoulé depuis l'arrivée de son neveu, il lui dit : « Devez-vous, parce que vous êtes mon parent, me servir gratuitement? Dites-moi quel salaire vous désirez? » Or Laban avait deux filles : Lia l'aînée, dont les yeux étaient chassieux (hébreu : « faibles »), et Rachel, beaucoup plus belle. Jacob avait déjà conçu pour la plus jeune de ses cousines une grande affection. Il offrit donc à Laban sept ans de service pour avoir la main de Rachel. Sa demande fut agréée et, en conséquence, à la fin de la septième année, on célébra le mariage, avec de grandes réjouissances. Mais le soir, quand le moment vint de conduire à Jacob son épouse voilée, Laban substitua Lia à Rachel. Aux reproches que lui fit le lendemain son gendre, il répondit en alléguant

fallacieusement l'usage du pays qui ne permettait pas à un père de marier sa fille plus jeune avant l'aînée. Il dit cependant à Jacob que Rachel serait à lui et qu'il pourrait l'épouser après les sept jours de fête consacrés à la noce de Lia, cf. Jud., XIV, 12, s'il voulait le servir sept autres années. Jacob y consentit, et ce nouveau mariage eut lieu au jour indiqué. Laban donna à Rachel, à cette occasion, une servante du nom de Bala, de même qu'il en avait donné une, Zelpha, à Lia. Gen., XXIX, 14[b]-29.

Jacob ne dissimulait pas sa préférence pour Rachel; mais Dieu l'en punit en refusant à celle-ci la maternité tandis que Lia donnait successivement le jour à quatre fils : Ruben, Siméon, Lévi et Juda. Ce contraste excita l'envie de Rachel; aveuglée par le dépit, elle s'en prit d'abord à Jacob de sa stérilité, puis voulant en atténuer de quelque manière les effets, elle lui fit prendre comme épouse secondaire Bala, dont les enfants seraient censés les enfants de Rachel même. Cf. Gen., XVI, 1-3. Bala eut deux fils, Dan et Nephthali. Lia de son côté, voyant sa fécondité interrompue pendant quelque temps, suivit l'exemple de sa sœur et fit épouser à Jacob sa servante Zelpha, dont il eut également deux fils, Gad et Aser; mais entre temps elle devint encore elle-même mère de deux autres fils, Issachar et Zabulon, et, en dernier lieu, d'une fille, Dina. Le Seigneur se souvint aussi de Rachel et exauça enfin ses prières en lui accordant un fils qu'elle appela Joseph. Gen., XXIX, 30; XXX, 1-13[a], 17-24. Ces onze fils, auxquels viendra s'adjoindre plus tard Benjamin, composent avec Dina, leur sœur, toute la famille de Jacob, telle que la Bible nous la fait connaître. Il paraîtrait toutefois qu'il aurait eu d'autres filles, d'après le texte hébreu de Gen., XXXVII, 35; XLVI, 7, à moins qu'il ne faille entendre cette expression dans un sens large, c'est-à-dire celui de belles-filles.

La naissance de Joseph marquait la fin des quatorze années de service que Jacob s'était engagé à fournir à Laban. Le fils d'Isaac résolut de reprendre sa liberté et de revenir dans la terre de Chanaan pour y travailler au bien de sa propre famille. Mais Laban s'y opposa : « J'ai connu par mon expérience, lui dit-il, que le Seigneur m'a béni à cause de vous; fixez le prix que je dois vous donner » à l'avenir. Jacob consentit à rester et proposa en conséquence à son beau-père un traité dont les conditions sont différemment comprises par les interprètes. En cet endroit, en effet, il y a des divergences sensibles dans les diverses leçons du texte sacré qui d'ailleurs paraît offrir certaines lacunes. Cependant, si l'on néglige les détails secondaires, il est aisé de se former une idée très claire des conditions essentielles de ce pacte. Il revenait à ceci : les troupeaux étaient préalablement partagés d'après les conventions établies, et ensuite séparés. Jacob devrait donner à Laban tous les produits des siens qui seraient d'une seule couleur, blanche pour les brebis, noire pour les chèvres; tout le reste, c'est-à-dire tous les petits tachetés ainsi que les agneaux noirs, d'après l'hébreu de Gen., XXX, 33, et, probablement encore par analogie, les chevreaux blancs seraient la part qui resterait à Jacob. Celui-ci ne pouvait assurément se faire cette part plus modeste, car les brebis ont communément la laine blanche, et les chèvres le poil noir; les sujets à robe mouchetée forment l'exception et même leurs petits sont d'ordinaire d'une couleur uniforme. Aussi Laban n'hésita-t-il pas à souscrire à ce marché qui paraissait tout à son profit. Cet homme cupide ne se contenta pas même de cet avantage; autant qu'on peut en juger par diverses données du texte, il rendit pire encore la condition de Jacob par la manière dont il procéda à la répartition des troupeaux dans le but de lui laisser d'abord le plus petit nombre possible de têtes de bétail et de s'assurer à lui-même ensuite une plus forte proportion dans leur progéniture. Gen., XXX, 25-26. Mais les choses allèrent tout autrement qu'il n'avait pensé, grâce au moyen industrieux qu'employa Jacob pour obtenir en grande quantité des brebis et des chèvres de la couleur qu'il souhaitait. Il prit des branches vertes de peuplier, d'amandier et de platane, les écorça incomplètement de manière qu'elles offrissent aux regards des parties blanches et des parties vertes, et les déposa dans les canaux où les troupeaux venaient boire. L'aspect de ces couleurs mêlées impressionnant l'imagination des brebis et des chèvres au temps de la conception, elles produisaient des petits tachetés de diverses couleurs, que Jacob séparait à mesure et qui devenaient sa propriété. Cependant, afin de rendre moins sensibles aux yeux de Laban les heureux effets de son habileté, il n'usait de ce procédé que pour la première portée de l'année, celle qui donne les animaux les plus forts, et il laissait les choses aller leur cours naturel pour la seconde portée. De la sorte il eut pour lui tout le bétail vigoureux, tandis qu'il ne restait pour son beau-père que les produits de qualité inférieure. Gen., XXX, 37-42. — Jusqu'à quel point faut-il attribuer à l'industrie de Jacob les merveilleux résultats qu'il obtint, c'est ce qu'on ne saurait dire. Il est certain, d'une part, que son procédé était conforme aux idées et à la pratique de plusieurs peuples de l'antiquité, et des savants modernes y voient une méthode fort admissible de sélection artificielle. Voir sur cette question F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5[e] édit., t. IV, p. 331-335. Mais, d'autre part, il est difficile d'attribuer uniquement à cet artifice le prodigieux succès de cette méthode, d'autant plus que Jacob en varia plusieurs fois l'application et toujours avec le même bonheur, produisant selon les besoins du moment tantôt une couleur uniforme, tantôt une couleur mélangée. En réalité le véritable auteur de ce qui arrive ici est Dieu même qui bénit les moyens employés par son serviteur ainsi que Jacob le déclara ensuite à Lia et à Rachel : « C'est Dieu, leur dit-il, qui a pris le bien de votre père pour me le donner. » Et il confirme cette déclaration par le récit d'un songe dans lequel Dieu lui avait dit qu'il connaissait tout ce qu'il avait eu à souffrir de Laban. Durant ce même songe une vision mystérieuse lui avait fait comprendre que Dieu approuvait l'emploi du moyen qui l'enrichissait ou peut-être même le lui avait-elle divinement appris, ce moyen. Gen., XXXI, 9-12. Le texte comporte l'un et l'autre sens. Si l'on adopte le dernier, Dieu se serait servi de ces branches, privées elles-mêmes de toute vertu naturelle, pour produire l'effet désiré par Jacob, comme il se servit plus tard d'un bois quelconque pour adoucir les eaux de Mara. Exod., XV, 25. Il faut remarquer toutefois que, dans ce cas, la vision aurait dû avoir lieu six ans auparavant, ce qui ne s'accorde guère avec Gen., XXXI, 31[b].

Laban, déçu dans ses espérances, exigea qu'on changeât les conditions du contrat et que la part de Jacob devînt la sienne, et réciproquement. Mais le résultat fut toujours le même, et il revint aux premières conditions pour changer encore « jusqu'à dix fois », dit Jacob, Gen., XXXI, 7, 41, c'est-à-dire plusieurs fois, mais sans que jamais le succès répondît à son attente. Ces échecs répétés l'aigrissaient et l'indisposaient de plus en plus contre son neveu. Jacob le sentait, et il connaissait en même temps les critiques acerbes de ses beaux-frères. Il songea donc à s'éloigner; mais le motif qui l'y détermina réellement fut l'ordre formel que Dieu lui en donna en lui réitérant la promesse de le protéger. Gen., XXXI, 1-3. Une difficulté sérieuse se présentait toutefois : il connaissait l'avarice de son beau-père, son tempérament dur et violent. Laban s'opposerait à son départ, fallût-il en venir pour cela à la violence. Gen., XXXI, 32. Il résolut donc de faire à son insu tous les préparatifs de ce départ et de s'éloigner secrètement. Il manda auprès de lui, au milieu des champs, Rachel et Lia, leur exposa ses griefs contre Laban, leur raconta la vision dont il a



195. — Bergers orientaux se rendant avec leurs troupeaux au puits de *Khirbet el-Milch*. D'après une photographie. *Mittheilungen und Nachrichten des deutschen Palästina-Vereins*, 1895, p. 39.

été parlé plus haut, en faisant suivre son récit de l'ordre que Dieu lui avait donné de quitter ce pays pour revenir à celui de son père. Il n'eut pas de peine à décider les deux filles de Laban, l'égoïsme de leur père les avait déjà assez détachées de lui. Le départ eut lieu aussitôt, car il fallait profiter de l'absence de Laban qui était allé tondre ses brebis. Gen., XXXI, 1-12. — Jacob put admirer alors comment Dieu avait tenu ses promesses de Béthel et combien il avait « béni ses travaux et rendu fructueux son labeur, en l'assistant contre les pièges qu'on lui avait tendus ». Sap., X, 10, 11. Lui qui était arrivé, vingt ans auparavant, n'ayant pour tout bien que son bâton, Gen., XXXII, 10, et qui n'avait demandé au Seigneur que le pain et le vêtement, XXVIII, 20, il se voyait maintenant le père de douze enfants et le maître de nombreux serviteurs et servantes et d'un nombre incalculable de brebis, de chèvres, d'ânes et de chameaux. Gen., XXX, 43; cf. XXXII, 5; 13-15. C'est avec cette belle et riche caravane qu'il repassa l'Euphrate en se dirigeant vers la région que l'Écriture appelle par anticipation la montagne de Galaad. Gen., XXXI, 21.

III. Retour de Mésopotamie en Chanaan. — Laban n'apprit l'exode de Jacob que le troisième jour qui suivit. Cf. Gen., XXX, 36. Il réunit immédiatement ses frères, c'est-à-dire sans doute plusieurs de ses parents, et se mit à sa poursuite pendant sept jours jusqu'à ce qu'il l'eût rejoint au mont Galaad. Gen., XXXI, 22-23. Ce nombre sept a été substitué par quelque copiste, ou bien il faut supposer que, entre la nouvelle de la fuite de Jacob et le départ de Laban, il s'est écoulé un certain temps nécessaire pour avertir les parents habitant divers lieux plus ou moins éloignés et attendre leur arrivée. Autrement on devrait admettre que Jacob a pu faire franchir en dix jours à des troupeaux de brebis une distance de près de 650 kilomètres, c'est-à-dire, en moyenne, plus de quinze lieues par jour. Cf. Gen., XXXIII, 13-14. Voir Hummelauer, *Comment. in Gen.*, 1895, p. 493, et F. Vigouroux, *La sainte Bible polyglotte*, Paris, 1898, t. I, p. 163. Dieu, qui connaissait les mauvaises dispositions de cet homme, « vint à lui pendant la nuit » et lui défendit de parler durement à Jacob. Gen., XXXI, 24, 29. Aussi se contenta-t-il de se plaindre à son neveu qu'il lui eût caché son dessein et l'eût privé du plaisir d'embrasser ses filles et ses petits-enfants. Il lui reprocha ensuite de lui avoir dérobé ses dieux. On ne sait ce qui est désigné ici par ce mot remplacé, aux versets 19 et 34, par celui d'idoles, et qui traduit l'hébreu *ṭerâfîm*. On croit assez communément que c'étaient des objets superstitieux, des amulettes auxquelles on attribuait quelque vertu magique. Voir Théraphim. Rachel avait en effet emporté les *ṭerâfîm* de son père, Gen., XXX, 19; mais Jacob qui l'ignorait, et se croyait sûr de tous les siens comme de lui-même, invita son oncle à entrer dans toutes les tentes pour chercher à y découvrir ses idoles, dévouant d'avance à la mort le coupable s'il y en avait un. Mais ce coupable trouva le moyen de déjouer ces recherches; une ruse de Rachel les rendit infructueuses. Jacob alors, ne voyant sans doute dans l'accusation de Laban qu'une dernière injustice à son endroit, donna un libre cours à son indignation; il retraça en termes véhéments le tableau des services qu'il avait rendus pendant vingt ans au frère de sa mère et des duretés et des injustices qu'il avait dû subir en retour. Laban n'avait rien à répondre, et d'autre part Dieu lui avait défendu de maltraiter Jacob, même en paroles; il ne lui restait plus qu'à se retirer. Il voulut toutefois s'assurer contre tout retour offensif de son gendre. Il lui proposa donc un traité d'alliance. Jacob prit une pierre et l'érigea en monument; puis, sur son ordre, les siens rassemblèrent des pierres et l'on mangea sur ce monceau, que Laban appela d'un nom chaldéen *Yegar-Śâhadutâ'*, tandis que Jacob le nomme en hébreu *Gal'êd*, « Monceau du témoignage. » Voir Galaad 4, col. 45. Ils s'engagèrent l'un et l'autre par serment à considérer ce tumulus comme une barrière qu'aucun des deux ne franchirait jamais pour aller attaquer l'autre. On immola ensuite des victimes, on prit un repas en commun et, la nuit suivante, Laban repartit pour Haran après avoir embrassé ses filles et ses petits-enfants. Gen., XXXI, 22-25. « Jacob aussi s'en alla par le chemin qu'il avait pris, et les anges de Dieu furent à sa rencontre, et les ayant vus, il dit : C'est le camp de Dieu, et il appela ce lieu Mahanaïm, camp. » Gen., XXXII, 1-2. Voir Mahanaïm.

Sur le point de remettre le pied sur la terre natale, le souvenir d'Ésaü et de ses menaces effraya Jacob. Quelques-uns de ses serviteurs allèrent par son ordre au pays de Séir, le saluer de sa part, avec recommandation de faire mention des présents qu'il lui destinait. Ésaü partit aussitôt à la suite des envoyés pour aller au-devant de son frère, à la tête de quatre cents hommes. Jacob fut épouvanté. Il divisa le bétail et ses gens en deux troupes, séparées par un assez grand intervalle, espérant que si l'une d'elles tombait sous les coups d'Ésaü, il pourrait du moins sauver l'autre. Il adressa ensuite à Dieu une prière où éclataient son humilité et sa reconnaissance. Le matin suivant, il choisit dans les diverses espèces d'animaux qu'il possédait cinq cents têtes (cinq cent cinquante d'après l'hébreu) dont il fit plusieurs troupeaux qui devaient s'avancer à une certaine distance les uns des autres, à la rencontre d'Ésaü. Cette disposition est conforme aux mœurs des Orientaux; ils veulent faire mieux ressortir par là le prix de ce qu'ils offrent. Voir Aod, t. I, col. 715. Mais elle avait aux yeux de Jacob un avantage plus précieux encore en ce moment, celui d'adoucir peu à peu et comme par degrés l'esprit de son frère. Les serviteurs avaient en effet pour instruction de répondre successivement à Ésaü, à mesure qu'ils le rencontreraient l'un après l'autre : Les bêtes que je conduis sont un présent que votre serviteur Jacob envoie à Ésaü son seigneur; et votre serviteur Jacob vient lui-même vers vous. Gen., XXXIII, 3-21.

Lorsque les présents furent partis, Jacob passa de grand matin le gué de Jaboc avec ses épouses, leurs enfants et tout ce qui lui appartenait, et étant resté seul en arrière, « voilà qu'un homme luttait avec lui jusqu'au matin; voyant qu'il ne pouvait vaincre [Jacob], il toucha le nerf de sa cuisse (c'est-à-dire un tendon reliant la hanche à l'os du bassin) lequel se dessécha aussitôt. Et il lui dit : Laisse-moi, car déjà monte l'aurore. — Je ne vous laisserai point, si vous ne me bénissez, déclara Jacob. — Quel est donc ton nom? lui dit-il. — Jacob. — Non, lui répliqua-t-il, ce n'est plus Jacob qu'on te nommera, mais Israël; et si tu as été fort contre Dieu, combien plus prévaudras-tu contre les hommes! » Voir Israel 1, col. 995. Jacob demanda à son adversaire de se nommer à son tour; mais celui-ci refusa et le bénit. Et Jacob appela ce lieu Phanuel. Cependant le soleil se leva et Jacob se remit à marcher, mais il boitait de sa hanche (hébreu et Septante). De là vient que ses descendants ne mangent point de ce nerf que l'ange avait paralysé dans la hanche de leur père Jacob. Gen., XXXII, 24-32. Cette lutte ne fut pas imaginaire, car elle n'eut pas lieu en songe; Jacob était éveillé et sur pied, il venait de faire traverser le gué de Jaboc à sa caravane; d'ailleurs la claudication qui lui resta suffirait à montrer qu'il y avait eu une lutte réelle avec cet être mystérieux qu'Osée, XII, 3-4, appelle un ange, et sans doute c'en était un. Dieu, en limitant les forces de cet esprit céleste pour laisser la victoire à Jacob, réconforta une dernière fois son serviteur.

Les dispositions prises par Jacob en vue de l'arrivée d'Ésaü trahissent cependant encore quelque appréhension : il plaça en arrière ceux des siens qui lui étaient les plus chers. Quant à lui, il alla au-devant de son frère en s'inclinant sept fois. Mais Ésaü avait oublié ses anciens griefs, il courut vers Jacob et le tint longtemps

embrassé en pleurant. Il ne voulait recevoir aucun de ses présents, se disant assez riche, et il ne les accepta que sur les instances de Jacob. Il lui proposa ensuite de l'accompagner dans son voyage. Mais Jacob lui objecta qu'il était obligé de faire marcher lentement ses troupeaux, afin de n'en point perdre une partie par la fatigue. Il le pria donc de prendre les devants avec ses hommes, tandis que lui-même le suivrait à petites journées jusqu'à ce qu'il allât le rejoindre à Séir. Gen., XXXIII, 7-15. Nous ne lisons nulle part que Jacob ait effectué ce voyage à cette époque ou plus tard. Mais ce n'est pas une raison suffisante pour nier qu'il l'ait jamais accompli, encore moins pour affirmer qu'il a menti à son frère en lui faisant cette promesse. Le mot rendu par « jusqu'à ce que » pourrait fort bien d'ailleurs signifier ici « en attendant que » je vienne, sans indication de temps. Saint Augustin pense que Jacob promit sincèrement, mais qu'il changea ensuite d'avis. *Quæst.* CVI, *in Heptat.*, t. XXXIV, col. 575.

Après qu'Ésaü se fut éloigné, Jacob se dirigea vers l'occident, du côté du Jourdain, et il vint en un lieu situé près du fleuve. Il y dressa ses tentes, ce qui lui fit donner à ce site le nom de Soccoth. Il y construisit même une maison. Cela permet de supposer qu'il avait l'intention de faire en cet endroit un séjour assez long; La Bible ne nous donne toutefois aucune indication sur la durée de ce séjour à Soccoth et ne relate aucun fait se rapportant à Jacob qui s'y soit passé. Gen., XXXIII, 16-17.

IV. JACOB ÉTABLI DE NOUVEAU EN PALESTINE. — La Genèse semble donner à entendre que Jacob ne demeura pas longtemps sur la rive gauche du Jourdain. « Il passa (d'après la Vulgate) à Salem, ville des Sichémites, après qu'il fut revenu de Mésopotamie. » Gen., XXXIII, 18. Mais dans l'hébreu on lit : « Il arriva sain et sauf près de la ville des Sichémites. » C'était l'accomplissement du souhait que Jacob avait formé à Béthel, lorsqu'il partait pour la Mésopotamie. Gen., XXVIII, 21. Le patriarche prit en quelque sorte possession de la Terre Promise en achetant une partie du champ où il avait planté ses tentes et qu'il paya cent agneaux (hébreu : *qeśîṭâh*). Voir QEŚITAH. Cf. Act., VII, 16. C'est ce champ que Jacob mourant donna à Joseph en sus de sa part. Gen., XLVIII, 22; cf. Joa., IV, 5, 12. Il érigea aussi en cet endroit un autel et il invoqua le Dieu très fort d'Israël. Gen., XXXIII, 20. Peut-être entendait-il accomplir ainsi le vœu qu'il avait fait au Seigneur après la vision de Béthel? Gen., XXVIII, 22, et c'est ce qui expliquerait pourquoi il resta si longtemps à Sichem sans aller jusqu'à cette localité qui était cependant à si peu de distance.

Mais les desseins de Dieu étaient tout autres. Jacob ne devait pas se fixer en Chanaan, et il avait à remplir ses engagements envers le Seigneur à l'endroit qu'il avait désigné lui-même après avoir entendu les bénédictions et reçu les promesses divines. Un événement imprévu l'obligea de s'éloigner de Sichem. Le fils du roi enleva Dina et lui fit violence, puis il vint la demander en mariage à Jacob. Soit qu'il ne sût à quoi se résoudre sur le moment et qu'il eût besoin de prendre conseil de ses fils, soit que, selon les usages de l'Orient, cf. AMNON, t. I, col. 501, et Gen., XXXIV, 31, il voulût laisser le soin de régler cette affaire aux frères utérins de Dina, enfants de Lia comme elle, le patriarche différa sa réponse jusqu'à l'arrivée de ces derniers. Révoltés et irrités de l'outrage fait à leur sœur, ils feignirent néanmoins d'agréer cette proposition; puis, ayant mis, grâce à une fraude habile, les Sichémites dans l'impuissance de se défendre, Siméon et Lévi, accompagnés sans doute de leurs serviteurs, les attaquèrent et les massacrèrent; ensuite les autres enfants de Jacob saccagèrent la ville et enlevèrent tous les biens des habitants avec leurs femmes et leurs enfants. Gen., XXXIV, 1-29. Voir DINA, t. II, col. 1436, 1437, et GOËL, col. 262.

Cet acte d'épouvantable vengeance, auquel Jacob ne pouvait s'attendre, l'affligea profondément; il se plaignit en termes amers à Siméon et à Lévi, qui en étaient les principaux auteurs, de ce qu'ils l'avaient rendu odieux par là aux habitants du pays et l'avaient voué à la mort avec toute sa maison. Gen., XXXIV, 30. Cette crainte, si naturelle en de telles circonstances, est le sentiment qui dut dominer les autres à cette heure et le seul que Jacob exprime; mais cela ne prouve point qu'il n'ait pas été touché de ce qu'il y avait d'injustice et de barbarie dans ces représailles, ni même qu'il n'ait pas manifesté sa réprobation, car l'Écriture ne dit pas tout. Les paroles sévères du patriarche sur son lit de mort, de longues années plus tard, et la translation du droit d'aînesse de Ruben à Juda, à l'exclusion de Siméon et de Lévi, témoignent combien cette indignation dut être vive et profonde. Gen., XLIX, 5-7,

Dieu vint encore une fois au secours de son serviteur dans cette circonstance critique; il lui ordonna de partir pour Béthel et d'y ériger un autel. C'était le moyen de le soustraire aux conséquences qu'aurait eues plus tard pour lui la vengeance de ses fils, et, pour le moment, il le protégea dans sa marche en répandant une sorte de terreur mystérieuse dans l'esprit des habitants du pays; ils n'osèrent pas le poursuivre. Jacob voulut que, avant de partir pour aller remercier le Seigneur à Béthel, chacun des siens se purifiât et prît des habits décents; il ordonna en même temps de rejeter tous les dieux étrangers, c'est-à-dire les idoles proprement dites ou les objets superstitieux, tels que les amulettes, etc., et particulièrement les *ṭerâfîm* de Rachel. Toutes ces choses, emportées de Mésopotamie ou pillées dans le sac de Sichem, furent enterrées sous « le térébinthe derrière la ville de Sichem ». Jacob s'éloigna alors de cette ville et vint à Luza. Il y construisit un autel et imposa une seconde fois à ce lieu le nom de Béthel, ou maison de Dieu, en mémoire de la vision dont Dieu l'avait favorisé lorsqu'il fuyait Ésaü. Gen., XXXV, 1-7; cf. XXVIII, 12-19. Il eut là une nouvelle vision qui fait comme le pendant de la précédente. Dieu lui apparut, le bénit et lui déclara de nouveau qu'il ne s'appellerait plus Jacob mais Israël. Cf. Gen., XXXII, 23. Il lui réitéra aussi les promesses faites à Abraham et à Isaac relativement à sa glorieuse et innombrable postérité et à la propriété de la terre de Chanaan. Jacob érigea une stèle en mémoire de ce que Dieu venait de lui dire, y répandit des libations et de l'huile et confirma encore à ce lieu le nom de Béthel. Gen., XXXV, 9-15; cf. XXVIII, 18-22.

De Béthel Jacob se dirigea vers Hébron. Une épreuve douloureuse l'attendait au cours de ce voyage. Lorsqu'il fut arrivé aux environs de Bethléhem, Rachel mit au monde Benjamin, le second de ses fils, et elle mourut dans les douleurs de l'enfantement. Voir BENJAMIN, t. I, col. 1588. Jacob dressa une pierre sur la tombe de cette épouse, objet de tant d'affection, et s'éloigna pour aller fixer sa tente par delà la Tour du troupeau. C'est pendant cette dernière station que Ruben, son fils aîné, se rendit coupable d'inceste avec Bala. Le patriarche ne fit pas éclater son ressentiment en apprenant cet outrage, se réservant de châtier plus tard Ruben, Gen., XLIX, 4, en le privant de son droit de primogéniture. Gen., XXXV, 16-22. Jacob arriva enfin à Hébron où Isaac habitait. Trente ans s'étaient écoulés depuis qu'il s'était éloigné de son père, mais il est très probable qu'il était venu le visiter depuis son retour de Mésopotamie, pendant son séjour à Soccoth et à Sichem; il n'y a en effet que deux journées de marche de Sichem à Hébron. La mort d'Isaac, à l'âge de cent quatre-vingts ans, est rapportée aussitôt après l'arrivée de Jacob, quoiqu'elle n'ait eu lieu, que douze ou treize ans plus tard. L'auteur sacré ajoute qu'Isaac fut enseveli par ses deux fils Ésaü et Jacob. Gen., XXXV, 29.

Hébron devait être naturellement, dans la pensée de

Jacob, le terme de ses pérégrinations, le lieu où il achèverait paisiblement ses jours comme son père Isaac et son aïeul Abraham. Gen., xxxv, 27. Une fois encore il se trompait et lui-même, par son affection trop marquée pour Joseph, fournit à ses autres enfants l'occasion de commettre une faute qui devait empoisonner son existence et avoir pour conséquence de l'éloigner à jamais du pays de Chanaan. La jalousie causée par cette préférence avait en effet dégénéré en haine. Cette haine, dont Jacob ne voyait que trop les indices, sans toutefois s'en plaindre ouvertement, Gen., xxxvii, 4, 11, s'accrut encore lorsque Joseph raconta naïvement à ses frères deux songes qui semblaient présager sa future élévation au-dessus d'eux. Il les avait d'ailleurs indisposés par les rapports défavorables qu'il avait déjà faits à son père contre les désordres des enfants de Bala et de Zelpha. Gen., xxxvii, 2-11. Leur animosité les porta enfin à se débarrasser de lui par un crime. Un jour Jacob, qui avait envoyé Joseph vers Sichem pour prendre des nouvelles de ses frères et de leurs troupeaux, vit arriver, au lieu de Joseph dont il attendait le retour, des hommes porteurs d'une robe ensanglantée qui lui dirent : « Nous avons trouvé cette robe : voyez si c'est ou non celle de votre fils. » Voir Joseph. Jacob reconnut aussitôt dans ce vêtement la tunique de Joseph et crut qu'une bête féroce l'avait dévoré. Il déchira ses habits et se livra à une douleur que ne purent adoucir les consolations des siens : « Je veux, disait-il, descendre en pleurant vers mon fils dans le scheôl. » Gen., xxxvii, 12-14, 32-35. Jacob avait alors environ cent sept ans, et Joseph en avait seize d'après la Vulgate. Les autres versions et l'hébreu lui en donnent dix-sept. Gen., xxxvii, 2.

V. Jacob en Égypte; ses dernières années; sa prophétie; sa mort; sa sépulture. — Vingt-deux ans après la disparition de Joseph, une grande famine sévit en beaucoup de pays et se fit sentir pareillement en Chanaan. Jacob apprit qu'on pouvait se procurer du blé en Égypte; il y envoya ses fils pour en acheter, ne gardant près de lui que le plus jeune, Benjamin. Or, lorsqu'ils revinrent auprès de lui avec le blé qu'ils avaient acheté, ils lui apprirent que l'intendant du royaume, à qui ils avaient dû faire connaître, pour répondre à ses questions, l'existence de Benjamin, exigeait qu'ils le lui amenassent; en attendant, il retenait Siméon comme otage. Le vieux patriarche déclara qu'il ne laisserait point partir Benjamin, et longtemps il résista aux instances de ses enfants, ne pouvant se résoudre à ce sacrifice. Il finit cependant par se rendre aux prières de Juda, ou plutôt il céda à la nécessité, car la provision de froment était épuisée, et il permit que Benjamin descendît avec ses frères en Égypte. Il leur remit à leur départ des présents de toute sorte pour le gouverneur. Gen., xli, 56; xlii, 1-5; 29; xliii, 15.

C'était la dernière épreuve par laquelle Dieu voulait faire passer son serviteur. Tandis que Jacob avait toujours l'âme troublée par la douleur de la perte de Joseph, que cette séparation renouvelait, et par ses craintes sur le sort de Benjamin, Gen., xlii, 36; xliii, 6, 9, 14, ses fils revenaient tous sains et saufs. Ils lui apportaient une nouvelle aussi inattendue qu'elle était heureuse : Joseph n'était point mort; ce gouverneur de l'Égypte si redouté, c'était lui-même. Il priait son père de venir sans retard dans la terre des pharaons avec toute sa famille, et le roi de son côté joignait son invitation à celle de son ministre. Jacob n'en pouvait croire ses oreilles; il était comme un homme qui se réveille à peine et ne comprend pas ce qu'on lui dit. Mais il dut bien se rendre à l'évidence, quand il vit les riches présents que lui envoyaient le pharaon et Joseph, de l'argent, des vêtements, du froment, des ânes et des ânesses, avec les chariots qui devaient servir à le porter lui, ainsi que les femmes et les enfants et tout le bagage. Et alors son âme commença à « revivre » et il dit : « Mon fils Joseph vit encore, cela me suffit; j'irai et je le verrai avant de mourir. » Gen., xlv, 9-28.

Le départ paraît s'être effectué sans retard selon le désir de Joseph, Gen., xlv, 9, mais ce ne fut pas assurément sans que Jacob éprouvât des hésitations et des inquiétudes sur cette émigration. Cf. Gen., xlvi, 3. Elle paraissait opposée aux desseins de Dieu qui avait si souvent répété à Abraham, à Isaac et à lui-même la promesse de donner à leur postérité cette terre de Chanaan qu'il allait maintenant abandonner. Il savait d'ailleurs que Dieu avait autrefois défendu à Isaac de descendre en Égypte. Gen., xxvi, 1. Ces considérations avaient peut-être fait naître dans son cœur le désir et l'espérance d'obtenir un éclaircissement divin. Arrivé à Bersabée, à la frontière même de la Palestine, il s'arrêta pour immoler des victimes au Dieu de son père Isaac. Le Seigneur répondit aux secrets désirs de son cœur et, l'appelant la nuit dans une vision, il lui dit : « Je suis Dieu, le Dieu de ton père; ne crains point, descends en Égypte, je te ferai père d'un grand peuple en ce pays. Moi-même, j'y descendrai avec toi et moi-même je t'en ramènerai lorsque tu en reviendras. » Et afin que Jacob comprît bien que ce n'était pas de son vivant qu'il reviendrait en Chanaan, le Seigneur ajouta : « Joseph te fermera les yeux de ses mains. » Rassuré par cette vision, le patriarche reprit son chemin et arriva en Égypte avec toute sa famille. F. Hummelauer, *Comment. in Genesim*, Paris, 1895, p. 572-574; F. Keil, *Comment. on the Pentateuch*, Édimbourg, 1872, t. i, p. 369-374.

Joseph averti par Juda, que Jacob lui avait envoyé pour le prévenir de son arrivée, vint en toute hâte dans la terre de Gessen, à la rencontre de son père, et se jeta dans ses bras en pleurant, tandis que celui-ci lui disait : « Je mourrai content, maintenant que je t'ai vu. » Joseph donna ensuite à ses frères des instructions sur ce qu'ils devaient dire au pharaon, afin de le déterminer à les établir dans la terre de Gessen, et les choses réussirent en effet comme il l'avait souhaité. Gen., xlvi, 28; xlvii, 6. Ce point réglé, ce fut le tour de Jacob d'être présenté au roi par Joseph. Il le bénit en entrant et en sortant, et lorsque le prince lui demanda son âge : « Les jours de mon pèlerinage sont de cent trente ans, petits et mauvais. » Le patriarche se retira ensuite avec ses fils dans la terre de Gessen, où l'affection de Joseph lui assura, en ce temps de famine générale, l'abondance de toutes choses et une existence tranquille et heureuse pendant les dix-sept années qu'il vécut encore. Gen., xlvii, 7-13.

Parvenu à l'âge de cent quarante-sept ans et se sentant près de mourir, il appela Joseph auprès de lui et lui fit promettre avec serment de ne point l'ensevelir en Égypte, mais de faire transporter son corps dans la terre promise à ses pères pour y reposer à côté d'eux dans le même tombeau. Joseph le lui jura, Gen., xlviii, 27-31. Le texte sacré donne à entendre que Jacob tomba malade peu de temps après. Joseph se rendit auprès de lui avec ses deux fils, Manassé et Éphraïm. Jacob s'assit sur son lit et, après avoir rappelé les promesses que Dieu lui avait faites à Béthel sur l'avenir de sa race, il déclara à Joseph qu'il voulait faire siens Manassé et Éphraïm et les rendre participants, à l'égal de ses propres fils, des effets de ces promesses. C'était là un suprême témoignage d'affection à sa chère Rachel dont il raconta une dernière fois la mort et la sépulture à Éphrata. Il bénit ensuite solennellement les deux fils de Joseph en plaçant sa main droite sur Éphraïm le plus jeune et la gauche sur l'aîné Manassé, non point par mégarde et à cause que ses yeux s'étaient affaiblis, mais parce que Dieu lui révélait que si les destinées de Manassé devaient être grandes, Éphraïm occuperait une place plus glorieuse dans le futur peuple d'Israël. Le patriarche prédit ensuite à Joseph que Dieu ramènerait sa race dans la terre de ses pères. Gen., xlviii, 1-22. Jacob bénit enfin

tous ses enfants. Son discours est un testament en même temps qu'une prophétie. En vertu de sa puissance patriarcale, Israël dépouille Ruben de son droit de primogéniture parce qu'il a, lui, « son aîné et sa force, » violé les lois les plus saintes de la famille et outragé son père dans ce que l'honneur paternel a de plus délicat. Gen., XLIX, 3-4. Il punit aussi Siméon et Lévi pour avoir, au mépris de l'autorité paternelle, ravagé Sichem par le meurtre et le pillage, ℣. 5-7. Ce n'est pas à eux que sera transféré le droit d'aînesse enlevé à Ruben quoiqu'ils viennent immédiatement après lui dans l'ordre de la naissance. Si Jacob avait suivi seulement le mouvement de son cœur, on peut penser que c'est Joseph qu'il aurait mis à la tête de ses frères, mais le saint vieillard parle et agit en ce moment sous l'inspiration de Dieu, et c'est Juda, placé par sa naissance après les trois premiers, qui recevra la primauté dont ils ne se sont pas montrés dignes; c'est lui qui doit avoir la gloire de compter le Messie dans sa postérité et de préparer la venue de ce Roi par l'autorité royale dévolue à ses descendants, ℣. 8-12. Son discours fini, Jacob ordonna à ses enfants de l'ensevelir à Hébron, dans le tombeau où reposaient ses pères, ainsi que Lia son épouse; puis il s'étendit sur sa couche et mourut. Joseph donna les plus vives marques de douleur en voyant son père mort; toute l'Égypte s'associa à son deuil et pleura Jacob soixante-dix jours. Il le fit embaumer par ses médecins et, à l'expiration du deuil, il alla, accompagné de ses frères et des gens de sa maison et suivi d'un nombreux cortège, conduire le corps du patriarche dans la terre de Chanaan. Le convoi s'arrêta en chemin à l'aire d'Atad, au delà du Jourdain, où l'on célébra pendant sept jours des funérailles avec de grandes lamentations, après quoi on vint à Hébron où le cercueil de Jacob fut placé, comme il l'avait prescrit, dans la caverne double achetée autrefois par Abraham à Éphron l'Héthéen. Gen., XLIX, 29; L, 13.

VI. VERTUS DE JACOB. — Jacob a été l'objet d'accusations injustes: on a dénaturé ses actes en lui prêtant dans tout ce qu'il a fait des intentions mauvaises et des vues égoïstes, ou bien on a exagéré la gravité des fautes dont il s'est réellement rendu coupable, telles que ses mensonges réitérés, Gen., XXVII, 19, 24; son affection trop marquée pour Rachel, XXIX, 31, et pour Joseph, XXXVII, 3-4, les procédés dont il usa à l'égard de son frère Ésaü et de son oncle Laban. Plus faible qu'eux, il triompha de l'un et de l'autre par la ruse. Si les moyens qu'il employa pour réussir ne furent pas tous irréprochables, il ne faut pas néanmoins, pour le juger, oublier que ceux au milieu de qui ils vivaient n'appréciaient pas moins l'astuce que la force, et que, si tout n'est pas à louer dans sa vie, le bien l'emporte de beaucoup sur le mal. L'Esprit-Saint lui-même, qui nous fait connaître ces fautes, rend témoignage à la sainteté du patriarche : l'Écriture l'appelle juste, Sap., X, 10; elle l'associe à Abraham et à Isaac dans toutes les louanges qu'elle donne aux ancêtres du peuple juif, et Notre-Seigneur nous le montre à côté d'eux dans le royaume des cieux. Matth., VIII, 11. Son histoire nous apprend combien il méritait ces éloges et cette récompense par ses vertus si éprouvées, qui firent de lui le digne fils d'Abraham et d'Isaac. Comme eux, il donna, selon les circonstances, l'exemple d'une foi vive, d'un profond esprit de religion, d'une obéissance prompte et parfaite aux ordres de Dieu, d'une persévérante confiance en lui, accompagnée de l'humble sentiment de sa propre misère. Gen., XXXII, 9-12. Il mérita que son double nom de Jacob et d'Israël devînt le nom même du peuple de Dieu dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, et que le vrai Dieu s'appelât le Dieu de Jacob, comme le Dieu d'Isaac et le Dieu d'Abraham. E. PALIS.

2. **JACOB,** nom donné au peuple issu de Jacob. Ce peuple est le plus souvent appelé Israël ou *Benê Iśra'êl*, « enfants d'Israël, » voir ISRAEL 2, col. 995; mais il est aussi désigné par le nom de Jacob, spécialement dans les parties poétiques de l'Écriture, dans les Psaumes et dans les prophètes, où il est employé dans le parallélisme comme synonyme d'Israël. Gen., XLIX, 7; Num., XXIII, 7, 10, 21, 23; XXIV, 5, 17, 18-19; Ps. XIII, 7; CXIII, 1; Is., XXVII, 6; Jer., II, 4, etc. Tantôt il est nommé Jacob sans aucune addition, Deut., XXXII, 9; XXXIII, 10; Ps. XLIII, 5; Is., LIX, 20; Jer., X, 25; XXXI, 11; Lam., II, 3; Amos, VI, 8; VII, 2; VIII, 7; Rom., XI, 26; tantôt « maison de Jacob », Exod., XIX, 3; Is., II, 5, 6; VIII, 17; XXVII, 9; Amos, III, 13; IX, 8; Mich., II, 7; Abd., 17, 18; « fils de Jacob, » III Reg., XVIII, 31; Mal., III, 6; « race de Jacob, » *semen Jacob*, Is., XLV, 19; Jer., XXXIII, 26; « assemblée de Jacob » (hébreu : *qehillâṯ Ya'aqôb*; Vulgate : *multitudo Jacob*). Deut., XXXIII, 4. — De même que le nom d'Israël, le nom de Jacob sert quelquefois à désigner le royaume schismatique des dix tribus. Is., IX, 8; XVII, 4; Ose., X, 11; XII, 2; Mich., I, 5. — Plus tard, lorsque le royaume d'Israël eut été détruit, le royaume de Juda fut désigné aussi quelquefois sous le nom de Jacob. Nahum, II, 2. — Dans plusieurs passages des Livres Saints, le nom de Jacob, employé dans son acception ethnique, est considéré comme celui d'un individu : « Jacob, mon serviteur. » Is., XLIV, 1; XLV, 4; XLVIII, 20; Jer., XXX, 10; XLVI, 27, 28. Voir A. Ishani, *Jacob and Iśrael, Ephraim and Juda; or the discriminative use of these titles*, in-12, Londres, 1854.

Le nom de Jacob semble avoir désigné sa postérité même avant l'époque de Moïse. On trouve du moins sur les trois listes de villes soumises par Thotmès III (voir A. Mariette, *Karnak*, in-f°, Leipzig, 1875, pl. 17, 18, 19, n° 102) et représentées sur les pylones du temple de Karnak, un nom de ville (le cent deuxième), qui est écrit : *Iâ-q-b-a-â-r* (ou *l*), nom qui correspond probablement à l'hébreu יעקב־אל, *Jacob-el*, et semble la transcription égyptienne du nom hébreu *Ya'ăqôb*, avec l'addition du nom de Dieu *'Êl*, ce qui fait du nom du patriarche un nom théophore comme tant d'autres que nous lisons dans l'Écriture, Ismaël, Samuel, etc. Cette forme complète du nom de Jacob se retrouve en assyrien, *Yâqub-ilu*, sur des contracts de l'époque d'Hammurabi, roi de Babylone, qui vivait probablement du temps d'Abraham (voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. I, p. 493). Cf. Fritz Hommel, *Die Altisraelitische Ueberlieferung*, in-8°, Munich, 1897, p. 95, 203; A. H. Sayce, *The Higher Criticism and the Verdict of the Monuments*, in-8°, Londres, 1894, p. 337-339; Ed. Meyer, *Der Stamm Jakob*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. VI, 1886, p. 2-16; W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmäler*, in-8°, Leipzig, 1893, p. 162-165.

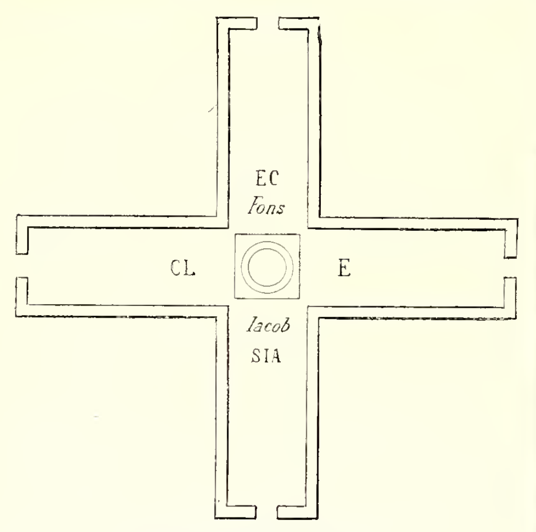
Iaqobel, dans les listes de Karnak, désigne une ville de la terre de Chanaan, située vraisemblablement dans la Palestine centrale, et l'on peut supposer, d'après son nom, qu'elle était habitée par des descendants de Jacob, de même que *Joscpal* ou Joséphel, autre ville mentionnée sur les mêmes listes, aurait été habitée par des descendants de Joseph, pendant que le gros de la nation israélite était encore en Égypte. Le premier livre des Paralipomènes, VII, 21-24, rapporte que des descendants de Joseph avaient fait des incursions en Palestine avant la sortie d'Égypte. — Voir W. N. Groff, *Lettre à M. Revillout sur le nom de Jacob et de Joseph en égyptien*, in-4°, Paris, 1885, p. 5; F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5e édit., t. IV, p. 373.

3. **JACOB,** nom, dans la Vulgate, I Mach., VIII, 17, du grand-père d'Eupolème que Judas Machabée envoya

comme ambassadeur à Rome. Au lieu de Jacob, le texte grec porte 'Ακκώς. Voir Accos 2, t. I, col. 115.

4. **JACOB,** fils de Mathan et père de saint Joseph, l'époux de la Sainte Vierge. Matth., I, 15, 16. Voir Généalogie 2, col. 170, et Joseph 2.

5. **JACOB (PUITS DE),** puits d'eau vive, près de l'ancienne Sichem, ainsi appelé du nom du patriarche auquel on en fait remonter l'origine, et près duquel le Sauveur retournant de Jérusalem en Galilée, par la Samarie, s'assit fatigué et s'entretint avec la femme samaritaine qui était venue y puiser de l'eau. Joa., IV, 3-42. L'Évangile tout en le reconnaissant, par la bouche de la Samaritaine, pour un puits, φρέαρ, *puteus*, ỷ. 11, 12, lui donne cependant le nom de πηγὴ τοῦ 'Ιακώβ, *fons Jacob*, « fontaine de Jacob, » ỷ. 6. Les anciens l'ont ordinairement désigné sous le nom de « puits de Jacob », comme les indigènes de langue arabe qui l'appellent constamment *bîr Ya'qûb*; les chrétiens occidentaux font plus fréquemment usage aujourd'hui du nom de « puits de la Samaritaine ».

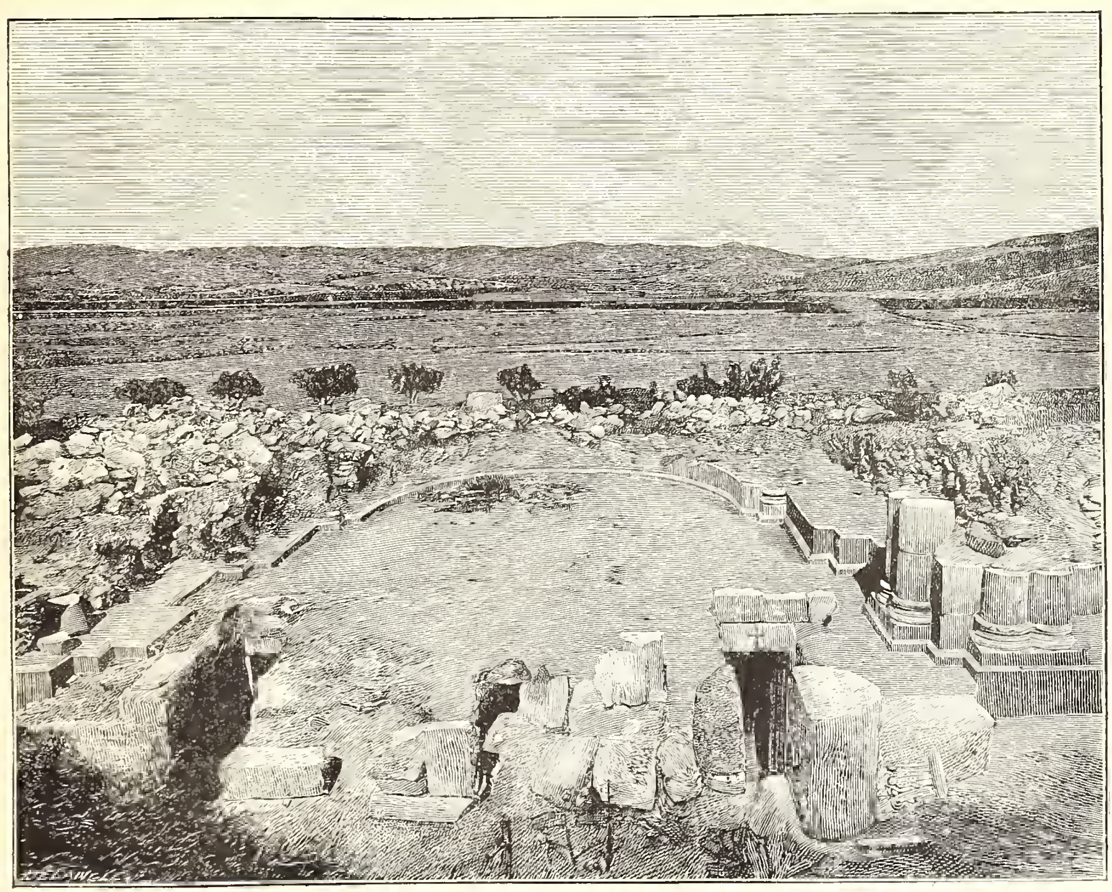


196. — L'église du puits de Jacob. D'après Arculf et Adamnan (vers 670).

1. Situation et histoire. — On montre le puits de Jacob à deux kilomètres, à l'est, de l'entrée orientale de *Nâblûs*, l'ancienne Sichem, à 200 mètres environ, également à l'est, du petit village de *Balâṭâh*, à 500 mètres au sud-est du tombeau traditionnel de Joseph et à un kilomètre au sud-ouest du village d'*El-'Askar;* il se trouve ainsi sur la limite occidentale de la plaine appelée en cette partie *sahel el-'Askar*, et plus au sud *sahel Râgib* et *sahel Maḥnèh*, à la base de *Djébel et-Ṭûr*, le Garizim de l'Écriture, à l'endroit où ce mont fléchit brusquement du sud à l'ouest, près du puits, à 500 pas à peine, où bifurquent les chemins de Naplouse à Jérusalem et à la vallée du Jourdain. Voir la carte du mont Garizim, col. 109. Chrétiens et musulmans, juifs et samaritains sont unanimes à reconnaître dans ce même puits celui creusé par le patriarche Jacob dont parle l'Évangile. Les descriptions de l'histoire prouvent l'ancienneté et la perpétuité de cette tradition.

L'Ancien Testament ne fait pas mention du puits de Jacob, mais ses récits font connaître l'usage des patriarches de creuser des puits aux endroits où ils s'établissaient pour leur commodité, et surtout pour éviter les rixes avec les populations indigènes. Cf. Gen., XXI, 30; XXXVI, 15, 18-22. Par la narration de saint Jean, IV, 5, 12, nous constatons chez les Juifs et chez les Samaritains l'existence d'une tradition locale attribuant à Jacob l'établissement près de Sichar, en Samarie, tenue par quelques-uns pour une localité différente et par d'autres pour Sichem elle-même (voir Sichar), près de la montagne où adoraient les Samaritains, c'est-à-dire près du mont Garizim, et près du terrain donné par Jacob à son fils Joseph, d'un puits profond creusé pour l'usage de sa famille et celui de ses troupeaux. Ce terrain se trouvait près de Sichem à l'endroit qui fut habité par Jacob; c'est là qu'après la conquête du pays par Josué furent ensevelis les ossements de Joseph rapportés d'Égypte. Cf. Gen., XXXIII, 18-20; XXXV, 4; XLVIII, 22; Jos., XXIV, 32. Au IVe siècle, « on montrait encore ce puits, » assure Eusèbe de Césarée, *Onomasticon*, au mot Συχάρ, édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 346. Le pèlerin de Bordeaux, en 333, venant du Nord et allant à Jérusalem indique le puits de Jacob, après le tombeau de Joseph, près du Garizim, de Sichar et de Sichem. *Itinerarium*, t. VIII, col. 790. Vers la fin du même siècle, saint Jérôme traduisant l'*Onomasticon* d'Eusèbe, remplace l'indication citée par ces mots : « On vient maintenant d'y faire construire une église. » *De locis et nom hebr.*, t. XXIII, col. 963. Sainte Paule Romaine, faisant son pèlerinage des Lieux saints, arrivée « au côté du mont Garizim, entra dans l'église bâtie autour du puits de Jacob ». Id., *Epist.* CVIII, t. XXII, col. 888. Le puits étant devant la grille du sanctuaire, *ante cancellos altaris*. Antonin de Plaisance (vers 570), *De locis sanctis*, 6, t. LXXII, col. 901. D'après la description et le dessin de l'évêque Arculf (vers 796), l'église avait la forme d'une croix dont les branches étaient tournées vers les quatre points cardinaux (voir fig. 196); le puits était au milieu, il avait quarante aunes (*oriæ* pour ὀργυιαί) ou coudées de profondeur. Adamnan, *De locis sanctis*, l. II, t. LXXXVIII, col. 802-803. Saint Willibald pendant son pelerinage (723-726) visita « l'église [bâtie] sur le puits », près du Garizim. *Acta sanct. Boll., Vita seu Hodœporicon S. Willibaldi*, cap. III, n. 20, julii t. II, édit. Palmé, p. 508, 509. Le *Commemoratorium de Casis Dei* (vers 804), édit. *Orient. latin*, Genève, 1880, p. 269-270, l'appelle « une grande église ». Pierre diacre, en parlant au commencement du XIIe siècle, d'après les anciens documents, l'indique « à deux milles (environ trois kilomètres) de la ville de Néapolis, l'antique Sichem, et à 500 pas du monument de Joseph ». *De locis sanctis*, t. CLXXIII, col. 1127. Le pèlerin Sévulf, en 1102, nomme « la fontaine de Jacob », sans faire mention de l'église, peut-être parce qu'elle n'existait plus. Cf. *Peregrinatio*, dans le *Recueil de voyages* de la Société de géographie, in-4°, Paris, 1839, t. IV, p. 849 850, soit qu'elle ait été détruite ou qu'elle tombât en ruines. On était occupé à la reconstruire quand Frétellus, probablement avant 1120, écrivit son livre *De locis sanctis terræ Jerusalem*, t. CLV, col. 1045, 1046. Jean de Wurzbourg, quelques années plus tard, la trouvait rétablie. *Ibid.*, col. 1058-1059. Les dispositions générales n'avaient point été modifiées : « Le puits sur lequel s'assit le Seigneur, distant d'un demi-mille de la ville [de Néapolis], est situé devant l'autel, dans l'église qui a été construite au-dessus et où de saintes religieuses se consacrent au service de Dieu, » dit Théodoric, vers 1172, dans son *Libellus de locis sanctis*, édit. Tobler, Saint-Gall et Paris, 1868, p. 94. Ernoul (vers 1187) appelle le « demi-mille » une « demi-lieue ». *Fragments sur la Galilée*, dans *Itinéraires français*, publiés par la Société de l'Orient latin, Genève, 1882, p. 73-74. D'après le moine grec Phocas (1185), la distance du puits à la ville serait « d'environ quinze stades ». *De locis sanctis*, Bolland., *Acta sanctorum*, maii t. II, prelim., XIII et XIV, p. IV. Trente ans après que les musulmans eurent rétabli leur domination sur le pays, Thietmar, visitant, en 1217, « le puits de Jacob, dans le voisinage de Néapolis, » ne mentionne plus l'église peut-

être abattue déjà par les infidèles. *Peregrinatio*, p. 25, à la suite de *Peregrinationes medii ævi quatuor*, 2ᵉ édit. Laurent, Leipzig, 1873. En 1336, Guillaume de Baldensel atteste positivement que l'église était en grande partie ruinée, les pèlerins, passant près de l'angle du Garizim, venaient cependant chercher encore le puits de Jacob, obstrué par les décombres. Cité par Quaresmius, dans *Elucidatio Terræ Sanctæ*, in-fº, Anvers, 1627, t. II, p. 800. Cf. Ishaq Hélo (vers 1338), dans Carmoly, *Itinéraires de la Terre Sainte*, Bruxelles, 1847, p. 251. Le P. Noé, franciscain, passant en 1508, près de Napolosa, à l'église du Saint-Sauveur, la trouve « toute fracassée » et dans cette crypte ou au moins pour y jeter un regard furtif. Le puits bouché, et ordinairement à sec pendant l'été, était au milieu. Dans les ruines de l'église on remarquait deux tronçons de colonnes « de marbre gris » debout. Quaresmius, *loc. cit.*, *Peregr. V*, l. VII, c. V, t. II, p. 799-803. Cf. de Radzivil, 1582-1584, *Peregrinationes hierosolymitanæ*, in-4º, Anvers, 1614, p. 236-238; Aquilante Rochetta (1598), *Peregrinatione di Terra Santa*, Palerme, 1630, p. 121, 122; Jean Cotovic (1598), *Itinerarium hierosolymitanum*, l. III, c. III, Anvers, 1619, p. 333; Bernardin Surius (1644), *Le pieux pèlerin*, l. III, c. II, Bruxelles, 1666, p. 548; Jacques Goujon (1668), *Histoire*



197. — Abside de l'église de la Samaritaine. Entrée de la crypte renfermant le puits de Jacob. D'après une photographie du P. Henrik.

l'église la fontaine de Jacob avec très peu d'eau ; en avant du puits était un autel, et derrière l'autel la pierre sur laquelle Notre-Seigneur s'était assis. *Viaggio da Venetia al santo Sepolcro*, Venise, 1676, G, 3. Au temps où Boniface Stefani, de Raguse, était custode de Terre Sainte (1551-1565), les catholiques venaient dans cette église, alors ruinée jusqu'au sol, pour offrir, une fois dans l'année, au jour de la lecture de l'évangile de la Samaritaine, le saint sacrifice au Très-Haut, sur l'autel demeuré à l'orifice du puits. Id., *De perenni cultu Terræ Sanctæ*, édit. de Venise, 1878, p. 253-255. Au commencement du XVIIᵉ siècle, les chrétiens grecs de Naplouse venaient encore quelquefois dans l'année célébrer la liturgie à cet autel. Il était renfermé dans une petite chapelle semblable à une grotte; on y pénétrait avec peine par une ouverture étroite pratiquée dans la voûte. Cette ouverture était ordinairement fermée par de grosses pierres; les pèlerins les écartaient pour descendre dans *et voyage de la Terre Sainte*, Lyon, 1670, p. 95-96; Morisson (1697), *Relation historique*, l. II, c. X, Toul, 1704, p. 236-238. Henri Maundrell qui visita le puits de Jacob, le 24 mars 1697, en donne cette description : « A une petite demi-heure de *Naplosa*, nous trouvâmes le puits de *Jacob*. Il y avait une grande église sur ce puits, mais il n'en reste aujourd'hui que quelques fondements, le temps qui dévore tout, et les *Turcs* ayant détruit le reste, le puits est couvert aujourd'hui d'une vieille voûte de pierre. L'on y descend par un trou étroit, et l'on découvre l'embouchure du puits en levant une grande pierre plate qui est dessus. Il est creusé dans un rocher et contient environ 9 pieds de diamètre et 105 de profondeur. Nous y trouvâmes cinq pieds d'eau. Ce puits est justement au bout de la vallée de *Sichem*, qui s'ouvre en cet endroit en un grand champ, et qui fait apparemment partie de la terre que *Jacob* donna à son fils *Joseph*. » *Voyage d'Alep à Jérusalem*, Paris,

1706, p. 103-104. La description que donne du puits V. Guérin, après une exploration en 1870, nous le montre à peu près dans le même état. Parti du tombeau de Joseph, sept minutes après, l'illustre explorateur était arrivé au puits de Jacob : « Il est renfermé, dit-il, dans une petite crypte voûtée, ancienne chapelle tournée vers l'est et située elle-même à l'extrémité orientale d'une vieille église chrétienne, bâtie en forme de croix, dont les arasements seuls sont encore visibles maintenant. Quelques tronçons de colonnes en granit gris gisent sur l'emplacement occupé jadis par cette église... Pour parvenir au puits, il faut se laisser glisser par une ouverture ménagée dans la voûte de la petite chapelle obscure qui le contient... Je me suis convaincu qu'il fut non pas creusé dans le roc, comme beaucoup de voyageurs l'ont affirmé, mais bâti avec des pierres d'assez faibles dimensions et régulièrement agencées entre elles. Très étroit à son orifice supérieur, il s'élargit ensuite un peu, et sa profondeur actuelle est d'environ 24 mètres. Elle était autrefois beaucoup plus grande; car presque tous les pèlerins qui la visitent ont l'habitude d'y jeter des pierres pour savoir s'il contient encore de l'eau... Il est ordinairement à sec, la source qui lui fournissait de l'eau se trouvant probablement plusieurs mètres plus bas et obstruée par cet amas toujours plus grand de petites pierres. Néanmoins, à l'époque des grandes pluies, cette source se fait encore quelquefois jour à travers, et des voyageurs y ont signalé alors 3 ou 4 mètres d'eau. » *Samarie*, in-4°, Paris, 1874, t. I, p. 376-377.

II. ÉTAT ACTUEL. — Le puits de Jacob et les ruines de l'église ainsi abandonnés étaient considérés par les habitants de Balâṭah comme leur propriété; les moines grecs les ont acquis avec le terrain environnant, en 1885. Le tout a été entouré d'un mur solide et élevé. Une petite habitation construite dans cette enceinte est occupée par le moine chargé de la garde du sanctuaire. Des fouilles faites autour du puits ont découvert les restes des trois absides de l'église du XIIe siècle desquelles il y demeure une ou deux assises. La crypte dans laquelle se trouve l'ouverture du puits est sous l'abside du milieu (fig. 197). On y descend par deux escaliers parallèles s'ouvrant dans le sol de l'église immédiatement devant l'abside elle-même; chacun a neuf degrés, dont trois au delà de la porte étroite donnant entrée dans la crypte. Elle est voûtée et était éclairée par une petite fenêtre ouverte entre les deux portes; la brèche de la voûte par où on y pénétrait naguère a été fermée. Elle a été de nouveau disposée en chapelle (fig. 198). La partie la plus à l'est, moins large et dont le sol, pavé de grosses mosaïques blanches, est de 20 centimètres environ plus élevé, en forme le sanctuaire. Au fond, vers l'Orient, les Grecs ont élevé, à la place qu'occcupait, ce semble, l'ancien, un petit autel, sous la table duquel se voit un fragment de colonne qui est peut-être la pierre dont parle le P. Noé. Le puits est devant l'autel. Une margelle antique rectangulaire, de 1m15 de long et de 0m75 de large, percée d'une ouverture circulaire, marquée de stries profondes, creusées par la corde employée pour tirer l'eau, est posée à l'orifice pratiqué dans la voûte qui recouvre le puits. La profondeur, après le déblaiement, est de 25 mètres environ et sa largeur moyenne de 2 mètres et demi. L'eau, assure le gardien s'y main-



198. — Crypte renfermant le puits de Jacob. D'après une photographie du Père Henrik.

tient maintenant toute l'année, plus abondante cependant l'hiver. Deux tronçons de colonnes en marbre sont dressés sur les deux côtés de la chapelle. Le reste des ruines autour des absides du puits n'a pas encore été fouillé; on y voit émerger d'autres tronçons de colonnes dont deux ou trois en granit gris, d'un diamètre assez considérable, les mêmes sans doute auxquels font allusion les voyageurs.

L'état actuel correspond trop exactement aux descriptions anciennes pour que l'on ne reconnaisse pas les mêmes ruines, la même église, le même puits recherché et vénéré depuis les âges les plus reculés. La situation étant d'ailleurs celle indiquée par l'Évangile et la Bible, avec les autres garanties générales que nous donne l'histoire locale, l'identité du puits de Jacob paraît une des mieux établies parmi tous les monuments que l'on fait remonter aux temps bibliques. Les objections fondées sur la distance de Sichem à ce puits, sur l'existence d'autres fontaines entre la ville et le puits dont nous venons de parler ont été résolues de diverses manières : 1° il n'est pas certain que Sichem et Sichar soient une seule et même ville; 2° la position de l'ancienne Sichem devait être, probablement, beaucoup plus rapprochée du puits que ne l'est Naplouse; 3° la Samaritaine pouvait préférer l'eau du puits de Jacob à celle des autres fontaines, par un sentiment de dévotion que n'empêche pas une vie déréglée; 4° elle pouvait se trouver à la campagne et avoir le puits plus à sa portée qu'aucune autre fontaine — Outre les auteurs que nous venons de citer, on peut consulter encore entre autres : Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. III, p. 326-335; Mgr Mislin, *Les Saints Lieux*, in-8°, Paris, 1868, t. III, p. 323-330; R. Conder, *Tent Work in Palestine*, in-8°, Londres, 1878, t. I, p. 72-76; P. Séjourné, dans la *Revue biblique*, 1893, p. 242-244; 1895, p. 619-622; Fr. Liévin de Hamm, *Guide indicateur de la Terre Sainte*, Jérusalem, 1887, t. III, p. 30-37; *Survey of western Palestine, Memoirs*, Londres, 1881-1883, t. II, p. 172-185; *Palestine exploration fund, Quarterly statement*, Londres, 1873, p. 71; 1877, p. 72-75; 1879, p. 87-85; 1881, p. 195. L. HEIDET.

6. **JACOB BEN-ASCHER,** exégète juif du XIVe siècle, qui mourut à Tolède vers 1340. Il a laissé un commentaire sur le Pentateuque qui se rattache étroitement à celui de Nachmanide au point de vue cabalistique. Il a été édité pour la première fois à Zolkiew, in-4°, 1806, puis à Hanovre, in-4°, 1838. On a aussi de lui les *Parperaot 'al hat-tôrâh*, in-4°, Constantinople 1500, 1514; Venise, 1544, 1548; etc. Ses *Quatre ordres, 'Arbâ'âh turîm,* n'en sont guère qu'un extrait pratique, très souvent édité, sorte de code raisonné de la loi mosaïque et talmudique, si populaire qu'il a valu à son auteur le nom de *Ba'al hat-turîm,* « le maître des ordres. »

E. LEVESQUE.

7. **JACOB BEN CHAYIM.** Voir RABBINIQUES (BIBLES).

JACOBA (hébreu : *Ya'ăqôbâh;* Septante : Ἰωκαβά; *Codex Alexandrinus :* Ἰακαβά), chef de famille de la tribu de Siméon qui alla s'établir avec d'autres Siméonistes dans la vallée de Gador. Son nom ne diffère que par la terminaison de celui de Jacob. I Par., IV, 36. Voir GADOR, col. 34.

JACQUES (Ἰάκωβος), nom de deux apôtres. D'après un certain nombre d'exégètes, il faudrait admettre un troisième et même un quatrième Jacques, sinon davantage, c'est-à-dire un Jacques fils d'Alphée, différent de Jacques le Mineur, voir JACQUES 2, et un autre Jacques, d'ailleurs inconnu, qui aurait été le père de l'apôtre Jude. Luc., VI, 16; Act., I, 13. On lit dans ces deux passages Ἰούδαν Ἰακώβου; la plupart des interprètes sous-entendent ἀδελφόν, « frère de Jacques; » certains commentateurs, au contraire, sous-entendent à tort υἱόν, « fils de Jacques. » Ce Jacques père de Jude est tout à fait inconnu de la tradition. — Le nom de Ἰάκωβος est le même que celui de Ἰακώβ de l'Ancien Testament, voir JACOB 1, col. 1061; mais les Septante ont traité ce nom comme indéclinable, tandis que les écrivains du Nouveau Testament lui ont donné une terminaison grecque qui leur a permis de le décliner. Ils ont conservé d'ailleurs la forme Ἰακώβ, que l'usage avait adoptée pour le nom du fils d'Isaac et du père de saint Joseph. La Vulgate latine a fait de même : elle se sert de la forme *Jacob* pour les personnages de l'Ancien Testament, et de la forme *Jacobus* pour ceux du Nouveau. Nos noms français sont dérivés du latin, d'après cette règle générale que la syllabe tonique est toujours respectée, parce que c'est sur elle que la voix s'arrête, tandis que les syllabes qui la suivent sont abrégées. *Jacob* ayant l'accent tonique sur l'*ò* n'a subi aucun changement, mais *Jacobus* ayant l'accent sur *a* s'est contracté en Jacques.

1. **JACQUES (SAINT) LE MAJEUR,** fils de Zébédée, et frère de saint Jean l'Évangéliste, un des douze Apôtres; il est surnommé « le Majeur » pour le distinguer de son homonyme, le frère du Seigneur (fig. 199). — 1° L'Évangile, Matth. IV, 21, 22; Marc., I, 19, 20; Luc., V, 10, 11, nous fait connaître la première rencontre de Jacques avec Jésus. C'était sur les bords du lac de Génésareth où Jacques et Jean, son frère, étaient occupés à raccommoder leurs filets. Jésus les invita à le suivre, et aussitôt ils laissèrent leur père Zébédée dans la barque avec les mercenaires, pour obéir à son appel. On ne sait pas exactement à quelle époque eut lieu cet événement; on est porté à croire que ce fut au printemps ou dans l'été de l'an 27. — L'année suivante, probablement au printemps de l'an 28, Jacques fut appelé à l'apostolat avec les onze autres disciples. Matth., X, 2-4; Marc., III, 14; VI, 7; Luc., VI, 13-16; Act., I, 13. Dans la liste des apôtres de Marc, III, 16-19, Jacques occupe la seconde place, immédiatement après saint Pierre; au contraire dans les listes de Matthieu, de Luc et des Actes, il occupe le troisième rang. — Dans le collège des Douze, Jacques, ainsi que Pierre, André et Jean, paraît avoir été un apôtre privilégié. Voir APOTRES, t. I, col. 782-787. Il paraît en effet dans quatre circonstances solennelles : Pierre, Jacques et Jean assistent seuls à la résurrection de la fille de Jaïre, Marc., V, 37; Luc., VIII, 51; seuls ils sont admis à contempler la transfiguration de Jésus-Christ, Matth., XVII, 1-2; Marc., IX, 1; Luc., IX, 28, 29; seuls aussi ils sont témoins de son agonie, Matth., XXVI, 37; Marc., XIV, 33; ces trois mêmes apôtres avec André demandent au Sauveur l'explication de ses paroles sur la fin du monde



199. — Saint Jacques le Majeur. D'après Giov. Santi. Il tient comme emblème le bourdon du pèlerin. Voir Mrs. Jameson, *Sacred and Legendary Art*, 2e édit., in-8°, Londres, 1850, p. 140.

et sur son second avènement, Marc., XIII, 3-4. — Le Sauveur changea le nom de Jacques et de Jean et les appela *Boanerges,* ce qui signifie « fils du tonnerre », Marc., III, 17, par allusion sans doute à la vivacité et à l'impétuosité de leur caractère. Voir BOANERGÈS, t. I, col. 1821. Cf. *Die Evangelien des Markus und Lukas,* dans *Kritisch exegetischer Kommentar,* de H. A. W. Meyer, in-8°, Gœttingue, 1892, p. 55. Cette ardeur de caractère se manifesta surtout dans deux circonstances : la première fois ce fut durant le voyage de Jésus à Jérusalem. Luc., IX, 52-56. Les Samaritains ne voulurent pas le recevoir parce qu'il allait à Jérusalem; indignés de ce traitement Jacques et Jean demandèrent à Jésus la permission de faire descendre le feu du ciel sur les Samaritains pour les consumer; Jésus les reprit d'une telle proposition. La seconde fois, ce fut encore durant un voyage à Jérusalem, Marc., X, 35-40; Jacques et Jean demandent à Jésus de les faire asseoir l'un à sa droite et l'autre à sa gauche dans son royaume. Cf. aussi Matth., XX, 20-23. Selon l'usage juif, la droite et la gauche indiquaient les places d'honneur. Josèphe, *Ant. jud.*, VI, XI, 9. Le Sauveur refusa d'accéder à leur demande. — On ne sait plus rien de saint Jacques depuis le moment où il assista à l'agonie du Jardin des Olives, jusqu'après l'ascension. Lorsque le Sauveur fut monté au ciel, il se prépara par la prière avec les autres apôtres dans le cénacle à la descente du Saint-Esprit. Act., I, 13-14. Il fut le premier des Apôtres, qui versa, Act., XII, 2, son sang pour Jésus-Christ. S'étant rendu avec Pierre, à Jérusalem pour y célébrer la fête de Pâques, vers l'an 42, Hérode Agrippa I[er] s'empara de sa personne et le fit périr par le glaive. Act., XII, 2. Cf. Eusèbe *H. E.,* II, 1, 9, t. XX, 136, 157; III, 5, col. 221. V. ERMONI, *Les Églises de Palestine aux deux premiers siècles,* dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 2[e] année, 15 janvier 1901, p. 16.

2° *La tradition* a ajouté les détails suivants au martyre de saint Jacques. Clément d'Alexandrie, au VII[e] livre des *Hypotyposes,* dans Eusèbe, *H. E.,* II, 9, t. XX, col. 157, raconte que celui qui conduisait saint Jacques devant le tribunal, le voyant confesser si fermement la foi de Jésus-Christ, fut rempli d'émotion et confessa lui-même qu'il était chrétien. Pendant qu'on les conduisait tous deux au supplice, son compagnon pria saint Jacques de lui accorder le pardon; l'apôtre, après un moment de réflexion, lui dit : « La paix soit avec toi; » et il l'embrassa. Tous deux eurent alors la tête tranchée. Cette tradition, ainsi que le fait de la conversion du magicien Hermogène, a été acceptée par le Bréviaire romain, 25 juillet, 2[e] leçon du II[e] nocturne.

3° D'après des légendes plus récentes, saint Jacques le Majeur alla prêcher l'evangile en Espagne et retourna de là à Jérusalem où il subit le martyre. La première mention qu'on connaisse de cette prédication se trouve dans *De vita et obitu sanctorum utriusque Testamenti,* 71, attribué à saint Isidore de Séville, t. LXXXIII, col. 151. Une autre source légendaire fait transporter son corps à Iria, aujourd'hui El Padron, dans le nord-ouest de l'Espagne. Théodomir, évêque d'Iria (772), en fut le premier auteur. D'après lui, le corps de saint Jacques fut porté après son martyre à Joppé, et de là par mer à Iria où on le débarqua. On le conduisit alors à Liberum Donum, connu depuis sous le nom de Santiago ou saint Jacques de Compostelle. Compostelle est, selon les uns, une contraction de Jacomo Apostolo; selon les autres, de *Campus stellæ,* parce que ce fut une étoile miraculeuse qui révéla en 772 à l'évêque Théodomir le lieu où étaient ensevelies les reliques de l'apôtre. On commença vers 1082 à bâtir sur son tombeau une magnifique église qui devint cathédrale en 1112. C'est à cause de ces légendes que saint Jacques est devenu le patron de l'Espagne. Le pèlerinage de saint Jacques de Compostelle, en Galice, a été pendant des siècles le plus célèbre de la chrétienté après celui des Lieux Saints. Les critiques s'accordent néanmoins à rejeter les deux légendes espagnoles relatives à saint Jacques. Voir Baronius, *Martyrologium romanum,* 25 jul., Anvers, 1589, p. 325; *Acta sanctorum,* julii t. VI, 1729, p. 73-114; Tillemont, *Mémoires,* Bruxelles, 1706, t. I, p. 899; Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien,* Ratisbonne, 1862. V. ERMONI.

2. JACQUES (SAINT) LE MINEUR, fils de Marie, sœur de la sainte Vierge, et de Cléophas ou Alphée, Matth., XXVII, 56; Luc., XXIV, 10; Joa., XIX, 25; frère de Jude, Luc., VI, 16; Act., I, 13; Jud., I, et aussi frère (cousin) du Seigneur, Matth., XIII, 55; Marc., VI, 3, Gal., I, 19, et l'un des douze Apôtres. Matth., X, 3, Marc., III, 18; VI, 3; Luc., VI, 15; Act., I, 13; XII, 17; XV, 13; XXI, 18; I Cor., XV, 7; Gal., II, 9, 12 (fig. 200).

I. IDENTITÉ DE JACQUES FRÈRE DU SEIGNEUR ET DE JACQUES FILS D'ALPHÉE. — 1° Tout le monde reconnaît que Jacques fils de Zébédée (voir JACQUES 1, col. 1082) et Jacques fils d'Alphée sont deux personnes distinctes; mais un certain nombre de critiques veulent distinguer aussi Jacques fils d'Alphée de Jacques frère du Seigneur, contrairement à la tradition de l'Église latine. Cette identité a été reconnue par le concile de Trente, qui, *Sessio XIV, De Extrema Unctione,* c. I, can. 1, 3, déclare que Jacques, l'auteur de la première Épître catholique, et par conséquent le frère du Seigneur, est Jacques l'Apôtre, c'est-à-dire le fils d'Alphée. Elle s'appuie sur les raisons suivantes : — 1. Saint Paul, Gal., I, 19, affirme que Jacques, frère du Seigneur, était apôtre; il est donc le même que le fils d'Alphée. Ce passage est péremptoire et il est confirmé par les autres écrits du Nouveau Testament. — 2. Saint Luc, VI, 13-16, dans sa liste des Apôtres, ne mentionne que deux personnages du nom de Jacques : l'un qu'il appelle simplement Jacques, ℣. 14, et l'autre qu'il appelle fils d'Alphée, ℣. 15; le même saint Luc, après avoir mentionné dans les Actes, XII, 2, le martyre de Jacques, fils de Zébédée, identique à celui de Luc, VI, 14, de la liste des Apôtres, continue de parler dans les chapitres suivants de Jacques, évêque de Jérusalem, frère du Seigneur, qu'il identifie ainsi à celui de Luc, VI, 15, c'est-à-dire au fils d'Alphée. — 3. Jacques, frère du Seigneur, est représenté comme exerçant une grande autorité parmi les Apôtres, Act., XII, 17; XV, 13; XXI, 18; dans Gal., II, 9-12, il est même mentionné avant Céphas et Jean, avec lesquels il est une des colonnes de l'Église; or il ne pouvait occuper une telle place parmi les Apôtres que parce qu'il était apôtre lui-même. — 4. C'est ainsi que les anciens Pères ont compris ces passages du Nouveau Testament. Voir Papias d'Hiérapolis, dans Routh, *Reliquiæ sacræ,* Oxford, 1846, t. I, p. 16, 23, 43; Clément d'Alexandrie, *Hypot., VII,* dans Eusèbe, *H. E.,* II, 1, t. XX, col. 136; S. Jean Chrysostome, *In Gal., I, 19,* t. LXI, col. 632; S. Jérôme, *Adv. Helv., XIII,* t. XXIII, col. 195-196. Cf. Tillemont, *Mémoires,* 2[e] édit. in-4°, Paris, 1701, p. 365.

2° L'Église grecque fait aujourd'hui de Jacques le Mineur une personne différente de celle de Jacques fils d'Alphée, et célèbre leur fête à des jours distincts, le 23 et le 9 octobre. Nicétas Paphlagon, dans les Actes de Jacques d'Alphée, dit qu'il n'est pas le même que le frère du Seigneur, t. CV, col. 148; Métaphraste, dans la Vie de Jacques frère du Seigneur, ne fait aucune mention du fils d'Alphée. L'autorité de ces écrivains n'est pas considérable; celle de saint Épiphane qui soutient la même opinion, *Hær.,* LXXIX, 3, t. XLII, col. 744, n'a pas beaucoup plus de poids dans les matières de ce genre. Saint Grégoire de Nysse a embrassé la même opinion, *Orat.,* II, *De resur.,* XLVI, col. 648, mais c'est parce qu'il a confondu Marie de Cléophas avec la Sainte Vierge, et fait de Jacques un fils de saint Joseph. Cf. *Acta sanctorum,* 1680, maii t. I, p. 24-27.

Les savants modernes qui se prononcent pour la dis-

tinction des deux Jacques s'appuient surtout sur l'Écriture. — 1. Dans le Nouveau Testament, disent-ils, Jacques l'Apôtre est toujours appelé fils d'Alphée, tandis que Jacques, frère du Seigneur, est dit fils de Clopas ou Cléophas; or, d'après eux, Alphée et Clopas sont deux personnages distincts. Il n'est nullement certain qu'Alphée et Cléophas soient deux personnes différentes. Voir Alphée 2, t. i, col. 418, et Cléophas, t. ii, col. 807. La question serait tranchée si le même écrivain distinguait Alphée et Cléophas, mais il n'en est pas ainsi. Les trois synoptiques qui nomment Alphée, Matth., x, 3; Marc., iii, 18; Luc., vi, 15; Act., i, 13, ne nomment jamais de personnage appelé Cléophas, et saint Jean, qui nomme Cléophas, xix, 25, ne parle jamais d'Alphée, et ne nous donne d'ailleurs nulle part aucun catalogue des Apôtres. Il est impossible de prouver rigoureusement qu'Alphée et Cléophas sont distincts; si, à cause de la différence des noms, on ne peut pas affirmer leur identité, on ne peut pas non plus établir leur dualité, qui est en contradiction avec la tradition la plus commune. — 2. D'après Joa., vii, 5, les frères de Jésus, ajoute-t-on, ne croyaient pas à sa mission; au contraire, Joa., vi, 69, 70, les disciples de Jésus, par la bouche de saint Pierre, affirment leur foi dans sa divinité et sa mission; il est donc impossible d'identifier Jacques frère du Seigneur, incroyant, avec Jacques l'Apôtre, croyant. — Lorsque saint Jean dit que les frères du Sauveur ne croyaient pas en lui, il s'exprime d'une manière générale et non mathématique. On ne peut pas conclure de là qu'aucun de ses frères ne croyait en lui. — 3. D'autres textes qu'on allègue, tels que Joa., ii, 22, et Act., i, 14, etc., ne prouvent rien en faveur de la distinction.



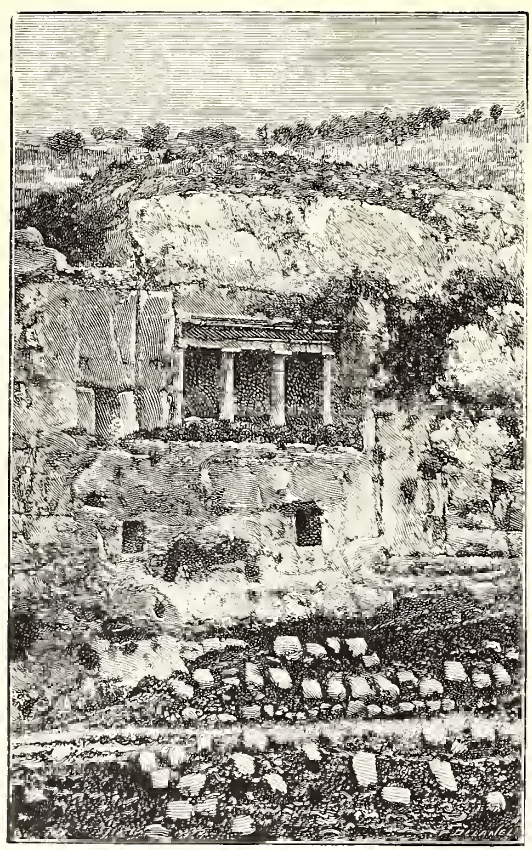
200. — Saint Jacques le Mineur. D'après L. van Leyden. Il tient dans la main le bâton du foulon, instrument de son martyre. Voir Mrs. Jameson, *Sacred and Legendary Art*, p. 150.

II. Vie de saint Jacques. — 1° Jacques est appelé dans saint Marc. xv, 40, μικρός, le « Mineur »; on le distingue ainsi de l'autre Jacques surnommé le « Majeur ». Il reçut ce surnom, soit à cause de sa petite taille, soit à cause de sa jeunesse relative; certains pensent même, ce qui est moins probable, qu'il se le donna lui-même par modestie. Il fut appelé à l'apostolat, vraisemblablement au printemps de l'an 26, avec son frère Jude; ce dernier n'est même désigné qu'en rapport avec son frère : Ἰούδαν Ἰακώβου. Luc., vi, 16. Après ces indications sommaires, le Nouveau Testament ne nous parle plus de saint Jacques qu'après la résurrection de Notre-Seigneur. Jésus-Christ lui apparut après sa résurrection, I Cor., xv, 7; la tradition est d'accord pour voir dans ce Jacques le frère du Seigneur et non le fils de Zébédée. Notre-Seigneur lui apparut probablement pour l'instruire, comme les autres Apôtres, des choses du royaume de Dieu. Act., i, 3. Nous trouvons dans la suite Jacques et les autres Apôtres, avec Marie à Jérusalem, attendant, dans la foi et la prière, les dons du Saint-Esprit. Act., i, 13-14. On le perd de vue à peu près pendant dix ans. Trois ans après sa conversion, saint Paul se rendit à Jérusalem; Barnabé l'introduisit chez Pierre et Jacques. Act., ix, 27; Gal., i, 18, 19. C'est probablement à cette époque qu'il fut élu évêque de Jérusalem. Lorsque saint Pierre fut délivré de sa prison, il en avertit Jacques et les frères. Act. xii, 17. Il se prononça dans la question des observances légales que lui avaient soumise, ainsi qu'à Pierre, Paul et Barnabé. Act., xv, 13-21. Nous avons déjà vu que saint Paul le nomme une des colonnes de l'Église. Gal., ii, 9. Certains fidèles, venant de la part de Jacques, rendirent hésitante la conduite de Pierre touchant les rites judaïques. Gal., ii, 12. Enfin, sans que l'on puisse préciser la date, Paul rendit visite à Jacques, chez lequel se réunirent tous les anciens [les presbytres]. Act., xxi, 18.

2° Jacques fut le premier évêque de Jérusalem. Eusèbe *H. E.*, ii, 1, t. xx, col. 136 (d'après les anciens : ἱστοροῦσι); 23, col. 196; iii, 5, col. 221; 7, col. 236; 22, col. 256; iv, 5, col. 309; vii, 19, col. 681; S. Épiphane, *Hær.*, xxix, 3, t. xli, col. 393. — Certains auteurs ont soutenu qu'il avait été établi évêque de Jérusalem par Notre-Seigneur lui-même; ainsi S. Épiphane, *Hær.*, lxxviii, 7, t. xlii, col. 709; S. Jean Chrysostome, d'après une tradition (λέγεται). *Hom. xxxviii, in I Cor.*, 4, t. lxi, col. 326, qui paraît provenir des *Récognitions clémentines*, i, 43, t. i, col. 1232. — Saint Jérôme nous affirme au contraire qu'il fut établi évêque de Jérusalem par les Apôtres, *De vir. illustr.*, ii, t. xxiii, col. 609. Eusèbe a deux versions : dans un endroit, il nous dit qu'il fut établi évêque par les Apôtres, *H. E.*, ii, 23, t. xx, col. 196; dans un autre passage, il dit qu'il fut établi évêque et par le Sauveur et par les Apôtres, *H.E.*, vii, 19, col. 681; c'est aussi le sentiment de l'auteur des *Constitutions apostoliques*, viii, 35, t. i, col. 1137. Cf. aussi Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H.E.*, t. xx, col. 136. — Les historiens lui conservent son titre de « frère du Seigneur », Eusèbe, *H. E.*, i, 12, t. xx, col. 120 (d'après la tradition); ii, 1, col. 133; 23. col. 197 (d'après Hégésippe); iii, 7, col. 236; 22. col. 256; iv, 5, col. 309; il est aussi surnommé le « juste » à cause de ses grandes vertus, Eusèbe, *H.E*, ii, 1, t. xx, col. 136; iv, 22, col. 380 (d'après Hégésippe), qui lui gagnèrent même l'estime des Juifs. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, ix, 1. Après avoir gouverné saintement son Église pendant trente ans au dire de saint Jérôme, *De vir. illustr.*, ii, t. xxiii, col. 613, il couronna sa vie par le martyre en 62, la huitième année du règne de Néron.

III. Traditions sur saint Jacques. — Hégésippe, dans son *Histoire ecclésiastique*, rapporte les traditions suivantes : Jacques fut sanctifié dès le sein de sa mère; il ne but jamais ni vin ni cervoise; il s'abstint de manger la chair des animaux; le rasoir ne passa jamais sur sa tête; il ne s'oignait jamais d'huile, et ne prenait jamais de bains; ses vêtements étaient de lin; il se rendait souvent au temple pour y prier pour les péchés du peuple; à force de se tenir à genoux, ses genoux étaient devenus aussi durs que la peau d'un chameau; à cause de ses éminentes vertus il fut surnommé le « Juste » et « Oblias », qui signifie « secours du peuple » et « justice. » Après avoir décrit son genre de vie, Hégésippe donne les détails de son martyre. D'après son récit à la fois simple et dramatique, où sous des détails apocryphes on peut cependant découvrir un fonds de vérité historique, Jacques, en face de toutes les menaces des Juifs, resta ferme et inébranlable dans sa foi; et à toutes les interrogations il répondit courageusement en déclarant que Jésus est le Fils du Dieu vivant. Les scribes et les pharisiens, furieux d'une attitude si ferme et si digne, le précipitèrent du haut du pinacle du temple où ils l'avaient engagé à monter afin que sa voix fût entendue de tout le peuple; ils attendaient de sa part un acte de faiblesse; ils furent profondément déçus; bien plus ils craignirent que le peuple ne se rendît à ses exhortations

et n'embrassât la foi à la divinité de Jésus. Comme il ne mourut pas de sa chute, ils voulurent l'achever à coups de pierres. Pendant qu'on le lapidait, le juste à genoux répétait les paroles du divin Maître sur la croix : « Je vous prie, Seigneur, Dieu Père, pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font. » Sur ces entrefaites, un des fils de Réchab, fils des Réchabites dont parle le prophète Jérémie, s'écria : « Cessez; que faites-vous? Le Juste prie pour vous. » Enfin comme la lapidation n'était pas un moyen assez expéditif aux yeux des persécuteurs, un foulon l'acheva à coups de bâton. Cf. Eusèbe, *H. E.*, II, 23, t. XX, col. 197-204; V. Ermoni, *Les*



201. — Tombeau dit de saint Jacques dans la vallée de Josaphat. D'après une photographie.

Églises de Palestine aux deux premiers siècles, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, janvier 1901, p. 17-18. Le même Hégésippe rapporte, col. 201, que Jacques fut enterré dans le lieu même de son martyre, et qu'on voyait encore son tombeau près du temple. Au témoignage d'Eusèbe, on conservait religieusement sa chaire. *H. E.*, VII, 19, t. XX, col. 681; 32, col. 733. — D'autres données, qui paraissent avoir un caractère légendaire, se greffèrent sur la tradition relative à Jacques; on dit qu'il était marié, peut-être à cause de I Cor., IX, 5: c'était un rigide ascète, un nazaréen vivant continuellement dans le temple, comme Anne la prophétesse. Cf. Routh, *Reliquiæ sacræ*, Oxford, 1846, t. I, p. 228; Stanley, *Apostolical age*, Oxford, 1847. p. 319. — L'historien Josèphe varie un peu les détails de son martyre; ce qu'il y a de plus intéressant, c'est que le grand-prêtre Ananias fit comparaître Jacques et quelques autres devant le sanhédrin, et, les ayant accusés de violer la loi, les livra pour être lapidés. *Ant. jud.*, XX, IX, 1. — Saint Épiphane mentionne d'autres circonstances. Sur la foi d'Eusèbe et de Clément, il nous apprend, *Hær.*, XXIX, 4, t. XLI, col. 396, que Jacques portait sur la tête de πέταλον ou lame d'or du grand-prêtre, Lev., VIII, 9; il doit probablement confondre avec ce que Polycrate, évêque de Smyrne, dit de l'apôtre saint Jean. Eusèbe, *H. E.*, V, 24, t. XX, col. 493. Il serait mort à l'âge de 96 ans, et aurait gardé la virginité perpétuelle. *Hær.*, LXXVIII, 13, t. XLII, col. 720. — Enfin si l'on en croit Grégoire de Tours, il aurait été enterré sur le mont des Oliviers dans un tombeau où il avait déjà fait enterrer Zacharie, père de Jean-Baptiste, et le saint vieillard Siméon. *De glor. mart.*, I, 27, t. LXXI, col. 727, 728. Un des tombeaux de la vallée de Josaphat porte le nom de saint Jacques le Mineur (fig. 201). Il est situé vis-à-vis de l'angle sud-est de l'esplanade du Temple de Jérusalem. C'est une excavation taillée dans le roc et comprenant plusieurs salles et des galeries. D'après la tradition locale, Jacques, frère du Seigneur, s'y serait réfugié pendant la Passion et y aurait eté enterré après son martyre.

V. Ermoni.

3. JACQUES (ÉPITRE DE SAINT), la première des Épîtres catholiques. Voir Catholiques (Épitres), t. II, col. 350.

I. Destinataires. — L'Épître porte la suscription : « aux douze tribus qui sont dans la dispersion, » ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ. Jac., I, 1. Les destinataires sont aussi les frères de l'auteur. Jac., I, 2. Quels sont-ils? On a proposé trois opinions, dont deux, les extrêmes, sont fausses : — *1re opinion.* — Quelques exégètes, entre autres Lardner, Macknight, Theile, Credner, Hug, pensent que l'Épître s'adresse à tous les Juifs sans distinction. Cette opinion n'est pas probable. — 1. Elle est écartée par la condition même des destinataires : ils sont les frères de l'auteur, Jac., I, 2, 19, etc.; ils ont été engendrés avec lui par la parole de vérité; ℣. 18; ils reçoivent le verbe qui peut sauver leurs âmes; ℣. 21; ils portent « un bon nom », καλὸν ὄνομα, qui est invoqué sur eux, c'est-à-dire le nom de Jésus-Christ, II, 7; tout cela ne peut convenir qu'à des chrétiens. — 2. Jac., II, 1, montre qu'ils ont la foi en Jésus-Christ, qu'ils pratiquent cette foi sans acception de personnes, c'est-à-dire sans respect humain; cela ne convient non plus qu'à des chrétiens. — 3. Jac., V, 7, les exhorte à pratiquer la patience jusqu'à l'avènement du Seigneur; ce langage ne peut s'adresser qu'à des chrétiens. — Les partisans de cette opinion opposent trois arguments : 1. Au commencement de l'Épître, disent-ils, il y a une salutation générale; à la fin, il n'y a pas de bénédiction chrétienne, ce qui prouve qu'elle ne s'adresse pas exclusivement à des chrétiens. — En parlant ainsi, ils ne prennent pas garde que la salutation générale du commencement : « aux douze tribus, » est restreinte par les divers correctifs dont nous venons de parler; et quant au manque de bénédiction à la fin, ce n'est pas un indice suffisant. — 2. Le chapitre III convient, assure-t-on, à tout le monde : aux Juifs aussi bien qu'aux judéo-chrétiens. — Sans doute, mais c'est parce que : *a)* il est des exhortations générales qui s'adressent à tout le monde et qui conviennent à toutes les situations; *b)* certains indices de ce chapitre montrent que l'auteur parle à des judéo-chrétiens; ainsi : III, 1. fait évidemment allusion aux paroles de Jésus; Matth., XXIII, 8; III, 9, emploie un terme foncièrement chrétien : « Patrem. » — 3. Jac., IV, 1-10, prétend-on, vise les intrigues des Juifs, et particulièrement des zélotes. — Ce passage convient à tout le monde, car les discordes, dont il y est question, sont celles qui proviennent de nos passions et de nos mauvaises inclinations, Jac., IV, 1.

2e opinion. — Köster, Kern et de Wette ont prétendu que le titre I, 1, « aux douze tribus, est purement symbolique; au sens littéral il indiquerait les ethno-chrétiens, vivant en dehors de la Palestine et formant le

« véritable Israël de Dieu », selon Gal., VI, 16. L'Épître serait donc adressée aux ethno-chrétiens; cf. V. Soden, dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie,* 1884, p. 177. — Cette opinion n'est pas non plus soutenable : — 1. La suscription, I, 1, « aux douze tribus » ne supporte pas une telle interprétation; elle doit être prise dans son sens naturel et obvie, comme dans Act., XXVI, 7. — 2. Le ton et la terminologie de l'Épître portent des marques juives; on emploie le mot « synagogue » pour désigner le lieu de réunion des chrétiens, Jac., II, 2; la loi est une autorité suprême, Jac., II, 8, 10, 12; IV, 11; l'infidélité est désignée par le terme d' « adultère », Jac., IV, 4; l'obligation de s'occuper des orphelins et des veuves, Jac., I, 27, se rapporte naturellement aux prescriptions de la loi mosaïque. — 3. La doctrine est opposée à cette interprétation; les erreurs réfutées dans l'Épître paraissent se rapporter en grande partie au formalisme pharisaïque.

3e opinion. — C'est la vraie : l'Épître s'adresse directement aux Juifs convertis. Cette opinion, vraie dans sa teneur générale, est cependant susceptible de modifications accidentelles : « Néanmoins il (saint Jacques(n'exclut pas les Gentils; mais à l'exemple de Notre-Seigneur, Matth., XIX, 28, et de saint Jean, Apoc., VII, 4, il considère les douze tribus comme la tige d'où le peuple chrétien doit sortir, et la postérité spirituelle d'Abraham se compose à ses yeux de tous les vrais croyants. Rom., IV, 11-12. Ces amis de Dieu, ces citoyens de la sainte Jérusalem sont dispersés en tous lieux et exilés ici-bas parmi les pécheurs, comme les Juifs l'ont été, au temps de la captivité, dans l'empire de Babylone. » Bacuez, *Manuel biblique*, 10e édit., t. IV, Paris, 1900, p. 583-584. — On peut aussi admettre avec certains auteurs, en s'appuyant sur Act., VIII, 1, que la διασπορά embrasse aussi les Juifs de la Palestine dont Jérusalem était le centre. — Cependant on serait mal fondé à restreindre l'Épître aux Juifs de la Syrie, quoiqu'elle ait été insérée immédiatement dans la Peschito destinée aux chrétiens de langue araméenne, et que Josèphe affirme que la plupart des Juifs de la dispersion se trouvaient en Syrie. *Bell. jud.,* VII, III, 3.

II. Occasion et but. — 1° *L'occasion* de l'Épître paraît avoir été les enseignements antichrétiens de certains docteurs simonites ou nicolaïtes. Ces docteurs que Jacques regarde comme des hommes présomptueux, Jac., III, 1, et qui abondaient en paroles, Jac., III, 5-18, enseignaient que la foi sans les bonnes œuvres suffit au salut. Il semble même que, pour légitimer leur doctrine, ils s'appuyaient sur certains passages des Épîtres de saint Paul, ce que nous verrons plus loin. Cf. S. Augustin, *De grat. et lib. arbit.,* VII, 18, t. XLIV, col. 892. Averti du danger que faisaient courir ces fausses doctrines, saint Jacques écrivit cette Épître pour enrayer le mal. Il y était d'autant plus obligé que, en qualité d'évêque de Jérusalem, et juif de naissance et d'éducation, il inspirait la plus grande confiance aux judéo-chrétiens. — 2° *L'objet* de l'Épître répond très bien au but que l'auteur se proposa. On voit en effet qu'il insiste tout particulièrement sur les points qui faisaient l'objet des enseignements des faux docteurs. Sans doute saint Jacques touche plusieurs points de morale : vanité des richesses, I, 9-11; II, 1-7; IV, 4, 13-16; V, 1-6; nécessité de la patience, I, 2-4, 12; V, 7-11; mais on sent que dans sa pensée ce ne sont là que des objets secondaires. L'objet principal, celui auquel il revient le plus souvent, c'est qu'il est impossible de se sauver sans les bonnes œuvres, II, 14-26; IV, 17; qu'il faut veiller sur ses paroles, III, 2-12; ne pas faire ostentation de vaine science, ni s'arroger la charge de docteur, III, 1, 13, 14; mais remplir exactement les devoirs de la justice et de la charité, IV, 1, 2, 4, 11; V, 1-9, etc. L'objet de l'Épître est donc une thèse dogmatique.

III. Date. — Il n'est pas facile de déterminer avec précision la date de la composition de l'Épître. Les opinions des exégètes sur ce point sont très diverses; pour les uns, elle a été écrite vers 45, peu de temps avant le concile de Jérusalem. Cf. Kitto, *Cyclopædia of biblical literature,* in-8°, Édimbourg, 1870, t. II, p. 462. Hilgenfeld la place entre 81 et 96, à cause de Jac., II, 6-7; V, 6; Davidson, vers l'an 90. D'après Baur, elle fut écrite au IIe siècle, à cause de sa ressemblance avec l'Épître de Clément de Rome et le Pasteur d'Hermas. Holtzmann établit l'ordre suivant : Épître de Clément de Rome, Épître de Jacques, Pasteur d'Hermas. Pfleiderer la place même après le Pasteur d'Hermas. Cf. Davidson, *An introduction to the study of the New Testament,* in-8°, 3e édit., Londres, 1894, t. I, p. 288; Ad. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament,* in-8°, Fribourg et Leipzig, 1894, p. 142, 143. — D'autres exégètes admettent une date plus plausible, et la placent vers l'an 60, quelque temps avant le martyre de saint Jacques et la destruction de Jérusalem; telle est l'opinion de Michaelis, Pearson, Mill, Guericke, Burton, Macknight, Bleek. Cf. Kitto, *Cyclopædia,* t. II, p. 461. C'est le sentiment le plus probable. On ne peut en fixer la date précise avec certitude, mais l'Épître a dû être écrite entre l'an 60 et l'an 66.

1° Il ne paraît pas possible qu'elle soit antérieure à l'an 60 : car — 1. avant cette date le christianisme ne devait pas avoir atteint le degré de diffusion qu'elle suppose. — 2. Jac., II, 2-4, accuse un grand amour pour la distinction des places dans les réunions des fidèles, une certaine ambition pour la prééminence, une sensible déférence pour les riches et de la négligence pour les pauvres. Cela prouve naturellement qu'il s'était glissé dans la communauté chrétienne des abus et même du relâchement. De tels abus eussent été impossibles aux environs de la Pentecôte, alors que les chrétiens étaient dans toute leur ferveur primitive et ne faisaient aucune distinction entre les riches et les pauvres, ni même à l'époque où saint Paul prêchait l'égalité absolue de toutes les conditions devant Dieu. — 3. L'Épître suppose que saint Paul avait déjà écrit des lettres; elle dépend, dans une certaine mesure, des Épîtres pauliniennes. Cette dépendance est double : *a*) quant à l'*interprétation;* ce que l'auteur dit sur la nécessité des bonnes œuvres, Jac., II, 14, 18, 24-26, paraît motivé par les fausses interprétations données à Rom., IV, 3; Gal., III, 22. Cette fausse interprétation de certains passages de saint Paul laisse supposer que le grand apôtre n'était pas en ce moment en Asie Mineure, autrement on ne se serait pas permis de dénaturer son enseignement; *b*) quant aux *idées* et aux *mots;* cette dépendance est très sensible comme le montre le tableau ci-dessous :

Épître de saint Jacques.	*Épîtres de saint Paul.*
I, 3 : ὑπομονὴν κατεργάζεται, δοκιμίον.	Rom., V, 3-4; δοκιμή pour δοκιμίον.
I, 4 : ὁλόκληροι	I Thess., V, 23.
I, 16 : μὴ πλανᾶσθε. . . .	I Cor., VI, 9; XV, 33; Gal., VI, 7.
I, 22 : παραλογίζεσται . . .	Col., II, 4.
I, 22, 23 : ποιητὴς λόγου, ἀκροατὴς λόγου	Rom., II, 13; νόμου pour λόγου.
I, 26 : νόμον... τῆς ἐλευθερίας.	Idée familière à saint Paul.
II, 8 : νόμον τελεῖν.	Rom., II, 27.
II, 9 : παραβάται	Gal., II, 18.
II, 11 : παραβάτης νόμου. .	Rom., II, 25, 27.
II, 18 : ἀλλ' ἐρεῖ τις. . . .	I Cor., XV, 35.
III, 6; IV, 1 : μέλη.	Fréquent dans Rom. et Cor., Rom., VI, 23, 19; XII, 4; I Cor., VI, 15; XII, 12; etc.
III, 18 : καρπὸς δικαιοσύνης.	Phil., I, 11.
IV, 1 : ἐν τοῖς μελεσὶ, ἀντιστρατευομένον, στρατευομένων	Rom., VII, 23.

Or ces Épîtres de saint Paul, dont dépend celle de Jacques, ont été écrites entre 52 et 62. — 4. L'Épître a aussi d'évidentes attaches avec I Pet. (E. Vowinckl, *Die Grundgedanken des Jakobusbriefes*, in-8°, Gütersloh, 1899), et dès lors il y a entre les deux un lien de dépendance. Le tableau suivant montre ces diverses ressemblances :

a) Verbales.

Épître de saint Jacques.	*I Pet.*
I, 1 : διασπορά (appliqué aux chrétiens).	I, 1.
I, 2 : πειρασμοί... ποικίλοι .	I, 6.
I, 3 : τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως.	I, 7.
I, 18; V, 19 : ἀλήθεια (indiquant le christianisme).	I, 22.
I, 21 : ῥυπαρία (souillure) .	III, 21 : ῥύπος.
I, 21; III, 13 : πραΰτης. . .	III, 16.
I, 27 : ἀμίαντος.	I, 4.
I, 27 : ἄσπιλος	I, 19.
III, 13 : καλὴ ἀναστροφή. .	III, 2 : ἁγνη; 16 : ἀγαθὴ ἀναστροφή.
IV, 7 : διάβολος.	V, 8 (mot inconnu à saint Paul).
IV, 8 : ἁγνίζειν καρδίας. . .	I, 22; ψυχάς à la place de καρδίας.
IV, 11 : καταλαλεῖν.	II, 12; III, 16.
V, 8 : ἤγγικεν.	IV, 7.

b) Dans les idées.

I, 3 : Les tentations et les afflictions sont une épreuve pour la foi.	I, 7.
I, 18 : La parole de vérité, moyen de régénération.	I, 23.
III, 13 : Importance d'une bonne conversation.	II, 12.
IV, 1 : Les passions nous font la guerre.	II, 11.

c) Dans les citations.

Jac., I, 10, 11; I Pet., I, 24, citent Is., XL, 6-8.
Jac., IV, 6; I Pet., V, 5, citent Prov., III, 34.
Jac., V, 20b; I Pet., IV, 8, citent Prov., X, 12.

Il existe donc une dépendance entre les deux Épîtres. Il est vrai que Davidson, *Introduction*, t. I, p. 286, fait dépendre Pierre de Jacques; mais la plupart sont d'un avis contraire. La première Épître de saint Pierre étant au plus tôt de 60 ou 61, il est impossible de faire remonter l'Épître de Jacques au delà de l'an 60. — On objecte contre cette solution que la situation des judéo-chrétiens auxquels l'Épître est adressée n'est pas celle des environs de l'an 60. On n'y fait aucune allusion aux discussions sur la valeur et la durée de la circoncision, l'autorité et la signification des lois rituelles, ni aux conditions dans lesquelles les Gentils convertis doivent être admis dans l'Église; ces questions furent agitées au concile de Jérusalem. L'Épître, qui n'en fait aucune mention, a dû donc être écrite, semble-t-il, antérieurement à ces discussions, avant que la prédication de saint Paul au milieu des Gentils eût appelé l'attention sur ces questions; elle date donc probablement de l'an 45. Cf. Kitto, *Cyclopædia*, t. II, p. 461, 462. — Cette difficulté est sérieuse; mais elle n'est pas concluante : *a)* le caractère de l'Épître s'opposait à ce que l'auteur s'occupât de telles questions; au point de vue doctrinal, l'Épître, comme nous l'avons vu, porte uniquement sur la nécessité des bonnes œuvres; pour le reste, c'est une exhortation morale; *b)* les destinataires sont des judéo-chrétiens; or les questions en litige concernaient uniquement les ethno-chrétiens; la différence des lecteurs rendait donc oiseux ce genre de discussions.

2° L'Épître n'a pu être écrite après l'an 70, époque de la destruction de Jérusalem. En effet : — 1. Rien n'y ressent l'agitation de cette époque : pas un mot de la révolte ni des horreurs du siège. — 2. Saint Jacques mourut en l'an 62; s'il est vraiment l'auteur de l'Épître, comme nous le prouverons plus loin, on ne peut pas placer la date de la composition après l'an 62. — 3. Jac., V, 1, paraît présager de grandes catastrophes; peut-être avait-il en vue le siège et la destruction de Jérusalem, qu'il entrevoyait par l'esprit prophétique. — 4. La formule du serment, Jac., V, 12, est empruntée évidemment à Matth., V, 34-37; or, dans cette dernière formule, l'incise « ni par Jérusalem » suppose la ville encore existante. — 5. Enfin l'Épître fut écrite de Jérusalem, comme nous le montrerons bientôt; saint Jacques en était évêque et la ville était encore debout. — Ceux qui assignent une date postérieure à notre Épître s'appuient : 1. sur les ressemblances qu'elle offre avec l'Épître aux Hébreux : l'une et l'autre citent l'exemple de Rahab, Jac., II, 25, et Heb., XI, 31; l'obéissance d'Abraham, Jac., II, 21, et Heb., XI, 17; elles parlent de la foi morte, Jac., II, 26, et des œuvres mortes, Heb., VI, 1; du fruit de la justice semé dans la paix, Jac., III, 18, et du paisible fruit de la justice, Heb., XII, 11. Cf. Davidson, *Introduct.*, t. I, p. 296. On en conclut que l'Épître de Jacques a fait des emprunts à l'Épître aux Hébreux, et, comme on suppose que cette dernière est de date tardive, on conclut que la première l'est aussi. — Mais ces hypothèses et ces conclusions ne sont pas fondées. Saint Jacques a pu emprunter directement les deux premiers exemples à l'Ancien Testament, Jac., II, 25, et Jos., II, 4; Jac., II, 21, et Gen., XXII, 9-10; quant aux œuvres mortes et au fruit de justice, c'étaient des idées communes et courantes dans la primitive Église. — D'ailleurs dans le cas même où l'on admettrait une dépendance entre les deux écrits, rien ne prouve que ce soit saint Jacques qui a emprunté à l'Épître aux Hébreux et non le contraire. — Enfin, alors même qu'il serait vrai que l'Épître de Jacques dépendît de l'Épître aux Hébreux, notre opinion n'en subsisterait pas moins puisque l'Épître aux Hébreux a été écrite entre 63-66 (col. 523). — 2. On a également prétendu, pour assigner une date tardive à l'Épître de Jacques, qu'elle contient des allusions à l'Apocalypse. Jac., I, 12, et Apoc., II, 10; Jac., II, 5, et Apoc., II, 9. — Le premier exemple, Jac., I, 12, semble plutôt être une allusion à Job, V, 17; les deux autres exemples sont trop vagues pour qu'on puisse y voir des allusions. — D'ailleurs, s'il y avait de vraies allusions, ce serait l'Apocalypse, composée sous Domitien, qui les aurait empruntées à l'Épître de Jacques. — 3. On a recours à des arguments plus futiles encore pour assigner à cette lettre une date plus récente. Elle ne respire nullement, dit-on, les temps apostoliques; — le Christ y est à peine mentionné, et y est uniquement représenté comme le Juge du monde; son rôle de Messie disparaît complètement; — la foi est tantôt une science, Jac., II, 14, tantôt une persévérance, Jac., I, 6; — l'auteur parle de la loi dans le style du IIe siècle, avec de l'enthousiasme pour la loi nouvelle; — la religiosité a perdu tous les traits des temps primitifs; elle n'est plus qu'une confiance en la bonté de Dieu, qui se traduit par la prière, et ne perd jamais l'espérance; d'un autre côté l'accomplissement des commandements de Dieu, et l'exercice de la pure piété. Jac., I, 27; cf., Jülicher, *Einleitung*, p. 143. — Tous ces détails de critique interne ou portent à faux ou n'ont pas d'importance. Le Christ y est à peine mentionné? Mais l'auteur se proclame son serviteur, I, 1; il indique à ses lecteurs quelle est la foi qu'ils doivent avoir en Jésus-Christ, II, 1. — Où voit-on que la manière dont l'auteur parle de la loi soit celle du IIe siècle? Il n'y a aucune opposition dans la manière de concevoir la foi et d'en parler; I, 6, l'auteur recommande la fermeté de la foi; II, 14, l'auteur prouve que la foi sans les œuvres est une foi morte, inefficace; s'il parle spécialement de la confiance en Dieu, c'est que son but le réclamait; nous avons déjà dit que l'Épître contient, outre sa thèse doctrinale,

une exhortation morale. Il faut donc placer la composition de l'Épître dans l'intervalle de l'an 60 à l'an 62.

IV. Lieu de composition. — Des indices internes montrent que l'auteur vivait dans les environs de Jérusalem en Palestine. Le pays de l'auteur n'était pas loin de la mer, Jac., I, 6; III, 4; ce pays était riche en certains produits : figues, vin, huile, Jac., III, 12; V, 14; il était exposé à la sécheresse, et les récoltes étaient souvent compromises par le manque de pluie, Jac., V, 17, 18; il était ravagé par des vents brûlants, Jac., I, 11; les pluies étaient tantôt hâtives, tantôt tardives. Jac., V, 7. Tous ces traits conviennent parfaitement à la Palestine. — Le lieu dut être Jérusalem même : l'auteur de l'Épître, Jacques le Mineur, était attaché à Jérusalem par bien des liens, et probablement il ne s'en éloigna jamais. Cf. Act., XV, 13; XXI, 18-23; Gal., I, 19. De plus, seul l'évêque de Jésusalem, de la ville sainte, pouvait adresser une lettre circulaire aux judéo-chrétiens de la dispersion, car Jérusalem était le centre de ces fidèles, le lieu vers lequel se tournaient toujours leurs pensées et leur souvenir.

V. Authenticité. — *I. Preuve de l'authenticité.* — L'Épître est de saint Jacques le Mineur : 1° L'en-tête porte, I, 1 : « Jacques serviteur de Dieu. » C'est donc un personnage du nom de Jacques qui a écrit l'Épître. On ne peut faire sur lui que trois hypothèses : ou bien c'est Jacques fils de Zébédée, ou un autre Jacques inconnu, selon l'opinion de Luther, ou enfin Jacques le Mineur. Or ce n'est pas Jacques fils de Zébédée, lequel fut mis à mort 7 ans après le martyre de saint Étienne, c'est-à-dire vers 43 (cf. Act., XII, 2; Eusèbe, *H. E.*, III, 5, t. XX, col. 221), époque où l'Épître n'était pas encore écrite; — l'hypothèse d'un autre Jacques inconnu est inadmissible, jamais un personnage du nom de Jacques, sans notoriété, n'eût réussi à faire accepter son Épître par les fidèles, et n'eût parlé avec tant d'autorité. Reste donc Jacques le Mineur. — 2° Le concile de Trente, dans deux endroits, attribue l'Épître à Jacques l'Apôtre, sess. XIV, *De Extrema Unctione*, can. 1, 3; dans ce cas, toute la difficulté est de savoir si Jacques l'Apôtre est réellement le même que Jacques le Mineur; l'opinion affirmative est plus probable; dans un troisième passage, *ibid.*, cap. I, le concile attribue l'Épître à Jacques apôtre et frère du Seigneur. — 3° La tradition confirme cette attribution : Eusèbe affirme que de son temps on regardait cette Épître comme étant de Jacques le Mineur. *H. E.*, II, 23, t. XX, col. 205. Origène parle de l'Épître de Jacques; *In Lib. Jos.*, *Hom. VII*, 1, t. XII, col. 857; il nous dit également qu'il circulait une Épître sous le nom de Jacques, *Comm. in Joa.*, *tom. XIX*, 6, t. XIV, col. 569 : dans d'autres endroits il cite l'Épître sous le nom de Jacques l'Apôtre; *In Lev.*, *Hom. II*, 4, t. XII, col. 419; *In Exod.*, *Hom. III*, 3, t. XII, col. 316; *In Exod.*, *Hom. VIII*, 4, t. XII, col. 355; cf. aussi *Hom. IV in Ps. XXXVI*, 2, t. XII, col. 1351; *In Epist ad Rom.*, *IV*, 8, t. XIV, col. 990. Enfin saint Jérôme attribue, sans aucune hésitation, l'Épître au frère du Seigneur, évêque de Jérusalem. *De vir. illustr.*, II, t. XXIII, col. 609. Il faut d'ailleurs remarquer que les Pères ont eu moins souvent l'occasion de parler de l'Épître de saint Jacques que des Épîtres de saint Paul. — 4° La critique interne s'accorde avec la tradition : *a*) « Tout le détail de l'Épître, l'état de choses qu'elle suppose, ce grand nombre de dogmatiseurs, II, 1, 5, 13, ces disputes sur la foi et les œuvres, I, 22; III, 14-20, ces persécutions, I, 12; V, 10, 11, ces acceptions de personnes, II, 1, 9, conviennent parfaitement à son pays et à son époque. » *Man. bib.*, 10e édit., t. IV, p. 582. — *b*) Le caractère pratique de l'Épître est en parfaite harmonie avec ce que nous savons de saint Jacques le Mineur, qui était ennemi des longs discours et grand amateur de la pauvreté. — *c*) Le ton de l'Épître, qui respire le langage de Jésus dans saint Matthieu et les deux autres synoptiques, les citations de l'Ecclésiasque, I, 10; II, 1; des Proverbes, I, 19; IV, 6; son style sententieux, conviennent également à saint Jacques; Jülicher lui-même le reconnait, *Einleitung*, p. 140. Cf. Kaulen, *Einleitung*, 3e édit., in-8°, part. IIIe, Fribourg, 1893, p. 646.

II. Objections et réponses. — Les principales objections contre l'authenticité ont été résumées par Jülicher, *Einleitung*, p. 140-142. Après avoir reconnu que l'Épître répond au caractère de Jacques, évêque de Jérusalem, il se prononce pourtant contre l'authenticité pour trois raisons : — 1° Le grec de l'Épître est très pur; l'auteur est maître de la langue grecque; il va même jusqu'à faire des jeux de mots : II, 4, διεκρίθητε et κριταί; IV, 14, φαινομένη et ἀφανιζομένη; d'autre part, il n'est pas possible qu'un juif palestinien ait pu si bien manier la langue grecque. — *a*) Certains exégètes répondent à cette difficulté que le texte grec actuel n'est qu'une traduction de l'original araméen; dans ce cas l'élégance de la langue grecque serait le fait du traducteur, mais cette hypothèse n'est guère vraisemblable. — *b*) La pureté de la langue, quoiqu'elle soit réelle, n'exclut pas des tournures sémitiques qui révèlent à quelle race appartient l'auteur. — *c*) Quoi qu'il en soit du reste, il est certain qu'au premier siècle de notre ère il y avait en Palestine des Juifs qui parlaient et écrivaient le grec, et saint Jacques a pu connaître suffisamment cette langue pour écrire sa lettre, en se faisant aider au besoin par un Juif helléniste.

2° Saint Jacques, continue Jülicher, était zélé pour la loi, au point que saint Pierre par crainte de cet apôtre n'avait pas osé s'asseoir à la table des ethno-chrétiens à Antioche. Gal., II, 12. Il n'a donc pu écrire une Épître dans laquelle il n'est pas même fait mention de l'obligation des observances légales, où il est dit que la religion consiste dans la pratique des bonnes œuvres, Jac., I, 27; où l'on nous parle de la loi parfaite de liberté, Jac., I, 25; II, 12, et de la loi royale de l'amour du prochain. Jac., II, 8. — Il est vrai que saint Jacques ne dit rien des observances mosaïques, mais c'est parce qu'il n'avait aucune raison de le faire. — *a*) Son langage répond au but qu'il se proposait; il n'avait pas besoin de recommander aux judéo-chrétiens la fidélité à des prescriptions qu'ils ne violaient pas, mais il était à propos d'insister sur les bonnes œuvres et d'exciter leur zèle sur ce point. Les circonstances à Antioche étaient différentes. Gal., II, 12. Les partisans de Jacques empêchèrent saint Pierre de s'asseoir à la table des Gentils pour ne pas scandaliser les judéo-chrétiens; c'était en soi chose indifférente, mais, en l'occurrence, inopportune; dans notre Épître au contraire, rien de pareil; dès lors saint Jacques peut parler le langage même de Jésus-Christ. — *b*) Dans les passages où l'on prétend voir un idéal trop au-dessus d'un Juif, saint Jacques ne fait que refléter l'enseignement de Jésus, ou de saint Paul.

3° Ce qui paraît surtout inadmissible à Jülicher, c'est que saint Jacques ait écrit le passage, II, 14-26, qui expose avec tant de force la nécessité de la justification par les œuvres; Jac., II, 24, dit-il, est la négation même du texte de Rom., III, 28, qui affirme que l'homme est, au contraire, justifié par la foi. Aux temps apostoliques, il était impossible qu'on eût une idée si fausse de la doctrine de saint Paul. — L'insistance même de saint Jacques sur la nécessité des œuvres montre que dès lors il y avait des judéo-chrétiens qui comprenaient mal l'Apôtre des Gentils, comme le fit Luther au XVIe siècle. Saint Jacques écrit pour redresser leurs fausses interprétations, et, comme on le fait lorsqu'on veut corriger une erreur, il insiste avec beaucoup d'énergie sur la nécessité des œuvres pour le salut : de là ces expressions si fortes, Jac., II, 14, 17, 20-22, 24-26. Il ne nie point d'ailleurs la nécessité de la foi pour la justification, et son enseignement n'est pas la contradiction, mais le complément et l'explication de ce que nous lisons dans l'Épître aux Romains.

VI. Canonicité. — L'Épître de saint Jacques fut rejetée par Luther et les centuriateurs de Magdebourg. Le cardinal Cajetan et Érasme eurent des doutes à son sujet. Généralement on la place parmi les deutérocanoniques. Le canon de Muratori ne la mentionne pas. Eusèbe la met au rang des ἀντιλεγόμενα (écrits contestés), *H. E.* III, 25, t. XX, col. 269; voir son texte, Canon, t. II, col. 173; ailleurs, pourtant, il déclare, comme nous l'avons vu, que la première des Épîtres catholiques est regardée comme étant de Jacques; quoiqu'il ajoute, exprimant probablement son propre sentiment, qu'elle est apocryphe : ἰστέον δέ ὡς νοθεύεται μέν κ. τ. λ. *H. E.*, II, 23, t. XX, col. 205. Il atteste néammoins dans ce même passage qu'elle est reçue, ainsi que l'Épître de Jude, dans plusieurs Églises. Malgré ces hésitations et ces doutes, qu'on peut s'expliquer aux premiers siècles de l'Église, la canonicité de l'Épître de Jacques est certaine. — 1° Le concile de Carthage, 397, et le concile de Trente l'ont reçue comme canonique. — 2° Les plus anciens manuscrits et les plus anciennes versions, telles que la Peschito, la contiennent. — 3° La tradition patristique est aussi en sa faveur : — *a*) *Pères apostoliques.* Certains des Pères apostoliques paraissent citer l'Épître de Jacques; saint Clément de Rome, *I Cor.*, X, 1, dit : « Abraham, appelé l'ami [de Dieu], fut trouvé fidèle en ce qu'il fut obéissant aux paroles de Dieu; » et n° 7 : « A cause de sa foi et de son hospitalité, il eut un fils dans sa vieillesse, et, à cause de son obéissance, il l'offrit en sacrifice à Dieu sur une des montagnes qui lui furent montrées. » *Pat. Apost. opera*, édit. Oscar de Gebhardt et Ad. Harnack, in-8°, Leipzig, 1900, p. 5-6. Cf. Jac., II, 53. Ce qui donne à penser que saint Clément cite dans ces passages l'Épître de saint Jacques, et non Gen., XV, 6, ou Rom., IV, 3, ou Gal., III, 6, ce sont les mots : ὁ φίλος προσαγορευθείς, et, καὶ φίλος Θεοῦ ἐκλήθη, qui ne se trouvent que dans Jac., II, 23[b]. Cf. aussi, de la même Épître de saint Clément, XVII, 2, p. 10; XII, 1, p 6, où se trouve cité l'exemple de Rahab, Heb., XI, 31; Jac., II, 25. Cf. A. Charteris, *Canonicity, a collection of early testimonies to the canonical books of the New Testament*, in-8°, Edimbourg, 1880, p. 292; Von Soden, dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1884, p. 171-172. — Hermas, *Mand.*, XII, 5, s'exprime ainsi : « Si vous résistez [au démon], vaincu il s'éloignera de vous avec confusion. » *Pat. Apost. opera*, p. 166. Cf. Jac., IV, 7 : ressemblances verbales : ἀντίστηναι φεύξεται, ἀφ' ὑμῶν. Cf. aussi *Sim.*, VIII, 6, édit. cit., p. 186, où on lit : ἐπαισχυνθέντες τὸ ὄνομα Κυρίου τὸ ἐπικληθὲν ἐπ' αὐτούς, et Jac., II, 7 : βλασφημοῦσιν...τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς. — *b*) *Autres Pères.* Saint Irénée cite mot à mot Jac., II, 23, *Cont. hær.*, IV, XVI, 2, t. VII, col. 1016, cf. aussi XIII, 4, col. 1009. Tertullien dit : « Abraham amicus Dei deputatus. » *Adv. Jud.*, II, t. II, col. 600; cf. Jac., II, 23; cf. Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, III, II, t. VIII, col. 573; VIII, col. 613, *Strom.*, VI, 18, t. IX, col. 397. Origène, *In Joa., tom. XIX*, t. XIV, col. 569; *In Epist ad Rom.*, IV, t. XIV, col. 989, 990; *Hom. IV in Ps. XXXVI*, t. XII, col. 1351; *Hom. II in Lev.*, 4, t. XII, col. 418, cite Jac., V, 20, sous la dénomination d'« Écriture divine »; Eusèbe, *Comment. in Ps. C*, t. XXIII, col. 1244. Saint Athanase, *Epist. fest.*, *XXXIX*, t. XXVI, col. 1177, place l'Épître de Jacques dans son canon. S. Épiphane, *Hær.*, XXXI, 34, t. XLI, col. 540. Cf. S. Kirchhofer, *Quellensammlung zur Geschichte des Neutestamentlischen Canons bis auf Hieronymus*, in-8°, Zürich, 1844; voir Canon, t. II, col 179-182.

VII. Forme de l'Épitre. — Comme on l'a déjà remarqué, elle ressemble bien plutôt à une instruction morale, à une exhortation, qu'à une lettre proprement dite. Le début, qui est une salutation aux tribus d'Israël, convient très bien à l'évêque de Jérusalem; mais la fin n'est pas la conclusion d'une lettre, c'est une simple maxime qui clôture une instruction. Le genre est tout à fait sémitique; il porte l'empreinte de son auteur. Saint Jacques ne ressemble nullement à saint Paul; pas de longs raisonnements, de considérations sur les mystères de la foi; on dirait plutôt les *Logia* du Sauveur; ce sont des sentences courtes et énergiques, des espèces d'aphorismes destinés à inculquer profondément les vérités que l'auteur annonce. Sous ce rapport, on pourrait l'appeler une Épître *synoptique.* Cf. Jac., I, 14, et Matth., XV, 19; — Jac., IV, 12, et Matth., X, 28; — Jac., V, 1-6, et Luc., VI, 24. Les analogies avec le Discours sur la montagne sont très nombreuses et très frappantes. Cf. Jac., I, 2, 12, et Matth., V, 10-12; — Jac., I, 4, et Matth., V, 48; — Jac., I, 5, 6; V, 15, 18, et Matth., VII, 7-11; — Jac., I, 20, et Matth., V, 22; — Jac., II, 13, et Matth., V, 7; VI, 14, 15; — Jac., II, 14-17, et Matth., VII, 21-23.; — Jac., III, 17, 18, et Matth., V, 9; — Jac., IV, 4, et Matth., VI, 24; — Jac., IV, 10, et Matth., V, 3, 4; — Jac., IV, 11, et Matth., VII, 1; — Jac., V, 2, et Matth., VI, 19; — Jac., V, 10, et Matth., V, 12; — Jac., V, 12, et Matth., V, 33. — L'enchaînement entre les idées est faible; quelquefois même elles se suivent sans qu'on en voie bien la connexion. Lorsqu'un sujet est traité avec un certain développement, il se termine par une espèce de sentence épigrammatique. Jac., I, 5-8, 13-16, 22-27; II, 1-13, 14-26; III, 1-5, 6-8, 13-18; IV, 1-10, 13-17; V, 7-10. — C'est probablement à cause de ce caractère moral et gnomique de l'Épître que l'auteur en appelle à la loi et cite de préférence les livres didactiques de l'Ancien Testament. Jac., I, 10, 12, 19; II, 1; IV, 6.

VIII. Langue et style. — 1° La *langue* est généralement pure; nous l'avons déjà dit. On voit que l'auteur possède bien le grec; dans la plupart des cas les mots sont bien choisis et appropriés aux idées et aux choses qu'ils expriment. On remarque pourtant quelques particularités propres à l'auteur; les principales sont : I, 11, πορεῖαι, « voies; » I, 18, le participe βουληθείς, « volontairement; » I, 2, la phrase, ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικιλοῖς, « lorsque vous tomberez dans différentes tentations; » I, 17, τροπῆς ἀποκίασμα, « l'ombre de changement; » I, 18, ἀπεκύησεν, « il engendra. » — Çà et là on rencontre même des expressions poétiques. L'Épître contient même deux hexamètres : I, 17; IV, 4. — 2° Le *style* est énergique et varié; il est caractérisé surtout par des pensées fortes, I, 11; II, 5, 6; IV, 13-16; V, 1-3; — des images, I, 6, 10, 11, 14, 15, 17, 23, 24; III, 3-7, 11, 12; IV, 15; V, 2, 3; — des tours vifs et frappants, II, 2-4, 15, 16; IV. 1 4, 13, 15; V, 1-6, 13-14; — des interrogations, II, 4-7, 14-16; III, 11-13; IV, 1, 4, 5; V, 13, 14; — des antithèses, I, 9, 10, 19, 22-26; II, 5, 10-12, 15; IV, 2, 4. Le ton est particulièrement autoritaire; sur 108 versets, l'Épître contient une cinquantaine d'impératifs, I, 1, 4, 5, 6, 7, 9, 13, 16, 19, 21, 22; II, 1, 3, 5, 12, 16, 18; III, 1, 13, 14; IV, 7, 8, 9, 10, 11; V, 1, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 16, 20.

IX. Texte. — Certains auteurs ont pensé que le texte grec actuel est la traduction d'un original araméen. Cette opinion est généralement rejetée. On croit que le texte original est le grec. Trois manuscrits onciaux, le *Sinaiticus*, le *Vaticanus* et l'*Alexandrinus*, contiennent intégralement les Actes et les Épîtres catholiques; deux manuscrits onciaux, K, L, contiennent intégralement les Épîtres catholiques; les manuscrits C, P, contiennent des fragments des Épîtres catholiques. Cf. Gregory, *Novum Testamentum græce*, édit. Tischendorf, t. III, *Prolegomena, Pars prior*, in-8°, Leipzig, 1884, p. 409-417. — Signalons quelques variantes importantes : principales inscriptions : Ιακωβου επιστολη; — ς, ιακωβου καθολικη επιστολη;-ς[a], ιακωβου του αποστολου επιστολη καθολικη; le *Sinaiticus* n'a pas d'inscription, mais il porte en souscription : επιστολη ιακωβου; — dans le texte : I, 12; omission de ὁ κύριος; I, 19, ἴστε [latin *scitis*] pour ὥστε; II, 5, τῷ κόσμῳ pour τοῦ κοσμοῦ; III, 1, πόλλυ pour πολλοί; III, 12; οὐδεμία πηγὴ ἁλυκὸν καὶ γλυκύ pour

οὔτε ἁλυκὸν καὶ γλυκύ; IV, 13, ποιήσωμεθα pour πορευσόμεθα; IV, 15, ποιήσωμεν pour ζήσωμεν; V, 16, τὰς ἁμαρτίας pour τὰ παραπτώματα.

X. Division et analyse. — Outre un petit préambule, I, 1, l'Épître se divise en trois parties : 1° Exhortation à la constance et à la patience, I; — 2° Reproches aux faux docteurs, II-IV, 6; — 3° Devoirs des divers états, IV, 7-V.

Ire partie, I. — L'épreuve est quelque chose de bon parce qu'elle conduit à la perfection, I, 2-4; — il faut demander la sagesse avec une foi vive, sans hésitation, ℣. 5-7; — il faut se glorifier dans l'humilité et la bassesse; la tentation est une épreuve qui nous mérite la couronne de vie, ℣. 8-12; — tout le mal doit être attribué à l'homme, ℣. 13-16, et tout le bien à Dieu, ℣. 17, 18; — il faut éviter la colère qui ne produit pas la justice de Dieu ℣. 19, 20; — il faut observer la parole de vie, la loi, et s'appliquer aux bonnes œuvres, ℣. 21-27.

IIe partie, II-IV, 6. — L'auteur blâme : — 1° l'acception des personnes, défaut très pernicieux à une époque où il y avait tant d'inégalité dans les conditions sociales, II, 1-12; — 2° la présomption en matière de salut et le mépris des bonnes œuvres, sous prétexte que la foi seule sauve, II, 13-26; — 3° l'ambition, le désir des charges et des dignités, les paroles imprudentes et tous les écarts de la langue, III; — 4° un certain nombre de défauts : plaisirs et discordes, IV, 1-2; amour des choses de ce monde, ℣. 3-4; envie et orgueil, ℣. 5-6.

IIIe partie, IV, 7-V. — Il faut se soumettre à Dieu, se détacher des choses de ce monde, pratiquer la miséricorde et l'humilité, IV, 7-10; il ne faut ni critiquer ni juger les autres, ℣. 11-13ᵃ; — il faut se mettre en garde contre une excessive confiance en soi-même, et ne pas se perdre dans des projets chimériques touchant l'avenir, ℣. 13ᵇ-17; — les riches doivent gémir, car leurs richesses ne leur auront servi à rien; ils ont retenu le salaire des ouvriers, et ce salaire crie vengeance; ils se sont plongés dans les plaisirs et ont tué le juste, V, 1-6; — par conséquent les chrétiens doivent pratiquer la patience, parce que le jour du Seigneur viendra, ℣. 7-11; — surtout ils doivent s'abstenir de tout serment, ℣. 12; — se conformer toujours à la volonté de Dieu, ℣. 13; — si quelqu'un est malade, qu'il profite des moyens que l'Église met à sa disposition, ℣. 14-15; — que les fidèles confessent leurs fautes et qu'ils prient, car la prière est toute-puissante; l'exemple d'Élie le prouve, ℣. 16-18. — Il faut ramener les égarés, car quiconque sauvera un pécheur aura sauvé sa propre âme, V, 19-20.

XI. Examen du passage dogmatique, V, 14-15. — Ces deux versets soulèvent une question théologique. S'agit-il du sacrement d'Extrême-Onction? Les auteurs catholiques, l'affirment pour les raisons suivantes : 1° Le concile de Trente a ainsi interprété ce passage, sess. XIV, *De Extrema Unctione*, c. I, et can. 1, 4. — 2° On y trouve tous les éléments constitutifs du sacrement : la *matière*, qui est l'huile, la *forme*, qui est la prière, le *ministre*, qui est le prêtre, le *sujet*, qui est le malade, les *effets*, qui sont le salut, le soulagement et la rémission des péchés. — 3° Il ne peut s'agir d'un remède corporel : *a*) les derniers mots du ℣. 15 sur la « rémission des péchés » s'opposent à cette interprétation; *b*) si l'Apôtre eût voulu indiquer un remède corporel, il n'aurait pas indiqué le même pour toutes les maladies; de plus il n'aurait pas conseillé d'appeler le prêtre mais le médecin. — 4° Il ne peut pas être question de guérisons miraculeuses : « Si l'on prétend qu'il s'agit d'obtenir des guérisons miraculeuses, comme celles que faisaient les Apôtres dans leurs premières missions, Marc., VI, 13, saint Jacques n'en aurait pas promis pour tous les cas; il n'aurait pas dit d'en demander à tous les prêtres indistinctement, et l'Église n'aurait pas fait de cette pratique un rite permanent et obligatoire.» *Man. bibl.*, 10e édit., t. IV, p. 590. — Les protestants, qui rejettent le sacrement de l'Extrême-Onction, ont prétendu que l'apôtre parle dans ce passage d'un remède naturel destiné à guérir un malade, qui n'est pas moribond, comme celui à qui l'Église catholique confère le sacrement. W. Smith, *A dictionary of the Bible*, t. I, Londres, 1863, p. 927-928. — Il n'est pas nécessaire d'être sur le point de mourir pour recevoir l'Extrême-Onction. Voir Conc. de Trente, sess. XIV, *De Extrema Unctione*, c. III. Le texte de saint Jacques ne dit rien sur la gravité de la maladie; il parle d'une maladie en général. Et si l'onction d'huile commandée par l'apôtre peut amener la guérison du malade, l'Église enseigne que l'Extrême-Onction procure assez souvent la guérison corporelle, lorsque cela est nécessaire au salut de l'âme. Cf. Conc. de Trente, *ibid.*, c. II. Voir Extrême-Onction, t. II, col. 2140.

XII. Enseignements pratiques. — L'Épître de saint Jacques contient d'importantes instructions morales. 1° *Défauts à éviter :* Il ne faut pas attribuer à Dieu les maux de ce monde, I, 13. On doit éviter le formalisme extérieur ou pharisaïsme, I, 27; le luxe immodéré et l'excès d'égards pour les riches, II, 2, 3; les intempérances de la langue, III, 2-12; l'esprit de parti, III, 14; la médisance et la calomnie, IV, 11; l'orgueil et la jactance, IV, 16. — 2° *Vertus à pratiquer :* La patience dans les épreuves, I, 2, dans l'oppression, V, 7, dans les persécutions, V, 10; la confiance en Dieu, I, 6, etc.; la simplicité, I, 8; l'humilité, I, 9, 10; IV, 10; le bon usage des tentations, I, 12; la mansuétude, I, 19ᵇ, 20; la pureté, I, 27ᵇ; IV, 8ᵇ; la modestie, III, 17; la miséricorde, II, 13; le zèle pour la conversion des pécheurs, V, 19-20.

XIII. Bibliographie. — *Mor, *Prælectiones in Jacobi et Petri Epistolas*, Leipzig, 1794; *Gabler, *De Jacobo, Epistolæ eidem adscriptæ auctore*, Altdorf, 1787; *Credner, *Einleitung in das Neue Testament*, in-8°, Halle, p. 595-597; * Köster, dans *Studien und Kritiken*, 1831, n. 3, p. 581; * Kern, dans la *Tubing. Zeitschrift*, 1835, p. 15; Id., *Brief Jacobus*, in-8°, Tübingue, 1838; * Schneckenburger, *Annotatio ad Epistolam Jacobi perpetua*, Stuttgart, 1832; A. Maier, *Einleitung*, in-8°, Fribourg-en-B., 1852, p. 394-405; *Alford, *The greek Testament*, in-8°, Londres, 1849-1861, t. IV, 274; Schegg, *Jacobus der Bruder des Hernn und sein Brief*, in-8°, Munich, 1883; *P. Feine, *Der Jacobusbrief*, in-8°, Vienne, 1893.

V. Ermoni.

4. **JACQUES (PROTÉVANGILE DE)**, Évangile apocryphe. Voir *Évangiles apocryphes*, Ire classe, 1°, t. II, col. 2115.

5. **JACQUES BAR SALIBI,** auteur et commentateur syrien, monophysite, mort à Amid (Diarbékir) en 1171. Il fut consacré évêque de Marasch (Germanicie) en 1154, par le patriarche jacobite Athanase VIII et prit alors le nom de Denys; l'année suivante, Athanase lui adjoignit en sus le diocèse de Mabboug et, en 1166, Michel le Grand, successeur d'Athanase, le transféra à Amid, où il mourut. « Il y eut un grand deuil dans toute l'Église, dit Bar Hébræus, car il avait compilé et écrit des commentaires soignés sur tous les livres des deux Testaments, sur les docteurs, sur les centuries d'Évagre et sur les livres de dialectique, il avait encore composé beaucoup d'autres ouvrages. » — Son commentaire sur l'ancien Testament est conservé à Paris (Fonds syr. n° 66) et n'a pas encore été publié. Les divers livres sont commentés dans l'ordre suivant : le Pentateuque, le livre de Job, Josué, les Juges, les deux livres de Samuel, les livres des Rois, les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, Isaïe, Jérémie et les Lamentations, Ézéchiel, Daniel, les douze petits Prophètes, l'Ecclésiastique. Un certain nombre de livres ne sont donc pas commentés. En revanche les livres mentionnés ci-dessus ont en général deux et quelquefois trois commentaires chacun, l'un appelé *matériel* ou *corporel*, c'est-à-dire littéral, et l'autre *spirituel* ou *mystique*, c'est-à-dire symbolique.

Le livre de Jérémie comporte trois commentaires, l'un fait sur les Septante, le second sur la Peschito, et le troisième matériel et spirituel. Pour faire comprendre ces deux derniers mots, nous dirons que les paroles du Ps. III sont toutes interprétées, au sens *matériel*, de la révolte d'Absalom contre David et, au sens spirituel, des sévices des Juifs et des démons contre l'humanité du Messie. — Le commentaire sur le Nouveau Testament se trouve dans la plupart des bibliothèques syriaques. Citons le manuscrit de Paris nº 67, écrit à Édesse en 1174, c'est-à-dire trois ans seulement après la mort de l'auteur, et un manuscrit de Dublin daté de 1197. Assémani a donné des extraits de cet ouvrage. *Bibl. orient.*, t. II, p. 157-170. Dudley Loftus a traduit en anglais une partie du commentaire sur saint Matthieu et le commencement du commentaire sur saint Marc : *A clear and learned explication of the history of our Blessed Saviour J. C. taken out of above 30 greek, syriack and other oriental authors by way of catena by Dionysius Syrus and faithfully translated by Dudley Loftus*, Dublin, 1695, et *The exposition of Dionysius Syrus, written above 900 years since on the Evangelist St. Mark, translated by D. L.*, Dublin, 1672. — Voir Bar Hébræus, *Chronicon eccles.*, t. I, p. 513-515 et 559; Assémani, *Bibl. orient.*, t. II, p. 156-211; Rubens Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1899, p. 79-80, 399-400.

F. NAU.

6. **JACQUES D'ÉDESSE,** écrivain syrien né au village d'Endêba, dans le district de Goumiah (Al-Djumah), province d'Antioche, vers 640 (peut-être en 633), et mort au monastère de Téléda, le 5 juin 708.

I. SA VIE ET SA DOCTRINE. — Une courte biographie de Jacques d'Édesse nous a été conservée par Bar Hébræus, *Chron. eccles.*, t. I, p. 290-294. Il étudia avec soin la langue grecque et les Saintes Écritures au couvent d'Aphtonia ou de Kennesré (sur la rive gauche de l'Euphrate, en face d'Europus) et alla compléter ses études à Alexandrie. Il fut nommé évêque d'Édesse vers 684, par le patriarche Athanase II, son ancien condisciple, mais ne put supporter une cabale formée contre lui par certains clercs et abandonna spontanément son siège. Il se retira au monastère de Saint-Jacques de Kaisoum (entre Alep et Édesse), puis fut invité par les moines d'Eusébona (diocèse d'Antioche) à venir demeurer parmi eux. Il y resta onze ans à expliquer les Psaumes et les Écritures d'après le texte grec, et à restaurer les études grecques tombées en désuétude. Il fut combattu par les frères qui n'aimaient pas les Grecs, et dut se retirer au grand monastère de Téléda (probablement le moderne Tell'âdi ou Tell'âde; voir Sachau, *Reise in Syrien und Mesop.*, Leipzig, 1883, p. 459); il y habita neuf ans et y fit une revision du texte de l'Ancien Testament. Il reprit possession de son siège épiscopal d'Édesse en 708, mais pour quatre mois seulement, et mourut au monastère de Téléda où il s'était rendu pour y chercher ses livres et ses disciples.

D'après M. Wright, *Syr. Lit.*, Londres, 1894, p. 143, et *Journal of Sacred Literature*, 4e série, t. X, p. 430, Jacques tient dans la littérature de son pays la même place que saint Jérôme parmi les Pères latins. C'était, pour son temps, un homme de grande culture d'esprit, qui était familier avec le grec, l'hébreu et les anciens écrivains syriaques, c'était un ἀνὴρ τρίγλωττος. « A son époque, dit P. Martin, dans le *Journ. as.*, 1888, t. XI, p. 155, il n'y avait pas, dans le monde chrétien, un auteur qu'on pût lui comparer : un auteur plus laborieux et plus instruit, un auteur doué de connaissances plus variées et plus étendues, maniant la plume avec plus d'ardeur et en faisant sortir de meilleures productions. » Il fit de nombreuses traductions du grec en syriaque, et une revision de l'Ancien Testament, commenta l'Écriture, écrivit un hexaméron, une chronique, une liturgie, des canons, de nombreuses lettres, etc. Jacques d'Édesse fut un adversaire du concile de Chalcédoine. Cf. Lamy, *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, Louvain, 1859, p. 206-214.

II. SA REVISION DE L'ANCIEN TESTAMENT. — Une partie de cette revision nous est conservée dans quatre manuscrits. Deux (*add.* 14429 et 14441) se trouvent à Londres, au British Museum. Ils sont datés de 719 et ont donc été écrits onze ans seulement après la mort de Jacques d'Édesse. Le premier renferme les deux livres de Samuel, avec le commencement des Rois, le second contient Isaïe et a été publié en majeure partie par Ceriani : *Esaiæ fragmenta syriaca versionis anonymæ et recensionis Jacobi Edessæ*, dans les *Monum. sacra et prof.*, t. V, fasc. I, 1868. Les deux autres manuscrits se trouvent à Paris, à la Bibliothèque nationale; l'un (Syr. n. 27) contient le livre de Daniel, il est daté de 720. Des fragments de ce texte et quelques-unes des gloses ont été publiés par Bugati, *Daniel secundum editionem LXX interpretum*, Milan, 1788. D'après Bugati, Jacques revisa la Peschito à l'aide d'une version grecque qui n'est pas celle des Septante, mais dérive de Théodotion. L'autre manuscrit de Paris (Syr. n. 26) renferme le Pentateuque; il fut décrit d'abord par Ladvocat, dans le *Journal des savants*, août 1765, p. 542-555. Cet auteur cite les notes placées à la fin des divers livres; celle qui termine la Genèse porte : « Ici finit le premier livre de Moïse, appelé le livre de la création, lequel a été rectifié (revisé) avec soin sur deux traditions (versions), tant des Grecs que des Syriens, du (par le) pieux évêque d'Orrhoaï (d'Édesse), l'an de Séleucus 1015 (704), dans le grand monastère du village de Téléda. » On trouve la même date à la fin de l'Exode et du Lévitique, mais à la fin des Nombres et du Deutéronome on trouve l'an 1016 de Séleucus (705). Ladvocat crut pouvoir en conclure que le manuscrit lui-même avait été écrit à cette époque; il reconnaissait cependant qu'il ne pouvait être de la main de Jacques d'Édesse parce qu'on y relevait des transpositions et autres fautes qui étaient certainement le fait de copistes. Silvestre de Sacy, *Notices et extraits des manuscrits*, t. IV, p. 648-669, n'eut pas de peine à montrer que ces dates 704-705 se rapportent à la composition de l'ouvrage par Jacques et non à la transcription du manuscrit. Il fit remarquer de plus que ce manuscrit renferme d'assez nombreuses lacunes et qu'il est de deux mains et de deux époques différentes. Enfin M. Ceriani. *Monumenta sacra et profana*, t. II, fasc. I, p. X-XIII, écrivit que la partie la plus ancienne est du VIIIe siècle, et en publia quelques fragments : Gen., IV, 8-16; et V, 21-VI, 1. Ladvocat et Silvestre de Sacy sont d'accord d'ailleurs pour montrer par des citations et des extraits l'importance de cette revision. Jacques d'Édesse avait sous les yeux le texte grec (le texte des Septante d'après Bugati. mais nous croirions plutôt que c'était une revision de ce texte, ou un texte hexaplaire), car il cite parfois le mot grec ou le transcrit en marge. La version syriaque dont il se sert semble différer souvent de la Peschito. S. de Sacy conjecture donc qu'il corrigeait l'ancienne version syriaque d'après la Peschito et les Septante. Il utilise aussi le Pentateuque samaritain et lui emprunte une addition, Exod., VIII, 4, et Num., X, 10; il en avertit du reste en note. De même Deut., XXVII, 4, Jacques, comme le Samaritain, substitue le mont Garizim au mont Hébal et ajoute une longue note pour justifier cette leçon. En d'autres endroits, on constate que Jacques lisait certains mots hébreux autrement que les Massorètes. Nous avons constaté aussi qu'en Exod., XXVIII, 22-29, et XXXVI, il suit le texte hébreu (ou celui de la Peschito). En somme, il voulut donner au VIIIe siècle une édition critique du Pentateuque basée sur les textes hébreu, grec, syriaque et samaritain. Notons encore que Jacques fut le père de la Massore syrienne. Voir MASSORE.

III. SES TRADUCTIONS. — Jacques d'Édesse traduisit du grec en syriaque en particulier les homélies de Sévère

d'Antioche qui traitent explicitement ou incidemment de nombreux sujets scripturaires, et la légende des Réchabites que nous avons éditée : *Les fils de Jonadab, fils de Réchab, et îles les Fortunées,* Paris 1899. Les descendants de Réchab, d'après cette légende, habitent dans une île au milieu de l'Océan. Voir RÉCHABITES.

IV. SON HEXAMÉRON. — Le commencement de la Genèse avait déjà offert à plusieurs écrivains grecs un cadre commode pour y placer toutes leurs connaissances scientifiques; Jacques d'Édesse, à l'imitation sans doute de Jean Philoponus d'Alexandrie, fut le premier qui introduisit ce genre chez les Syriens; son Hexaméron, commentaire sur les six jours de la création, servit de modèle à Moïse bar Képha, Emmanuel bar Schahharé, Jacques de Bartela, etc. Il est conservé dans quatre manuscrits : à Lyon (ms. daté du 8 mars 837), à Leyde, à Glasgow et à Paris (ce dernier est fragmentaire). Il a été étudié par l'abbé P. Martin, dans le *Journal asiatique*, 1888, t. XI, p. 155-219, 401-490, et par M. Hjelt : *Études sur l'Hexaméron de Jacques d'Édesse, notamment sur les notions géographiques contenues dans le 3e traité*, Helsingfors, 1892. Il est divisé en sept traités : 1° de la première création intellectuelle et incorporelle des puissances célestes et angéliques; 2° de la création du ciel et de la terre et de tout ce qu'ils renferment, c'est-à-dire de la seconde création, corporelle et matérielle, des quatre éléments différents : la terre, l'eau, l'air et le feu; 3° de la terre, qui sortit des eaux, apparut sèche et fut adaptée à la demeure de l'homme par l'ordre de Dieu; des mers, des golfes, des îles, des lacs, des fleuves, des montagnes célèbres et grandes; des semences, des racines et des arbres que Dieu fit pousser sur la terre; 4° des astres que Dieu créa dans le firmanent des cieux; 5° des animaux et des reptiles, que Dieu fit naître dans les eaux, et des oiseaux, qu'il fit également de la nature de l'eau; 6° des animaux domestiques et sauvages, et des reptiles de la terre; 7° de l'homme que Dieu créa à son image et qu'il constitua comme un autre monde, grand et merveilleux, dans ce petit monde. On trouve, çà et là, des citations de l'Écriture, faites d'après la revision de Jacques d'Édesse, et quelques détails personnels à l'auteur. On apprend en particulier, qu'au moment où il écrivait le cinquième traité, il avait soixante et quinze ans, et comme une autre note nous apprend qu'il mourut (en 708) pendant qu'il écrivait le septième traité, et que Georges, évêque des Arabes, son correspondant et ami, dut terminer son œuvre, il s'ensuit que Jacques d'Édesse naquit en 633, et non vers 640, comme on avait cru pouvoir le conclure d'un autre synchronisme donné par Bar Hébræus. — On a démontré depuis, que la géographie de Jacques d'Édesse était empruntée à Ptolémée, mais cet Héxaméron n'en demeure pas moins un tableau fidèle et intéressant des connaissances scientifiques chez les Syriens au VIIe siècle, qui eut grande influence sur la littérature postérieure.

V. SES COMMENTAIRES. — En sus de ce grand travail sur le commencement de la Genèse, Jacques d'Édesse composa encore des commentaires et des scolies sur l'Ancien et sur le Nouveau Testament qui sont cités par les auteurs postérieurs, par Jacques (Denys) Bar Salibi, par Bar Hébræus et par le moine Sévère; quelques-uns de ces scholies ont été publiées dans l'édition romaine des œuvres de saint Éphrem, t. I et II; d'autres l'ont été par Philips d'après les mss. de Londres, add. 14483 et 17193 : *Scholia on some passages of the Old Testament by Mar Jacob,* Londres, 1864, et par Nestle, *Jacob von Edessa über den schem hammephorasch, und andere Gottesnamen.* dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* t. XXXII, 1878, p. 465. — On trouve aussi de nombreuses questions relatives à la Sainte Écriture dans ses lettres, encore inédites pour la plupart et contenues dans le manuscrit de Londres add. 12172. L'une a été publiée par M. Schröder dans la *Zeitschr. der deustch. morg. Gesellsch.,* 1870, t. XXIV, p. 261-300. Jacques d'Édesse montre que deux homélies sur la création attribuées à Jacques (de Sarug) sont l'œuvre d'un faussaire et même d'un hérétique. Deux autres l'ont été par M. Wright, *Journal of Sacred Literature*, 4e série, t. X, p. 430-461. Jacques y répond aux questions posées par son correspondant sur Gen., XV, 13; sur l'écriture avant Moïse; sur la femme éthiopienne mentionnée Num., XII, 1; sur Job, II, 6; sur Béhémoth; sur Zacharie mentionné Matth., XXIII, 35; sur les auteurs des psaumes; sur divers hérétiques, etc. Enfin nous avons commencé une édition des lettres de Jacques d'Édesse à Jean le Stylite en publiant, dans la *Revue de l'Orient chrétien,* suppl. trim. 1900, la *Lettre de Jacques d'Édesse à Jean le Stylite sur la chronologie biblique et la date de la naissance du Messie;* dans cet écrit, Jacques apprend à son correspondant que l'ancienne chronologie biblique est artificielle, on l'a obtenue en additionnant les dates données par la Bible et, comme ces dates diffèrent avec les versions et les exemplaires, il n'y a pas deux chronologistes qui soient d'accord; d'ailleurs Eusèbe s'est trompé de trois ans dans le comput des rois de Syrie, et la naissance de N.-S. doit être placée l'an 309 et non l'an 312 de l'ère des Séleucides. — Jacques d'Édesse a encore composé d'autres écrits dont nous n'avons pas à nous occuper ici. — Voir Assémani, *Bibl. orient.*, t. I, p. 468; t. II, p. 335; Rubens Duval, *La litt. syriaque,* Paris, 1899, p. 70-71, 77, 376-378.

F. NAU.

7. JACQUES DE SARUG, théologien et poète syrien, né à Kourtam, sur l'Euphrate, probablement dans le district de Sarug, vers 451, mort à Batnan, principale ville du même district, le 29 novembre 521. Il fut longtemps périodeute (chorévêque) de Haura (Ḥavra'), et fut nommé évêque de Batnan (ville qui, plus tard, fut appelée Sarug) en 519, à l'âge de 68 ans.

C'est par ses poèmes surtout que Jacques de Sarug excita l'admiration des Syriens. Il fut appelé « la flûte du Saint-Esprit, la harpe de l'Église orthodoxe, le docteur de la vérité, la colonne spirituelle ». Ses homélies métriques étaient au nombre de 760 (*alias* 763) et soixante-dix scribes étaient, dit-on, occupés à les copier, sans parler de ses autres ouvrages : lettres, interprétations, instructions, hymnes et cantiques. « Le Saint-Esprit, qui l'avait choisi, dit l'un de ses biographes, lui donna de révéler les mystères et les arcanes des Livres Saints. Il expliqua tout l'Ancien et le Nouveau Testament, et ses explications éclairent l'esprit de tous les sages. » Ces explications ne sont cependant pas des commentaires proprement dits, mais sont contenues dans des homélies métriques qui ont pour objet divers passages de la Bible. La première composition qui attira l'attention sur Jacques fut une homélie sur le char d'Ézéchiel. L'homélie qui nous reste sous ce titre ne renferme pas moins de 1400 vers. Cette prolixité est le défaut principal de Jacques de Sarug.

Il consacra sa vie à l'étude et se tint éloigné des polémiques religieuses qui agitaient alors l'Orient. Il ne fut donc pas poursuivi et exilé par Justin Ier comme le furent Sévère d'Antioche, Philoxène de Mabbug et Paul d'Édesse. D'ailleurs le mystère de l'union des natures divine et humaine en N.-S. ne faisait pas l'objet direct des homélies de Jacques de Sarug, ou du moins le manque de précision des termes employés permettait d'interpréter en sens divers les passages qui avaient trait à l'Incarnation; aussi la doctrine de Jacques fut-elle longtemps regardée comme catholique. Cette thèse a été soutenue par Assémani, Matagne, Bickell, Abbeloos et Lamy. Néanmoins, Jacques était aussi réclamé par les monophysites, et l'abbé P. Martin a montré que ses sympathies avaient été pour ces hérétiques, et qu'il doit être rangé parmi les adversaires du concile de Chalcédoine. Cf. P. Martin, *Un évêque poète au Ve et au VIe siècle, ou Jacques de Sa-*

rug, sa vie, son temps, ses œuvres, ses croyances, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 4e série, t. III, oct.-nov. 1876, p. 309, 385. Voir aussi la correspondance de Jacques de Sarug avec les moines du couvent de Mar Bassus près d'Apamée, éditée avec traduction française par l'abbé Martin dans la *Zeitschrift des deutschen morgenländischen Gesellschaft,* 1876, t. XXX, p. 217-275. D'ailleurs Jacques était du nombre des évêques qui, sous Justin Ier, consacrèrent Jean de Tella, un fervent monophysite. Voir Kleyn, *Het Leven van Joh. van Tella,* Leyde, 1882, p. VII, 31.

La plupart des œuvres de Jacques de Sarug existent encore, inédites, dans les manuscrits syriaques du Vatican, du British Museum, de Paris, d'Oxford et de Berlin. Mgr Graffin a réuni des transcriptions et des photographies de ces manuscrits pour en donner une édition complète. Les homélies relatives à la Bible seront rangées dans l'ordre des livres et des récits qu'elles commentent. Citons, parmi les ouvrages édités, l'homélie sur le char d'Ézéchiel, publiée par Mœsinger, *Monumenta syriaca,* t. II, p. 761, et par Cardahi, *Liber Thesauri,* Rome, 1875, p. 13; *Sechs Homilien des h. Jacob von Sarug,* traduites par Zingerle, Bonn, 1867. Zingerle a aussi publié l'homélie sur Thamar, *Sermo de Thamar,* Inspruck, 1871, et Bickell a traduit en allemand quelques homélies dans la *Bibliothek der Kirchenväter* de Thalhofer, n. 58, Kempten, 1872. Wenig en avait édité deux dans *Schola syriaca,* Inspruck, 1866, etc. — Voir Bar Hébræus, *Chronicon ecclesiasticum,* in-8°, Louvain, 1872-1877, t. I; Assemani, *Bibliotheca orientalis,* in-f°, Rome, 1719-1728, t. I, 283-340; t. II, 321; t. III, 385-388; *Acta sanctorum,* octobris t. XII, p. 824-831, 897; Abbeloos, *De vita et scriptis sancti Jacobi Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi,* in-8°, Louvain 1867; Rubens Duval, *La littérature syriaque,* Paris, 1899, p. 352-356.

F. NAU.

JADA (hébreu : *Yâdâ'*; Septante : Ἰαδαέ et Δαδαί), de la tribu de Juda, second fils d'Onam, fils lui-même de Jéraméel et de sa seconde femme Atara. Voir ATARA, t. I, col. 1199. Le frère aîné de Jada s'appelait Séméi. Il eut pour fils Jéther et Jonathan. I Par., II, 28, 32.

JADAÏA (hébreu : *Yeda'eyâh;* Septante : Ἰεδουά) chef, du temps de David, de la seconde classe sacerdotale. Ses descendants revinrent à Jérusalem après la captivité de Babylone. I Esd., II, 36. Il est appelé ailleurs dans la Vulgate Idaïa, Jédéia, etc. Voir IDAÏA 2, col. 806.

JADASON, rivière mentionnée une seule fois dans l'Écriture, Judith, I, 6; et encore ne se trouve-t-elle que dans la Vulgate, car le texte grec porte Ὑδάσπης, l'Hydaspe. Ce dernier nom est lui-même une erreur évidente de transcription. Nous lisons, en effet, dans le grec, plus développé et plus exact que la version latine : « En ces jours-là, le roi Nabuchodonosor fit la guerre au roi Arphaxad dans la grande plaine qui est sur les confins de Ragaü; et se joignirent à lui tous les habitants du district montagneux et tous les habitants des bords de l'Euphrate, et du Tigre, et de l'Hydaspe. » Or l'Hydaspe, la *Vitastâ* de la géographie sanscrite, est une grande rivière de l'extrémité nord-ouest de l'Inde, appelée aujourd'hui *Djélam,* le plus occidental des quatre grands tributaires du Sindh ou Indus qui arrosent le Pendjab. L'énorme distance qui la sépare du Tigre et de l'Euphrate, aussi bien que des autres contrées signalées dans le récit, empêche de compter ses riverains parmi les peuples qui s'allièrent aux Assyriens pour combattre les Mèdes. Il est donc certain qu'il y a dans le texte une faute de copiste. Si l'on cherche dans la région indiquée ici un nom qui se rapproche de Ὑδάσπης, on trouvera facilement Χοάσπης et l'on comprendra que les deux aient pu être aisément confondus. Le *Choaspès* des Grecs est généralement identifié avec la *Kerkha,* en turc *Kara-sou,* rivière de la région occidentale de la Perse, affluent gauche du Schatt-el-Arab, qu'il rejoint à une petite distance en aval du confluent de l'Euphrate et du Tigre. Son cours, qui est d'environ 600 kilomètres, ne baigne aucune cité considérable, mais seulement de rares villages et des ruines, parmi lesquelles celles de Roudbar, datant des Sassanides, et celles de Suse, l'ancienne capitale de la Perse. Nous arrivons à la même conclusion en suivant la version syriaque, qui, au lieu de Ὑδάσπης, donne *Ulai;* c'est le אוּלַי, *'Ulâi,* de Daniel, VIII, 2, fleuve du pays d'Élam, le *nâr U-la-ai* des inscriptions assyriennes, l'Εὐλαῖος, *Eulæus,* des Grecs et des Romains. Un certain nombre d'auteurs l'identifient avec le *Choaspès* ou la *Kerkha;* d'autres cependant l'assimilent au *Karûn* ou *Kurân,* qui vient aujourd'hui déboucher en aval de Bassorah, dans le Schatt-el-Arab, par conséquent un peu au-dessous du premier. Voir ULAÏ.

A. LEGENDRE.

JADDO (hébreu : *Iddô;* Septante : Ἰαδαί), fils de Zacharie, chef de la tribu de Manassé transjordanique au temps de David. I Par., XXVII, 21.

JADIAS (hébreu : *Yéhdeyâhû,* « union de Jéhovah [?] ;» Septante : Ἰαδίας), serviteur de David, originaire d'une localité inconnue appelée Méronath. Le roi lui avait confié le soin de ses ânesses, d'après l'hébreu (les Septante et la Vulgate lisent ὄνων et *asinos,* « les ânes »). I Par., XXVII, 30. — Un autre Israélite, qui portait le même nom en hébreu, est appelé dans la Vulgate Jéhédéïa. I Par., XXIV, 20.

JADIEL, nom de deux Israélites. La Vulgate écrit ce nom Jadihel, excepté dans I Par., VII, 6. Voir JADIHEL 1.

JADIHEL (hébreu : *Yedî'ă'êl,* « que Dieu connaisse »), nom de trois ou de quatre Israélites dans le texte hébreu. La Vulgate appelle deux d'entre eux Jadihel et elle appelle Jédihel les deux qui sont nommés dans I Par., XI, 45, et XII, 20. Voir JÉDIHEL.

1. JADIHEL (Septante : Ἰεδιήλ), fils de Benjamin et petit-fils de Jacob. I Par., VII, 6, 10, 11. Son nom est écrit Jadiel dans I Par., VII, 6. Il est nommé ici comme le troisième (ou plutôt le second fils) de Benjamin, tandis que, Gen., XLVI, 21, le troisième fils de ce patriarche (ou le second, voir BÉCHOR, t. I, col. 1636) est appelé Asbel. Asbel est dit le second fils de Benjamin, dans I Par., VIII, 1, et il est probablement le même que Jadihel. Ses descendants, du temps de David, étaient au nombre de 17200 capables de porter les armes. I Par., VII, 11. Voir BENJAMIN 1, t. I, col. 1589.

2. JADIHEL (Septante : Ἰαδιήλ), lévite, second fils de Mésélémia, descendant de Coré, un des portiers de la maison de Dieu du temps de David. I Par., XXVI, 2.

JADON (hébreu : *Yâdôn,* « juge; » Septante : Εὐάρων; il est omis dans les manuscrits *Vaticanus, Alexandrinus, Sinaiticus*), un de ceux qui, après le retour de la captivité, du temps de Néhémie, travaillèrent avec les Gabaonites et les gens de Maspha à la reconstruction des murs de Jérusalem. Il était de Méronath. II Esd., III, 7.

JAFFA, ville de Palestine. Voir JOPPÉ.

JAGER Jean Nicolas, prélat français, né à Grening (Moselle) le 17 juin 1790, mort à Paris le 5 février 1868. Après de bonnes études au collège ecclésiastique d'Isming, Jager entra, en 1809, au grand séminaire de Nancy où il reçut la prêtrise en 1813. Il devint ensuite pro-secrétaire de l'évêché de Nancy, puis supérieur, après Rohrbacher, du collège d'Isming. En 1816 il fonda à Vic une maison d'éducation et la dirigea jusqu'en

1818. Royer-Collard le nomma alors principal du collège de Phalsbourg. A la demande de Mgr de Croy, grand-aumônier de France, l'abbé Jager accepta les fonctions d'aumônier du 9e régiment de ligne (1820) en résidence à Phalsbourg, et fit en cette qualité l'expédition d'Espagne (1823). Au retour il fut nommé chapelain des Invalides à Paris (1825), et enfin, en 1841, professeur d'histoire ecclésiastique à la faculté de théologie de la Sorbonne, fonctions qu'il conserva jusqu'à sa retraite forcée, en 1857. Pie IX lui conféra, en 1863, la dignité de camérier secret, pour le récompenser de ses travaux qui ne furent interrompus que par la mort. — On a de lui, outre des travaux historiques : *Vetus Testamentum græcum,* cura J.N. Jager, 2 in-4°, Paris, 1855, avec une traduction latine en regard; 1 in-4°, texte grec seul. Le texte grec et la version latine sont la reproduction de l'édition de Caraffa, ainsi qu'il est dit dans la préface, t. I, p. V; *Novum Testamentum græce et latine in antiquis testibus textum versionis Vulgatæ latinæ indagavit, lectionesque variantes Stephani Griesbachii notavit, venerabili Jager in consilium adhibito, Constantius Tischendorf,* in-4°, Paris, 1842, 1851, 1861. — *La Sainte Bible* (Ancien et Nouveau Testament), *Traduction de Sacy, revue et corrigée sur les textes originaux,* in-f°, Paris, 1838-1844; cette édition monumentale est enrichie de 48 gravures reproduisant les chefs-d'œuvre de Raphaël et de Rubens; la même, 3 in-4°, avec 32 gravures, Paris, 1843. L'abbé Jager a aussi traduit l'*Histoire de N.-S. Jésus-Christ et de son siècle,* par le comte de Stolberg, in-12, Paris, 1842; 3e édit., 1858. — Voir J. E. Darras, *Mgr Jager, notice biographique,* in-8°, Paris, 1868.

O. REY.

JAGUR (hébreu : *Yâgûr,* « hôtellerie; » Septante, *Vaticanus :* 'Ασώρ; *Alexandrinus :* 'Ιαγούρ), ville de la tribu de Juda, située à l'extrémité méridionale, « près des frontières d'Édom. » Jos., XV, 21. La troisième de l'énumération, dans laquelle elle se trouve entre Éder et Cina, elle n'est mentionnée qu'en ce seul endroit de l'Écriture. Comme la plupart des autres cités de ce premier groupe, elle est restée jusqu'ici complètement inconnue. Les Talmuds signalent, il est vrai, dans les environs d'Ascalon un endroit appelé *Yâgûr,* cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 69; R. J. Schwarz, *Das heilige Land,* Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 70, qui est sans doute représenté par *El-Djûr* ou *Djûrah,* au nord-est et tout près d'*Asqalân;* mais la situation ne répond aucunement à celle de l'antique cité de la tribu de Juda.

A. LEGENDRE.

JAHADDAÏ (hébreu : *Yâhedaî;* Septante : 'Αδδαΐ), homme de la tribu de Juda dont les six enfants sont énumérés I Par., II, 47. Le nom de son père ne figure pas dans les généalogies de ce chapitre, contrairement à l'usage, ce qui donne lieu de supposer qu'il y a une lacune dans le texte.

JAHALA (hébreu : *Ya'ălâ';* Septante : 'Ιελήλ), Nathinéen ou esclave de Salomon, dont les descendants retournèrent de la captivité de Babylone avec Zorobabel. II Esd., VII, 58. Il est appelé Jala dans I Esd., II, 56.

JAHATH (hébreu : *Yaḥat*), nom de cinq Israélites dans le texte hébreu. Quatre seulement portent le nom de Jahath dans la Vulgate. Le cinquième, I Par., XXIII, 10-11, par une erreur de lecture, est devenu Léheth dans notre version latine. Voir LÉHETH.

1. **JAHATH** (Septante : 'Ιέθ), fils de Raïa, père d'Ahumaï et de Laad, de la tribu de Juda. I Par., IV, 2.

2. **JAHATH** (Septante : 'Ιέθ), lévite, fils de Lobni et petit-fils de Gersom. I Par., VI, 20. Il fut un des ancêtres d'Asaph, ℣. 39-43. Au ℣. 43, la Vulgate l'appelle Jeth.

3. **JAHATH** (Septante : 'Ιάθ), lévite, fils de Salémoth, de la famille de Caath, chef des Isaarites du temps de David. Voir ISAARITE, col. 936.

4. **JAHATH** (Septante : 'Ιέθ), lévite, de la famille de Mérari, l'un des chefs qui dirigèrent les travaux de réparation du temple de Jérusalem sous le règne de Josias. II Par., XXXIV, 12.

JAHAZIEL (hébreu : *Yaḥăzî'êl,* « que Dieu voie »), nom, dans le texte hébreu, de cinq Israélites. Dans la Vulgate, deux d'entre eux sont appelés Jahaziel; le troisième est appelé Jéhéziel, I Par., XII, 4; le quatrième Jaziel, I Par., XVI, 6; et le cinquième Ézéchiel. I Esd., VIII, 5. Voir ces mots.

1. **JAHAZIEL** (Septante : 'Ιεζιήλ), lévite, de la famille de Caath, le troisième fils d'Hébron. I Par., XXIII, 19. Voir HÉBRON 1, col. 553. Il vivait du temps de David.

2. **JAHAZIEL** (Septante : 'Οζιήλ), lévite, fils de Zacharie, descendant d'Asaph, qui vivait du temps de Josaphat, roi de Juda. Il lui prédit la victoire, lorsque ce prince marcha contre les Moabites et les Ammonites. II Par., XX, 14-17. Les Moabites et les Ammonites s'entre-tuèrent en effet les uns les autres, et l'armée de Josaphat n'eut qu'à recueillir leurs dépouilles, ℣. 22-25.

JAHEL (hébreu : *Yâ'êl;* Septante : 'Ιαήλ), femme du Cinéen Haber. Nous ne savons rien concernant Haber, sinon que la paix existait entre sa maison et Jabin, roi d'Azor, à l'époque où Débora et Barac mirent fin à la servitude des Hébreux, opprimés depuis vingt ans par les Chananéens. Jud., IV, 17. Quant à Jahel, elle est restée célèbre par l'acte viril qui compléta la victoire des Israélites sur les Chananéens et enleva aux ennemis du peuple de Dieu tout espoir de revanche. Le fait est raconté dans Jud., IV, 17-22. Sisara, fuyant du champ de bataille où son armée avait été anéantie, était parvenu jusqu'à la tente de Jahel. La Cinéenne alla au-devant de lui et l'engagea à entrer chez elle en l'assurant qu'il n'aurait rien à craindre dans cet asile. Le général chananéen entra donc et Jahel le cacha en le couvrant d'un *ṡemîkâh,* « couverture » (Vulgate : *pallium,* « manteau »). Dès que Sisara commença à goûter un peu de repos, il éprouva une grande soif, causée par la fatigue du combat et sa fuite précipitée; il demanda de l'eau à Jahel. Celle-ci ouvrit une outre qui contenait du lait, lui en fit boire et le recouvrit de nouveau du manteau. Débora, Jud., V, 25, parle de lait et de beurre ou de crème présentée dans « la coupe des princes »; mais la seconde partie du vers est une répétition synonymique de la première. Jud., IV, 19. Les voyageurs modernes qui ont reçu l'hospitalité sous la tente des Arabes y ont mangé du lait caillé ayant une certaine propriété soporifique et qu'on appelle *lében.* Certains ont pensé que c'est le rafraîchissement que Jahel donna au général chananéen. Sisara, ayant bu, recommanda à Jahel de se tenir devant la porte de la tente et d'écarter par une réponse négative quiconque voudrait savoir s'il y avait quelqu'un à l'intérieur. Il ne tarda pas à s'endormir, ℣. 21. Jahel prit alors un marteau et un des clous qui servaient à fixer la tente, s'avança avec précaution et silencieusement, plaça la pointe du clou sur la tempe de Sisara et, d'un coup de marteau, l'enfonça avec tant de force qu'il traversa le crâne et atteignit le sol. Sisara mourut sur le coup, non toutefois sans s'être agité dans une convulsion suprême, si les paroles de Débora, Jud., V, 27, ne sont pas une expression poétique. En ce moment, comme l'avait prévu le général de Jabin, survint Barac qui s'était mis à sa poursuite. Jahel s'avança vers lui et lui dit : « Venez, je vais vous montrer l'homme que vous cherchez. » Barac vit en effet le corps de Sisara

étendu par terre avec le clou encore enfoncé dans la tête. Jud., IV, 17-22.

L'historien des Juges raconte l'action de Jahel sans l'approuver ni la blâmer. Beaucoup l'ont condamnée comme une violation des lois de l'hospitalité et une perfidie aggravée encore par cette circonstance qu'il y avait un traité de paix entre Jabin et la maison d'Haber. On va même jusqu'à accuser Jahel d'avoir attiré Sisara dans un guet-apens dressé d'après un plan prémédité. Ce dernier grief est une hypothèse toute gratuite, en contradiction formelle avec le récit. Jahel ignorait que Sisara viendrait lui demander asile.

Pour ce qui regarde le traité de paix, le livre des Juges, IV, 17, dit seulement : « Il y avait la paix entre Jabin, roi d'Azor, et la maison d'Haber le Cinéen, » locution qui signifie simplement que les rapports étaient bons entre le roi chananéen et le mari de Jahel. Cf. IV Reg., IX, 17-19. Cette circonstance valait la peine d'être notée ; car, étant donné l'étroite amitié qui existait entre les Cinéens et les Israélites depuis le temps de Moïse, voir CINÉENS, t. I, col. 768-769, il semblait que Haber aurait dû prendre part au soulèvement du peuple de Dieu, et l'historien place ici cette observation pour expliquer la confiance de Sisara en la parole de Jahel. Ce qu'il y a de vrai dans l'accusation de perfidie contre Jahel, c'est qu'elle viola, en effet, la parole donnée et qu'elle tua Sisara de sa propre main après lui avoir promis de le dérober aux coups de ses ennemis. Mais on comprend sans peine comment dut se faire ce revirement dans les dispositions de la courageuse Cinéenne, lorsqu'elle vit endormi à ses pieds le chef des oppresseurs d'un peuple qui était en quelque sorte son peuple ; le tuer, c'était achever l'affranchissement des Hébreux et garantir pour l'avenir la sécurité de sa propre famille. Un élan de patriotisme lui inspira alors cet acte de vaillance qui mérita d'être chanté par Débora. Jud., V, 24-27. Il est comparable à tant d'autres que les historiens rapportent avec éloge dans les annales de l'antiquité profane. Les commentateurs catholiques justifient généralement la conduite de Jahel, non en elle-même, mais à cause de ses intentions. E. PALIS.

JAHÉLEL (hébreu : *Yaḥle'êl*, « qui se confie en Dieu ; » Septante : Ἀχωήλ, petit-fils de Jacob, le troisième fils de Zabulon. Gen., XLVI, 14 ; Num., XXVI, 26. Il fut le chef de la famille des Jalélites. Dans Num., XXVI, 26, les Septante l'appellent Ἀλλήλ, et la Vulgate Jalel. On ne connaît de lui que son nom.

JAHIEL (hébreu : *Yeḥi'êl* ; Septante : Ἰεϊήλ), nom, dans le texte hébreu, de onze personnes. Huit d'entre elles sont appelées Jahiel dans la Vulgate ; elle écrit le nom des trois autres Jéhiel. I Esd., X, 2, 21, 26.

1. **JAHIEL** (Septante : Ἰεϊήλ), lévite qui vivait du temps de David. Il fut un de ceux qui accompagnèrent l'arche en jouant du nable lorsqu'elle fut transportée de la maison d'Obédédom sur le mont Sion. I Par., XV, 18, 20. Plus tard, il fit partie du chœur d'Asaph. I Par., XVI, 5.

2. **JAHIEL** (Septante : Ἰεϊήλ), lévite de la famille de Gerson, qui vivait du temps de David. Il était le chef des Benê-Laadan (Vulgate : « fils de Léédan »), I Par., XXIII, 8, et la garde des trésors de la maison de Dieu lui fut confiée. I Par., XXIX, 8 ; cf. XXVI, 21-22, où lui-même ou bien sa famille est mentionnée sous le nom de Jéhiéli. Voir JÉHIÉLI.

3. **JAHIEL** (Septante : Ἰεήλ), fils d'Hachamoni (voir ce mot, col. 388). Dans la liste des fonctionnaires du roi David, il est dit de lui et de Jonathan, oncle de David, qu'« ils étaient avec les fils du roi », c'est-à-dire probablement chargés de les diriger et de les élever. I Par., XXVII, 32.

4. **JAHIEL** (Septante : Ἰεϊήλ), troisième fils de Josaphat, roi de Juda, et frère de Joram, successeur de Josaphat. Son père lui avait donné de grandes richesses, ainsi qu'à ses autres frères, mais Joram les fit tous mettre à mort après son avènement au trône. II Par., XXI, 2-4.

5. **JAHIEL** (Septante : Ἰεϊήλ), lévite de la famille de Caath, descendant d'Élisaphan. Il vivait du temps d'Ézéchias et prit part à la restauration du Temple au commencement du règne de ce roi. II Par., XXIX, 13.

6. **JAHIEL** (Septante : Ἰεϊήλ), lévite descendant d'Héman qui prit part aux travaux de purification et de restauration du temple de Jérusalem au commencement du règne d'Ézéchias. II Par., XXIX, 14. C'est probablement ce Jahiel ou bien Jahiel 5 qui est nommé dans II Par., XXXI, 13, parmi les lévites préposés à la garde des prémices et des dîmes offertes au Temple.

7. **JAHIEL** (Septante : Ἰεήλ), un des chefs du temple de Jérusalem à l'époque des réformes de Josias, roi de Juda. Avec Helcias et Zacharie, il donna aux prêtres deux mille six cents (brebis) et trois cents bœufs pour la célébration de la fête de Pâques. II Par., XXXV, 8.

8. **JAHIEL** (Septante : Ἰεϊήλ), descendant de Joab et père d'Obédia. Obédia était le chef d'une des familles qui revinrent avec Esdras de la captivité au nombre de 218 personnes. I Esd., VIII, 9.

JAHN Johann, exégète et orientaliste catholique autrichien, né à Taswitz en Moravie, le 18 juin 1750, mort à Vienne (Autriche) le 16 août 1816. Après avoir fait ses études au gymnase de Znaym, à l'université d'Olmutz et au séminaire de Bruck, il reçut la prêtrise et exerça quelque temps les fonctions ecclésiastiques à Mislitz. En 1782, il obtint le grade de docteur à Olmutz et enseigna les langues orientales et l'herméneutique biblique à Bruck. Sa connaissance des langues et le succès qu'il eut dans son enseignement ne tardèrent pas à le rendre célèbre, et en 1789 il fut appelé à l'université de Vienne en qualité de professeur de langues orientales, de dogmatique et d'archéologie biblique. Il occupa sa chaire pendant dix-sept ans avec beaucoup d'éclat, mais la hardiesse de ses opinions finit par la lui faire perdre. On lui reprocha de soutenir que les livres de Job, de Jonas, de Tobie et de Judith n'étaient que des poèmes ou des fictions édifiantes, et que les démoniaques de l'Ancien Testament n'étaient que de simples malades. Le cardinal Migazzi déposa contre lui, en 1792, une plainte devant l'empereur François II ; une commission fut instituée pour examiner les griefs qu'on lui reprochait ; elle lui recommanda d'être plus réservé à l'avenir et de réformer les opinions incriminées. De nouvelles plaintes s'étant élevées contre Jahn, à la suite de la publication de quelques-uns de ses ouvrages, il fut destitué en 1806 et nommé chanoine de l'église métropolitaine de Saint-Étienne à Vienne, dignité qu'il garda jusqu'à sa mort. — Il publia des grammaires, des chrestomathies, des vocabulaires de plusieurs langues orientales. Ses écrits relatifs à la Bible sont : *Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes*, 1 in-8° en 2 tomes, Vienne, 1793 ; 2e édit., considérablement augmentée, Ire part., 1802 ; IIe part., 1803 ; *Biblische Archäologie mit Kupfern*, 5 in-8°, Vienne, 1797-1805 ; les tomes I et II ont eu une seconde édition, 1817 et 1818 ; *Biblia hebraica digessit et graviores lectionum varietates adjecit*, 4 in-8°, Vienne, 1806 ; *Introductio in libros sacros Veteris Testamenti in compendium redacta*, in-8°, Vienne, 1804 ; *Archæologia biblica in compendium redacta*, in-8°, Vienne, 1806 ; 2e édit., 1814 ; *Enchiridion hermeneuticæ generalis tabularum Veteris et Novi Fœderis*, in-8°, Vienne,

1812; *Appendix hermeneuticæ, seu exercitationes exegeticæ* (*Vaticinia de Messia*), fasc. I, 1813; fasc. II, 1815. Ces quatre derniers ouvrages furent mis à l'Index par un décret du 26 août 1822. Après sa mort, on publia, d'après ses manuscrits, *Nachträge zu Jahns theologischen Werken nach seinem Tode ausgegeben von einem seiner Freunden*, in-8°, Tubingue, 1821, où se trouvent, entre autres, six dissertations sur divers sujets bibliques. Son successeur à la chaire de l'université de Vienne, L. Ackermann, publia, en 1825 et 1826, une nouvelle édition corrigée de l'*Introductio* et de l'*Archæologia* de Jahn. Voir Ackermann, t. I, col. 149; K. Werner, dans l'*Allgemeine deutsche Biographie*, t. XIII, 1881, p. 665; Id., *Geschichte der neuzeitlichen christlich-kirchlichen Apologetik*, in-8°, Schaffouse, 1867, p. 417.

F. Vigouroux.

JAHVÉH. Voir Jéhovah.

JAÏR (hébreu : *Ya'îr*, « qui brille; » Septante : Ἰαΐρ), nom de trois Israélites dans l'Ancien Testament. Jaïre, le chef de la synagogue dont la fille fut ressuscitée par Notre-Seigneur, Marc., V, 22, portait ce même nom; mais les écrivains du Nouveau Testament ayant donné aux noms hébreux une forme déclinable, tandis que les Septante les avaient traités comme des mots indéclinables, le nom du chef de la synagogue est devenu en français Jaïre. Le nom du père de Mardochée est écrit aussi une fois Jaïre. Voir Jaïr 3. — Un autre Israélite, dont le nom peut se transcrire en français par Jaïr, s'appelait en hébreu *Ya'îr*, avec un *aïn* au lieu d'un *aleph*, « bois, bosquet. » Voir Jaïr 4.



202. — Résurrection de la fille de Jaïre. Antique sarcophage d'Arles.
D'après Edm. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, 1868, pl. XVII.

1. JAÏR, fils de Ségub, descendant par sa mère de Manassé et par son père d'Hesron, de la tribu de Juda. Cf. I Par., II, 21-22. Son grand-père Hesron avait épousé une fille de Machir, père de Galaad, de la tribu de Manassé. I Par., VII, 14; II, 21; cf. Gen., L, 22. C'est parce qu'il descendait par sa mère de Manassé et qu'il s'établit sur le territoire de cette tribu, à l'est du Jourdain, dans le pays qu'il avait conquis, que Jaïr est appelé « fils de Manassé » dans Num., XXXII, 41, et Deut., III, 14; mais un souvenir de son origine paternelle de la tribu de Juda est peut-être resté dans la ville appelée Juda du Jourdain, dans Jos., XIX, 34. Cf. Matth., XIX, 1. Voir Juda du Jourdain. Il était contemporain de Moïse et appartenait, comme on vient de le voir, par son origine à deux des familles les plus puissantes d'Israël, c'est-à-dire à celle de Juda, par son père, et, par sa mère, à celle de Machir, dont l'importance était si considérable que son nom sert quelquefois à désigner la tribu de Manassé. I Par., II, 21. — Jaïr se distingua par ses exploits dans la conquête de la Terre Promise à l'est du Jourdain. Il réussit à s'emparer d'un pays de très difficile accès et occupé par des Rephaïm ou géants; on l'appelait alors le pays d'Argob; c'est le Ledjah actuel. Deut., III, 14. Voir Argob, t. I, col. 950. Jaïr donna aussi son nom (Havoth Jaïr) à plusieurs villages du royaume de Basan. Num., XXXII, 41; Deut., III, 14; I Par., II, 23. Voir Havoth Jaïr, col. 457. — L'histoire de ses descendants ne nous est pas connue; il est cependant possible qu'il fut l'ancêtre de Jaïr 2, l'un des juges d'Israël, et d'Ira le Jaïrite. Voir Ira 1, col. 921, et Jaïrite, col. 1111. C'est sans raison que des exégètes modernes veulent confondre Jaïr, fils de Ségub, avec Jaïr de Galaad dont l'histoire est toute différente. Voir Jaïr 2.

2. JAÏR, de Galaad, juge d'Israël pendant vingt-deux ans. Le texte sacré nous apprend seulement qu'il avait trente fils, montés sur trente ânons, et qu'il possédait dans le pays de Galaad trente villes appelées Havoth Jaïr. L'écrivain hébreu fait un jeu de mots sur les mots « ânons » et « villes », qu'il appelle du même mot *'ăyârîm*. La Vulgate ajoute que Jaïr appela « de son nom » les trente villes Havoth Jaïr, mais les mots « de son nom » ne se lisent ni dans le texte original ni dans les Septante. Ces Havoth Jaïr tiraient probablement leur nom de Jaïr, fils de Ségub, dont le juge d'Israël était peut-être un descendant. Voir Jaïr 1, et Havoth Jaïr, col. 458. Jaïr fut enterré à Camon. Jud., X, 3-5. Voir Camon, t. II, col. 93. Aux détails donnés par l'Écriture, Josèphe, *Ant. jud.*, V, VII, 6, ajoute que ce juge d'Israël était de la tribu de Manassé.

3. JAÏR, Benjamite, père de Mardochée, descendant de Cis et de Séméi. Esth., II, 5; XI, 2. Dans ce dernier passage, que l'on n'a qu'en grec, le nom est écrit Ἰάϊρος, *Jaïrus*.

4. JAÏR (hébreu : *Ya'îr* [*keri*; le *chetib* porte : יעור]; Septante : Ἰαΐρ), père d'Elhanan. La Vulgate a traduit Elhanan par Adéodat, et *Ya'îr* par *saltus*, « bois. » Voir Adéodat, t. I, col. 215.

1. JAÏRE, père de Mardochée. Voir Jaïr 3.

2. JAÏRE (Ἰάειρος, voir Jaïr, col. 1109), chef de synagogue

(ἀρχισυνάγωγος; voir SYNAGOGUE), dont Notre-Seigneur ressuscita la fille. Il est nommé par saint Marc, v, 22, et par saint Luc, VIII, 41. Saint Mathieu, IX, 18-19, 23-25, ne le désigne que par le titre d'ἄρχων, *princeps*, et ne raconte que sommairement le miracle. Les deux autres synoptiques entrent dans plus de détails. Lorsque le père alla implorer Jésus de sauver sa fille, elle était à l'extrémité, mais elle n'était pas encore morte. Jésus partit avec le père pour se rendre auprès de la malade. Chemin faisant, il guérit l'hémorrhoïsse (voir col. 588). A ce moment, on vint annoncer au chef de la synagogue que sa fille était morte et qu'il était inutile de faire venir le Maître. Jésus dit au père de ne rien craindre, mais de croire que sa fille serait sauvée. Il ne laissa entrer dans la maison que Pierre, Jacques et Jean avec le père et la mère de l'enfant. On se lamentait à l'intérieur et l'on pleurait la mort de la jeune fille. « Pourquoi pleurez-vous? leur dit Jésus, la jeune fille n'est pas morte, elle dort. » Marc., v, 39. On se moqua de ses paroles, mais lui, ayant fait sortir tout le monde, entra, avec ses trois disciples, le père et la mère, là où était la morte. Saint Marc, v, 41, par une rare exception dans les Évangiles, nous a conservé les propres paroles que prononça Notre-Seigneur dans la langue du pays, c'est-à-dire en araméen. La prenant par la main, il lui dit : *Talitha cumi*; « Jeune fille, lève-toi. » Aussitôt la jeune fille se leva et marcha et il ordonna qu'on lui donnât à manger. Elle était âgée de douze ans. — Aucun des Évangélistes ne nomme le lieu où s'accomplit le miracle. C'était probablement une ville située sur la rive occidentale du lac de Tibériade ou non loin de là. — Un antique sarcophage d'Arles (fig. 202) représente ce miracle de Notre-Seigneur. La morte est couchée sur un lit orné de l'image d'un dauphin. A gauche, le père de la jeune fille, accompagné de suppliants, prie probablement Jésus assis de la guérir. A droite, le Sauveur la ressuscite en lui prenant la main. A côté du lit est l'hémorrhoïsse. Cf. H. Detzel, *Christliche Ikonographie,* 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1894-1896, t. I, p. 291; V. Schultze, *Archäologie der altchristlichen Kunst*, in-8°, Munich, 1895, p. 252.

JAIRITE (hébreu : *hay-Yâ'irî;* Septante : Ιαρίν; *Alexandrinus :* ὁ Ἰαειρεί; Vulgate : *Jairites*), surnom donné à Ira, *kôhên* de David. II Reg., XX, 26. Le sens ordinaire de *kohên* est celui de prêtre. S'il fallait l'entendre ici dans ce sens, il s'ensuivrait qu'Ira aurait été un descendant d'Aaron, et la signification de Jaïrite serait inexpliquée. Mais beaucoup de commentateurs admettent que *kôhên* peut signifier « conseiller » du roi ou « grand officier ». Le qualificatif de Jaïrite signifierait probablement dans ce cas descendant de Jaïr, fils de Ségub. Voir IRA 1, col. 921, et JAÏR 1, col. 1009. — Quelques critiques supposent qu'au lieu de Jaïrite il faudrait lire Jéthrite, c'est-à-dire de la ville de Jéther.

JAKÉH (hébreu : *Yâqéh ;* manque dans les Septante), nom du père d'Agur que la Vulgate a traduit par *Vomens*, « le Vomissant. » Prov., XXX, 1. Sur ce qu'il faut entendre par ce nom, voir AGUR, t. I, col. 288, et ITHIEL, col. 1039.

JAKIM (hébreu : *Yâqîm;* Septante : Ἰακίμ), nom de deux Israélites.

1. JAKIM, fils de Séméi, de la tribu de Benjamin, qui résidait à Jérusalem. I Par., VIII, 19.

2. JAKIM, prêtre de la descendance d'Éléazar qui vivait du temps de David. Il fut le chef de la douzième famille sacerdotale. I Par., XXIV, 12.

JALA (hébreu : *Ya'ălâh;* Septante : Ἰεηλά; *Codex Alexandrinus :* Ἰελά), chef d'une famille de Nathinéens. I Esd., II, 56. Il est appelé Jahala dans II Esd., VII, 58. Voir JAHALA, col. 1105.

JALALÉEL, nom en hébreu, *Yehallê'êl,* de deux Israélites, dont l'un est appelé dans la Vulgate Jalaléel et l'autre Jaléléel. — Jalaléel (Septante : Ἰωήλ) était le père du lévite Azarias, de la famille de Mérari. Il vivait vers l'époque d'Ézéchias. II Par., XXIX, 12.

JALEL, nom donné par la Vulgate, Num., XXVI, 26, au troisième fils de Zabulon, qu'elle appelle Jahélel dans Gen., XLVI, 14. Voir JAHÉLEL, col. 1107.

JALÉLÉEL (hébreu : *Yehallêl'êl,* « [celui qui] loue Dieu; » Septante : Ἀλεήλ; *Alexandrinus :* Ἰαλλεήλ), descendant de Juda, dont les quatre fils sont nommés I Par., IV, 16, mais sans que l'auteur sacré fasse connaître ses ancêtres immédiats. Son nom en hébreu est le même que celui d'un lévite que la Vulgate rend, dans II Par., XXIX, 12, par Jalaléel. Voir JALALÉEL.

JALÉLITES (hébreu : *hay-Yaḥle'êlî ;* Septante : ὁ Ἀλληλί; Vulgate : *Jalelitæ*), branche de la tribu de Zabulon, descendant de Jahélel. Num., XXVI, 26. On ne sait rien de son histoire.

JALON (hébreu : *Yâlôn;* Septante : Ἰαμών; *Alexandrinus :* Ἰαλών), le quatrième des fils d'Ezra, de la tribu de Juda. I Par., IV, 17.

1. JALOUSIE (hébreu : *qine'âh ;* Septante : ζῆλος; Vulgate : *zelus, zelotypia, æmulatio*) désigne proprement l'amour passionné qui fait craindre qu'un autre n'ait quelque part à une affection dont on veut jouir exclusivement. Num., V, 14; Prov., VI, 34; Cant., VIII, 6; Eccli., IX, 1, etc. Par extension, ce mot signifie aussi colère, indignation. Ps. LXXVIII, 5; Zach., I, 14; VIII, 2; I Cor., X, 22. Le terme « jalousie » s'entend, de plus, dans le sens que nous avons attaché spécialement au mot zèle, c'est-à-dire de l'ardeur avec laquelle le fidèle s'occupe des choses de Dieu et des intérêts religieux. Num., XXV, 11, 13 (Phinées); III Reg., XIX, 10 (Élie); Joa., II, 17 (Jésus-Christ par application de Ps. LXVIII, 10); Rom., X, 2 (Juifs; Vulgate : *æmulatio*); II Cor., XI, 2 (S. Paul). Il y a un zèle et une jalousie mauvais et condamnables, comme il y a un zèle et une jalousie bons et louables. I Mach., VIII, 16; Rom., XIII, 13; I Cor., III, 3; II Cor., XII, 20; Gal., V, 20. — L'Écriture attribuant à Dieu par anthropomorphisme les sentiments humains lui attribue celui de la jalousie. Dieu dit souvent de lui-même : « Je suis un Dieu jaloux (*'Êl qannâ'*). » Exod., XX, 5; XXXIV, 14; Deut., IV, 24; V, 9; VI, 15; Jos., XXIV, 19; Nahum, I 2. Dieu considérant comme un mariage l'alliance qu'il a faite avec son peuple, il a droit à l'adoration exclusive de son peuple et, si Israël lui est infidèle par l'idolâtrie, son crime, semblable à un adultère, excite la jalousie de Jéhovah. C'est une des images qui reviennent le plus fréquemment dans l'Écriture. Deut., XXXII, 16; III Reg., XIV, 22; Is., IX, 6; XXVI, 11; XXXVII, 32; LVII, 8; Ose., II, 2, 16; Ezech., V, 13; XVI, 38, 42; XXIII, 25; XXXVI, 5-6; XXXVIII, 19; XXXIX, 25; Joel, II, 18; Zach., I, 14; VIII, 2. Cet anthropomorphisme, qui se retrouve dans tant de livres de l'Ancien Testament, est une preuve très forte de la croyance monothéiste du peuple d'Israël à toutes les époques. Jéhovah n'a jamais souffert de rival; il n'a jamais admis que les descendants de Jacob adorassent un autre Dieu que lui. On ne peut rien avoir de plus expressif à cet égard que les paroles de Moïse aux Israélites, lorsqu'il leur rapporte pour la seconde fois les tables de la loi : « Tu ne te prosterneras pas devant un autre Dieu, parce que Jéhovah a pour nom le Jaloux; il est Dieu Jaloux. » Exod., XXXIV, 14. F. VIGOUROUX.

2. JALOUSIE, nom donné aux fenêtres grillées de l'Orient. Voir Fenêtre, t. ii, col. 2202.

3. JALOUSIE (EAU DE). Voir Eau de jalousie, t. ii, col. 1522.

4. JALOUSIE (IDOLE DE) (hébreu : *sémél haqqine'âh;* Septante : εἰκὼν τοῦ ζήλου; Vulgate : *idolum zeli*), objet idolâtrique que vit Ézéchiel, viii, 3-5, dans le parvis des prêtres du temple de Jérusalem, ainsi appelé parce qu'il excitait la jalousie et l'indignation divine. Cf. Deut., xxxii, 21. Cette idole était probablement une image symbolique de Baal ou d'Astarthé, peut-être celle-là même que Manassé avait placée dans le Temple. IV Reg., xxi, 7. Voir S. Jérôme, *In Ezech.*, viii, 4, t. xxv, col. 78; J. Knabenbauer, *Comment. in Ezech.*, 1890, p. 90; Baal, t. ii, col. 1320.

5. JALOUSIE (OFFRANDE DE) (hébreu : *minḥaṭ qena'oṭ;* Septante : θυσία ζηλοτυπίας; Vulgate : *oblatio zelotypiæ*), offrande que devait faire le mari, lorsqu'il voulait mettre sa femme à l'épreuve des eaux amères. Elle consistait en un dixième d'éphi de farine d'orge, sans huile et sans encens. Num., v, 15. Voir Eau de jalousie, t. ii, col. 1522.

JAMBE, partie du corps de l'homme et de l'animal qui s'étend depuis le genou jusqu'au pied.

I. La jambe proprement dite (hébreu : *šôq;* chaldéen : *šâq;* Septante : κνήμη; Vulgate : *crus, tibia*). — 1° On découvre les jambes pour passer un cours d'eau. Is., xlvii, 2. — Celles de l'épouse sont comme des colonnes de marbre, Cant., v., 15, mais celles du boiteux sont inégales. Prov., xxvi, 7. — Celles de la statue que Nabuchodonosor vit en songe étaient de fer. Dan., ii, 33. — Goliath couvrait les siennes de jambières d'airain. I Reg., xvii, 6. — Le Seigneur frappera d'ulcères aux genoux et aux jambes les Israélites qui lui seront infidèles. Deut., xxviii, 35. — Ce qui attire la bienveillance du Seigneur, ce ne sont pas les jambes de l'homme, ni la vigueur du cheval, c'est-à-dire ni l'agilité des guerriers de pied ni la force de la cavalerie. Ps. cxlvi, 10. — Il est dit que Samson frappa les Philistins *šôq 'al-yârêk,* « jambe sur cuisse. » Jud., xv, 8. Le sens exact de cette locution proverbiale n'est pas connu. D'après le contexte, il s'agit d'une rude leçon donnée par Samson à ses adversaires, soit qu'il les ait poursuivis de très près, la jambe sur leur cuisse, soit qu'il les ait mis en morceaux, jambe sur cuisse, soit qu'il leur ait brisé les genoux de telle sorte qu'ils soient tombés impuissants, la jambe retournée sur la cuisse. — 2° Durant la Passion, on brisa les jambes des deux larrons, mais non celles du Sauveur, conformément à ce qui avait été prescrit pour l'immolation de l'agneau pascal. Joa., xix, 31-33. — 3° Le mot *šôq* s'emploie aussi quelquefois pour désigner les jambes des animaux, spécialement les membres antérieurs. Exod., xxix, 22, 27; Lev., vii, 32, 33; etc. Mais les jambes des animaux sont plus communément appelées d'un nom qui leur est particulier, *kerâ'ayim,* et que les versions traduisent par πόδες, *pedes,* « pieds, » Exod., xii, 9; xxix, 17; Lev., i, 9, 13; iv, 11; viii, 21; ix, 14; *crura,* Am., iii, 12. — On désigne par le même mot les articulations dont la sauterelle se sert pour sauter. Lev., xi, 21.

II. La cuisse (hébreu : *yârêk;* chaldéen : *yarkâh;* Septante : μηρός; Vulgate : *femur*) constitue la partie supérieure des membres inférieurs de l'homme, par laquelle la jambe proprement dite est reliée au tronc. — 1° Ce sont les cuisses, prises dans leur ensemble, que l'on couvre avec le caleçon. Exod., xxviii, 42. C'est à la cuisse qu'on attache le glaive. Exod., xxxii, 27; Jud., iii, 16, 21; Ps. xlv (xliv), 4; Ezech., xxi, 12. Voir Hanche, col. 416. Comme la cuisse porte ainsi le signe de la puissance, saint Jean dit que le vainqueur de Satan porte écrit sur sa cuisse : « Roi des rois, Seigneur des seigneurs. » Apoc., xix, 16. — 2° La cuisse peut être blessée et la marche devenir ainsi difficile, parce que les principaux muscles de la locomotion sont dans ce membre. Quand l'ange lutta avec Jacob, il lui toucha *kaf yerêkô,* « la cavité de la cuisse, » c'est-à-dire la cavité cotyloïde, partie de l'os iliaque dans laquelle s'emboite le fémur, et le muscle ischiatique en demeura paralysé. Gen., xxxii, 25 (26), 32 (33). — A la femme accusée d'adultère, on souhaitait que sa cuisse tombât. Num., v, 21-22, 27. Voir Eau de jalousie, t. ii. col. 1522. L'Ecclésiastique, xix, 12, compare la parole dans le cœur du sot à la flèche plantée dans la chair de la cuisse : le blessé cherche à se débarrasser de la flèche, comme le sot à retirer de son cœur tout ce qu'il sait. — 3° « Sortir de la cuisse » de quelqu'un est une expression figurée qui veut dire « être engendré ». Gen., xlvi, 26; Exod., i, 5; Jud., viii, 30. Cf. Eccli., xlvii, 21, et, dans un sens corrélatif, Judith, ix, 2. Dans la prophétie de Jacob, Gen., xlix, 10, le « chef qui doit sortir de sa cuisse », ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ, *dux de femore ejus,* n'est mentionné que par les versions. Il y a en hébreu : « Ne sortira pas le bâton de commandement d'entre ses pieds. » — 4° Abraham fait prêter serment à son serviteur Eliézer en lui disant : « Mets ta main sous (*taḥaṭ*) ma cuisse et je te ferai jurer. » Gen., xxiv, 2, 9. Jacob se sert de la même formule pour faire prêter serment à Joseph. Gen., xlvii, 29. Cette forme de serment ne se rencontre qu'en ces deux circonstances. Les anciens Juifs prétendaient qu'ainsi l'on jurait par une chose sacrée, la circoncision. Mais pourquoi l'exemple d'Abraham ne fut-il imité qu'une seule fois? Josèphe, *Ant. jud.*, I, xvi, 1, ne cherche pas à donner d'explication; mais il suppose qu'Abraham et Eliézer se mirent mutuellement la main sous la cuisse et qu'ensuite ils invoquèrent Dieu comme témoin des choses futures. On a pensé aussi que le geste imposé fait allusion à la génération, comme les expressions rappelées plus haut, Gen., xlvi, 26; Exod., i, 5; Jud., viii, 30, par conséquent à la descendance choisie qui doit sortir d'Abraham et de Jacob. Le geste impliquerait, non un appel à la vengeance de la postérité envers le parjure, mais une obligation à l'amour et à la loyauté envers cette postérité. Cf. Winer, *Biblisches Realwörterbuch,* Leipzig, 1833, t. i, p. 359, note; Riehm, *Handwörterbuch des bibl. Altertums,* Bielefeld, 1893, t. i, p. 359; Rosenmüller, *Scholia in Genes.*, Leipzig, 1795, p. 239. Les Pères admettent que cette forme de serment fait allusion à la génération; mais c'est au Messie qui doit sortir d'eux qu'ils font songer Abraham et Jacob. S. Ambroise, *De Abraham.*, i, 9, t. xiv, col. 450; S. Jérôme, *Hebraic. quæst. in Genes.*, xxiv, 9, t. xxiii, col. 975; S. Augustin, *Quæst. in Heptateuch.*, i, 62, t. xxxiv, col. 564; *De civ. Dei,* xvi, 33, t. xli, col. 512. Cette explication ne saurait être littérale. De plus, il reste toujours à rendre raison du caractère si exceptionnel de cette forme de serment. Voir Jurement. — 5° Se frapper la cuisse avec les mains est une manière d'exprimer sa douleur. Jer., xxxi, 19; Ezech., xxi, 12. Cette expression se retrouve avec le même sens dans l'*Iliade,* xii, 162; xv, 397; xvi, 127, et l'*Odyssée,* xiii, 198. On voit encore souvent dans nos pays des hommes qui, sous l'empire d'un violent désappointement ou d'une vive douleur, se frappent instinctivement la cuisse du plat de la main. H. Lesêtre.

JAMBIÈRE (hébreu : *miṣḥâh;* Septante : κνημῖδες; Vulgate : *ocreæ*), armure destinée à protéger les jambes des soldats. Il n'est question de jambière que dans l'armement du géant philistin Goliath. I Reg. (I Sam.), xvii, 6. Ces jambières étaient d'airain. Voir Cuissard, t. ii, col. 1152-1154. E. Beurlier.

JAMBRÈS (Ἰαμβρῆς), nom, dans le texte grec de II Tim., III, 8, d'un des magiciens d'Égypte qui résistèrent à Moïse. La Vulgate l'appelle Mambrès. Voir MAMBRÈS et JANNÈS.

JAMBRI (Septante : Ἰαμβρί), nom d'un chef de famille dont les descendants habitaient Madaba, à l'est du Jourdain. Peu après la mort de Judas Machabée (161 avant J.-C.), ils surprirent, en sortant de la ville, Jean Machabée, fils aîné de Mattathias, avec les hommes qui l'accompagnaient chez les Nabuthéens, et les firent tous périr. Jonathas et Simon, ses frères, vengèrent sa mort; ils tendirent une embuscade aux Jambrites, lorsqu'ils célébraient un grand mariage, en tuèrent un grand nombre, mirent les autres en fuite et firent un grand butin. I Mach., IX, 36-41. Le nom de Jambri qui se lit dans le *Codex Vaticanus* et dans la Vulgate n'est peut-être pas correct. Le *Sinaiticus* א' et Complute ont Ἀμβρί. Quelques manuscrits cursifs portent Ἀμβροί; le syriaque *Ambrei;* Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, I, 2, οἱ Ἀμαραίου παῖδες. Plusieurs critiques pensent que Josèphe se rapproche de la vraie leçon et qu'il faut lire « les fils de l'Amorrhéen ». On suppose qu'il s'agit d'une famille amorrhéenne qui se serait établie anciennement à Médaba. Cf. Num., XXI, 31, et L. W. Grimm, *Das erste Buch der Maccabäer,* in-8°, Leipzig, 1853, p. 139. Voir JEAN GADDIS.

JAMIN (hébreu : *Yâmîn*), nom de trois Israélites. Le mot *yâmîn* signifie « (main) droite, (côté) droit » et « bonheur ». Il entre comme second élément dans le nom de Benjamin, fils de Jacob. Voir BENJAMIN 1, t. I, col. 1588. — Les Septante ont fait à tort du nom commun hébreu *yêmim*, « eaux chaudes, » de Gen., XXXVI, 24, un nom propre qu'ils ont rendu Ἰαμείν. Voir ANA 2, t. I, col. 532.

1. JAMIN (Septante : Ἰαμείν, Gen., XLVI, 10; Ἰαμείμ, Exod., VI, 15; Ἰαμίν, Num., XXVI, 12; I Par., IV, 24), second fils de Siméon et petit-fils de Jacob. Il fut le chef de la famille des Jaminites.

2. JAMIN (Septante : Ἰαμίν; *Alexandrinus :* Ἰαβείν), second fils de Ram, de la tribu de Juda, de la famille d'Hesron et de Caleb. I Par., II, 27.

3. JAMIN (omis dans les Septante), un des lévites qui lurent la loi au peuple du temps d'Esdras et de Néhémie. II Esd., VIII, 7.

JAMINITES (hébreu : *hay-Yâmînî;* Septante : ὁ Ἰαμινί; Vulgate : *Jaminitæ*), descendants de Jamin, second fils de Siméon. Num., XXVI, 12.

JAMNÉ (hébreu : *Imnâh;* Septante : Ἰεμνά; Ἰαμίν), fils aîné d'Aser. Gen., XLVI, 17; Num., XXVI, 44. La Vulgate l'appelle Jemna dans Num., XXVI, 44, et dans I Par., VII, 30. Ses descendants sont appelés Jemnaïtes dans Num., XXVI, 44.

JAMNIA (Ἰάμνεια, I Mach., IV, 15; Ἰαμνία, I Mach., V, 58; II Mach., XII, 8, 40; Ἰαμνεία, I Mach., X, 69; XV, 40), ville située sur les frontières de Juda et de Dan, non loin de la Méditerranée, dont il est question principalement dans les livres des Machabées, I Mach., IV, 15; V, 58; X, 69; XV, 40; II Mach., XII, 8, 40, mais qui est mentionnée ailleurs sous d'autres noms (fig. 203).

I. NOMS. — Jamnia est appelée en hébreu *Yabne'êl,* « Dieu bâtit. » Septante : Λεβνά; *Codex Vaticanus :* Λεμνά; *Codex Alexandrinus :* Ἰαβνήλ; Vulgate : *Jebneel,* Jos., XV, 11; et *Yabnéh ;* Septante : Ἰαβνήρ; *Codex Vaticanus :* Ἀβεννήρ; *Codex Alexandrinus :* Ἰαβείς; Vulgate : *Jabnia,* II Par., XXVI, 6. C'est aussi la Ιεμνάα de Judith, II, 28. Le nom ethnique est Ἰαμνῖται. II Mach., XII, 9. Il semble que, par sa position dans la plaine des Philistins, entre Azot et Jaffa, elle aurait dû laisser quelques traces dans les inscriptions égyptiennes ou assyriennes. On ne trouve cependant rien de positif. Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* Leipzig, 1893, p. 165; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen, 1883, p. 167. A l'époque des croisades, elle reparaît sous les noms de *Ibelim, Ybelim* ou *Hibelin.* Sous ces formes comme sous les dénominations grecques ou latines, avec les permutations naturelles entre les consonnes *b, m, n, l,* il est facile de reconnaître la forme primitive *Yabnéh* ou *Yabne'êl,* qui s'est conservée jusqu'à nos jours. Le nom actuel est, en effet, يبنا, *Yebnâ,* suivant Robinson, *Biblical researches in Palestine,* Londres, 1841, t. III, Appendice par E. Smith, p. 235; يبنة, *Yebnéh,* selon V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 56; ابنى, *'Ubna,* ou يبنى, *Yubna* d'après les géographes arabes; cf. Guy Le Strange, *Palestine under the Moslems,* Londres, 1890, p. 602, 603. C'est exactement l'hébreu יַבְנֵה, *Yabnéh.*

II. SITUATION ET DESCRIPTION. — Si la correspondance est exacte au point de vue onomastique, elle ne l'est pas moins au point de vue topographique. Les données des auteurs sacrés aussi bien que des écrivains profanes nous conduisent au même terme. D'après Josué, XV, 11, Jebnéel se trouvait à la frontière nord-ouest de Juda, avant d'arriver à la mer. Voir la carte de JUDA ou celle de DAN. Les autres passages de l'Écriture nous la montrent dans le voisinage d'Azot (*Esdûd*) et de Joppé ou *Jaffa.* II Par., XXVI, 6; Judith, II, 28 (texte grec); I Mach., IV, 15; II Mach., XII, 8. Josèphe la place de même entre ces deux villes, au nord de la première, au sud de la seconde. *Ant. jud.*, XIII, VI, 6; XIV, IV, 4; XVII, VIII, 1; *Bell. jud.*, IV, III, 2. Strabon, XVI, p. 759, compte environ 200 stades (37 kilomètres) de Jamnia à Ascalon. L'*Itinéraire d'Antonin*, Amsterdam, 1735, p. 150, la signale à douze milles (plus de 17 kilomètres) au sud de Diospolis ou Lydda. Enfin, d'après la *Table de Peutinger,* elle est à dix milles (près de 15 kilomètres) au nord d'Azot. Tous ces témoignages concordent pour aboutir au même point et font de *Yebnéh* ou *Yebna* le représentant incontestable de Jamnia. C'était, du temps d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 132, 266, une petite ville, πολίχνη, entre Diospolis et Azot. Cf. Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. II, p. 822-824.

Yebnéh est aujourd'hui un grand village situé sur une colline dont le pourtour est de 1200 mètres et dont les pentes sont plantées de tabac, de figuiers, d'oliviers et d'abricotiers. Un assez grand nombre de puits y ont été creusés. Près d'un réservoir qui paraît avoir été construit avec d'anciens matériaux, trois fûts de colonnes de marbre blanc sont étendus à terre et proviennent évidemment d'un édifice antique. Sur le plateau de la colline sont bâties en amphithéâtre des maisons confusément groupées, la plupart très basses et ressemblant à de véritables huttes. Les plus grandes sont précédées d'une cour qu'environne un petit mur d'enceinte. Cet amas informe d'habitations en terre et en briques crues est dominé par un minaret à base carrée et de forme polygonale, dont le sommet est en partie détruit. Il s'élève à l'un des angles d'une mosquée qui a remplacé une église chrétienne, probablement l'ancienne chapelle du château d'Ibelim. Ybelim ou Hibelin, à l'époque des croisades. On remarque au-devant d'une autre mosquée un fût de colonne mutilé gisant sur le sol, et, à l'intérieur, deux colonnes antiques de marbre grisâtre.

La ville dont nous venons de décrire l'emplacement était la Jamnia « intérieure », qu'il faut, d'après Pline, *H. N.*, V, XIII, distinguer de la Jamnia maritime. Ptolémée, *Geogr.*, V, XVI, mentionne également le port de

Jamnia, Ἰαμνειτῶν λιμήν, entre Joppé au nord et Azot au sud. Il en est du reste question dans le second livre des Machabées, XII, 9. Judas Machabée, ayant appris que les habitants de la ville voulaient maltraiter les Juifs qui y demeuraient, se rendit de nuit de Joppé au port de Jamnia, qu'il brûla avec tous les vaisseaux qu'il contenait. A environ quinze minutes au sud de l'embouchure du *Nahr Rûbîn,* en suivant le bord de la mer, on aperçoit une petite baie entourée de rochers formant une sorte de jetée naturelle. Cette anse constituait autrefois le *Maiumas Jamniæ* ou l'ancien établissement maritime de Jamnia : le nom actuel est *Minet Rûbîn,* dont le premier élément n'est qu'une corruption du grec λιμήν. Elle s'arrondit entre deux promontoires, dont l'un, celui du sud, est rocheux et paraît avoir été jadis fortifié. Les flancs sont recouverts d'un appareil de petite maçonnerie, qui jadis probablement était revêtu lui-même d'un second appareil en pierres de taille. Sur le sommet de ce promontoire on remarque quelques vestiges de constructions renversées. Quant à la ville qui s'étendait autour du port, elle a presque entièrement disparu; ses débris sont ensevelis sous les énormes dunes de sable qui s'amoncellent en deçà des falaises du rivage. Le promontoire méridional est connu parmi les indigènes sous le nom de *Ed-Derbéh,* « le coup, » sans doute parce que les vagues s'y brisent sans cesse et qu'il semble les frapper lui-même. Les ruines qui le recouvrent sont pareillement appelées *Khirbet ed-Derbéh.* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 54, 56 : *Survey of western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. II, p. 268, 441 ; W. M. Thomson, *The Land and the Book,* Londres, 1881, t. I, p. 145-157.

III. HISTOIRE. — Jamnia est une antique cité chananéenne, qui, sous le nom de *Jébnéel,* existait déjà à l'époque où les Hébreux envahirent la Terre promise. Elle fut assignée à la tribu de Juda, dont elle forme un point de la frontière nord-ouest. Jos., XV, 11. Josèphe, *Ant. jud.,* V, I, 22, prétend qu'elle fut plus tard concédée aux Danites. En réalité, elle dut retomber de bonne heure sous la domination des Philistins, et c'est à ce peuple qu'elle appartenait, lorsqu'elle fut prise et démantelée par Ozias, roi de Juda. II Par., XXVI, 6. Dans le texte grec de Judith, II, 28, elle est citée sous le nom de Ἰεμναά parmi les villes qui tremblèrent à l'approche d'Holopherne. A l'époque des Machabées, ce fut une place forte d'une certaine importance. Judas, ayant défait les troupes de Gorgias non loin d'Emmaüs, les harcela jusque du côté d'Azot et de Jamnia. I Mach., IV, 15. Mais, en 164 avant J.-C., deux de ses capitaines ayant, en son absence et malgré ses ordres, combattu le même Gorgias, établi dans cette ville, furent vaincus par lui. I Mach., V, 58. Le héros asmonéen brûla, comme nous l'avons dit, le port et les vaisseaux qu'il renfermait, lorsqu'il eut appris que les habitants de Jamnia préparaient un affreux guet-apens contre les Juifs qui demeuraient au milieu d'eux. II Mach., XII, 8, 9. Plusieurs de ses soldats succombèrent dans une bataille, et leur mort fut regardée comme une punition de leur désobéissance à la Loi. Lorsqu'on voulut, en effet, leur donner une sépulture honorable on trouva sous leurs tuniques des ex-voto des idoles qui étaient à Jamnia. II Mach., XII, 40. C'est de cette ville qu'Apollonius, général syrien, envoya provoquer Jonathas au combat. I Mach., X, 69. Sous Antiochus VII Sidétès, Cendébée, établi commandant du littoral, vint à Jamnia, où il commença à irriter le peuple et à ravager la Judée. I Mach., XV, 40. C'est à ces détails que se borne l'histoire de la ville dans l'Écriture. D'autres documents nous permettent de la continuer ainsi. L'an 63 avant J.-C., Jamnia fut enlevée aux Juifs par Pompée, qui la rendit à ses anciens habi-



203. — Puits de Yabneh. D'après une photographie.

tants. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, IV, 4. En 57, comme elle avait beaucoup souffert par suite de la guerre, elle fut repeuplée et dut être réparée, avec d'autres villes, par l'ordre de Gabinius, gouverneur de Syrie. *Bell. jud.*, I, VIII, 4. L'an 30, elle retourna sous la domination des Juifs par la donation qu'Auguste en fit au roi Hérode, qui, avant de mourir, la donna à Salomé, sa sœur; et celle-ci la légua elle-même, à son tour, à Livie, épouse d'Auguste. *Ant. jud.*, XVII, VIII, 1; XVIII, II, 2; *Bell. jud.*, II, IX, 1. Elle fut occupée par Vespasien avant le siège de Jérusalem. *Bell. jud.*, IV, III, 2; VIII, 1. Le canton de Jamnia était alors extraordinairement peuplé; la ville et les villages de sa dépendance pouvaient mettre sur pied quarante mille soldats. Strabon, XVI, p. 759. Philon, *Legat. ad Caium.* (cf. Reland, *Palæstina*, t. II, p. 823), appelle également Jamnia l'une des villes les plus populeuses de la Judée, et nous dit que, de son temps, la plupart de ses habitants étaient Juifs; les autres étaient des étrangers venus des pays voisins.

C'est à cause de cette grande affluence de population israélite qu'elle joua un certain rôle, comme centre intellectuel et religieux, dans l'histoire juive des derniers temps. Le siège du sanhédrin y avait été transféré un peu avant la destruction de Jérusalem; il y resta jusqu'à l'époque de la guerre de Bar Cosiba, époque à laquelle il fut transporté en Galilée. La ville vit fleurir dans son sein une grande académie rabbinique, dont les docteurs sont souvent cités avec éloges dans le Talmud. R. Yohanan ben Zakaï, après avoir prédit à Vespasien qu'il deviendrait empereur, lui demanda la grâce de Yabnéh et de ses savants. Talmud de Babylone, *Gittin*, 66 *a*. Après la ruine de la Ville sainte, elle jouissait, relativement à l'exercice des pratiques religieuses, des mêmes privilèges que la capitale avait eus précédemment. Mischnah, *Rosch haschanah*, IV, 1, 2, 3. Le lieu où siégeaient les membres de sanhédrin est appelé, dans le Talmud de Jérusalem, *Berakôt*, IV, 1, « le vignoble à Yabnéh, » expression qui rappelle l'Académie des Grecs. Benjamin de Tudèle, *Itinerarium*, édit. Const. L'Empereur, Leyde, 1633, p. 89, prétend avoir vu la place occupée par la célèbre école de Jamnia. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 73-76. — L'histoire ne nous dit pas à quelle époque le christianisme s'y introduisit; tout ce que nous savons, c'est qu'elle avait une église et un évêché au commencement du IV[e] siècle. A. LEGENDRE.

JAMNITES (Septante : οἱ ἐν Ἰαμνείᾳ, οἱ Ἰαμνῖται; Vulgate : *Jamnitæ*), habitants de Jamnia. II Mach., XII, 9; cf. 8, 40. Voir JAMNIA.

JAMNOR (omis dans les Septante), homme de la tribu de Siméon, ancêtre de Judith. Judith, VIII, 1.

JAMRA (hébreu : *Imrâh*, « obstination; » Septante; Ἰμράν), de la tribu d'Aser, nommé le cinquième parmi les onze fils de Supha, fils d'Hélem. I Par., VII, 36.

JAMUEL (hébreu : *Yemû'êl;* Septante : Ἰεμουήλ), fils de Siméon, petit-fils de Jacob. Gen., XLVI, 10; Exod., VI, 15. Il est appelé Namuel dans I Par., IV, 24.

JANAÏ (hébreu : *Ya'enaï*, « Jéhovah exauce; » Septante : Ἰανίν), un des chefs de la tribu de Gad qui s'établirent dans le pays de Basan. I Par., V, 12. Les Septante en ont fait un scribe; ils ont pris à tort le nom propre qui suit, Saphat, pour un nom commun.

JANNÉ (Ἰαννά, probablement variante du nom de *Johannes*, Jean), fils de Joseph et père de Melchi, dans la généalogie de Notre-Seigneur. Luc., III, 24.

1. JANNÈS (Ἰαννῆς), nom, dans II Tim., III, 8, d'un des magiciens égyptiens qui s'opposèrent à Moïse à la cour du Pharaon. Saint Paul nomme avec lui Mambrés (ou Jambrès). L'Exode, V, 11, ne dit rien du nom ni du nombre des magiciens du roi d'Égypte. Origène, *In Matth., Comm. Series*, 117, t. XIII, col. 1769, croit que saint Paul avait emprunté le nom de Jannès et de Jambrès à un « livre secret » ou apocryphe, intitulé « Livre de Jannès et de Jambrès ». Théodoret, *In II Tim.*, III, 8, t. LXXXII, col. 847, supposait que saint Paul avait connu ces noms par la tradition orale juive, ἐκ τῆς ἀγράφου τῶν Ἰουδαίων διδασκαλίας. Cf. *Targum* de Jonathan, sur Exod., I, 15; VII, 11, etc. Cette opinion est la plus en faveur aujourd'hui. Cf. Ch. J. Ellicott, *The pastoral Epistles of St. Paul*, 4[e] édit., 1869, p. 147. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de la source, le nom de Jannès était connu un peu partout à l'époque apostolique et dans les premiers siècles de notre ère. On le trouve dans Pline, *H. N.*, XXX, 1, 11, et au II[e] siècle dans Apulée, *Apol.*, 90; dans Numénius (Eusèbe, *Præp. evang.*, IX, 8, t. XXI, col. 696, et dans Origène, *Cont. Cels.*, IV, 51, t. XI, col. 1112, et la note *ibid.*); dans l'*Évangile de Nicodème* (Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, 2[e] édit., 1876, *Acta Pilati*, V, p. 235, et la version copte, p. 236); dans les *Acta Pauli et Petri* (voir Lipsius, *Apocryphe Apostelgeschichte*, t. II, p. 302; dans les *Constitutions apostoliques*, VIII, 1, *Patr. Gr.*, t. I, col. 1064); dans Pallade, *Lausiaca*, 19-20, t. LXXIII, col. 1113, où il est question du tombeau des deux magiciens. — On a nié l'origine égyptienne du nom de Jannès, et plusieurs savants ont soutenu que c'était une corruption du nom de *Joannes*, mais c'est à tort. Un fragment de Manéthon, conservé par Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 14, édit. Didot, p. 344, mentionne un roi Ἰανιας, ou Ἰαννάς, dans *Historic. græc. fragm.*, édit. Didot, t. II, p. 567, portant un nom semblable à celui de Jannès. M. Ed. Naville, *Bubastis*, in-4°, Londres, 1891, p. 23, croit avoir trouvé le nom hiéroglyphique de ce roi dans les ruines de Bubaste. Ce nom et des noms analogues étaient assez communs en Égypte. Cf. aussi D. J. Heath, *Biblical Research. Jannes and Jambres*, dans le *Palestine exploration fund*, *Quarterly Statement*, 1881, p. 211-217.

Les traditions rabbiniques et talmudiques sur Jannès et Jambrès sont nombreuses, mais contradictoires et sans fondement. D'après le *Zohar*, 90, 2, ces deux magiciens étaient fils de Balaam. D'après le Targum de Jérusalem, sur Num., XXII, 22, ils étaient seulement ses serviteurs, et néanmoins, d'après le même Targum, sur Exod., I, 15, ils se trouvaient aussi à la cour du Pharaon, où ils interprétaient un songe du roi comme annonçant la naissance de Moïse; ce qui amena la persécution contre les Israélites. La même source, sur Exod., VII, 11, les désigne par leur nom, comme les adversaires de Moïse. Cependant, d'après le *Yalkut Reubeni*, 81, 2, les derniers miracles du libérateur des Hébreux les frappèrent si vivement qu'ils devinrent prosélytes et suivirent le peuple de Dieu dans le désert du Sinaï avec « la multitude mélangée » (Vulgate : *vulgus promiscuum*), dont parle l'Exode, XII, 38. Ce furent ces deux magiciens qui poussèrent Aaron à fabriquer le veau d'or. *Tikkunîm*, 106, 4. Le Targum de Jérusalem, sur Num., XXII, 22, ne les fait pas moins venir de Péthor, ville de Mésopotamie, avec Balaam au camp de Balac. D'autres légendes contredisent d'ailleurs formellement ces dernières, et les font périr soit dans la mer Rouge au moment de la sortie d'Égypte, soit dans le massacre qui suivit l'adoration du veau d'or. Il est vrai que, selon d'autres, ils ne périrent qu'après que les Israélites infidèles, victimes du conseil perfide de Balaam, se furent initiés au culte impur de Béelphégor. Toutes ces légendes sont réunies et citées dans Wetstein, *Novum Testamentum*, in II Tim., III, 8, t. II, p. 362. — Voir Zetngrav, *Dissertatio de Janne et Jambre*, in-4°, Strasbourg, 1669; J. Grot, *Dissertatio de Janne et Jambre*,

in-4°, Copenhague, 1707; J. G. Michaelis, *Dissertatio de Janne et Jambre,* in-4°, Halle, 1747; Buxtorf, *Lexicon chaldaicum,* édit. Fischer, p. 481; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* 2e édit., t. II, 1886, p. 689; L. E. Iselin, *Jannes und Jambres,* dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,* 1894, p. 321-326. — Les légendes arabes donnent aux magiciens qui résistèrent à Moïse les noms de Sabour et de Gadour, et racontent sur leurs rapports avec Moïse les détails les plus fabuleux. Voir d'Herbelot, *Bibliothèque orientale,* article *Moussa ben Amran,* t. II, 1777, p. 747-748. Voir aussi Bargès, *Une tradition musulmane sur les magiciens de Pharaon,* dans le *Journal asiatique,* juillet-août, 1843, p. 73-84.

F. Vigouroux.

2. JANNÈS ET JAMBRÈS (LIVRE APOCRYPHE). Ce livre, qui racontait l'histoire des deux magiciens du Pharaon de l'Exode (voir Jannès 1), est mentionné par Origène, *In Matth., Comment. series,* 117, t. XIII, col. 1769, et par l'Ambrosiaster, *In II Tim., III, 8,* t. XVII, col. 494. Il figure dans le *Decretum Gelasii* parmi les livres condamnés sous le titre de *Liber qui appellatur Pœnitentia Joannis et Mambræ. Patr. Lat.,* t. LIX, col. 163. Cet apocryphe n'a pas été retrouvé jusqu'ici, excepté peut-être un fragment. Voir Fabricius, *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti,* t. I, p. 813-825; t. II, p. 105-111; Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti,* t. I, p. 553; M. R. James, *A Fragment of the Penitence of Jannes and Jambres,* dans *The Journal of theological Studies,* juillet 1901, p. 572-577.

JANOÉ, nom de deux villes de Palestine, l'une appartenant à la Samarie, Jos., XVI, 6, 7, l'autre à la Galilée. IV Reg., XV, 29.

1. JANOÉ (hébreu : *Yânôḥâh,* avec *hé* local; Septante, *Vaticanus :* Ἰανωκά; *Alexandrinus :* Ἰανώ, Jos., XV, 6; *Vat. :* Μαχώ, Jos., XVI, 7), ville frontière de la tribu d'Éphraïm, mentionnée dans un seul passage de l'Écriture. Jos., XVI, 6, 7. Elle sert à déterminer la limite orientale, et est citée entre Thanathsélo d'un côté, Ataroth et Naaratha de l'autre. Thanathsélo, hébreu : *Ta'ănaṭ Šilôh,* est aujourd'hui *Ta'na,* au sud-est de Naplouse; Ataroth est jusqu'ici restée inconnue, mais Naaratha, hébreu : *Na'ărâṭâh,* peut se retrouver à *Khirbet Samiyéh* ou à *Khirbet el-Audjéh et-Tahtâni.* Voir la carte d'Éphraïm, t. II, col. 1876. C'est donc entre ces deux points qu'il convient de chercher l'antique cité dont nous parlons. Nous lisons par ailleurs dans Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 133, 267 : « Janon, Ἰανώ, de la tribu d'Éphraïm; ce fut l'une des villes prises par le roi des Assyriens; il existe encore aujourd'hui un village appelé *Janon,* Ἰανώ, dans l'Acrabatène à 12 milles de Néapolis vers l'orient. » Ces écrivains confondent ici, au point de vue historique, Janoé d'Éphraïm avec une autre ville du même nom appartenant à la Galilée, et qui tomba au pouvoir de Théglathphalasar. Cf. IV Reg., XV, 29; voir Janoé 2. Mais leur renseignement, appliqué à la localité éphraïmite, n'en est pas moins précieux. L'Acrabatène avait pour capitale Akrabbim, aujourd'hui *'Aqrabéh,* au sud-est de Naplouse. Or, un peu au-dessus de cette ville, légèrement au nord-est, se trouve le village de *Yanûn,* qui correspond aux indications données. En réalité, il est au sud-est de Naplouse et n'en est même pas éloigné de dix milles (14 kilomètres) par la route directe; mais les distances indiquées par Eusèbe ne sont pas toujours de la plus grande exactitude, et peut-être aussi mesurait-il le chemin en passant par *'Aqrabéh,* chef-lieu du district, ce qui fournirait les 12 milles (17 kilomètres). Ce qu'il y a de certain, c'est que, outre la concordance topographique, il y a ici également concordance onomastique entre l'arabe يانون, *Yânûn,* et l'hébreu יָנוֹחַ, *Yânôaḥ,* dont le ח, *ḥeth* final, avec le patach furtif, a pu tomber après une voyelle longue, pour devenir *Yânô,* Ἰανώ, et ensuite *Yânôn, Yânûn.* Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XVI, 1893, p. 43. — *Yânûn* n'est plus aujourd'hui qu'un pauvre amas de maisons voûtées, encore aux trois quarts debout, mais abandonnées, couvrant la partie supérieure d'une colline. Un assez grand nombre de citernes et de caveaux sont pratiqués dans le roc, et doivent dater de l'antiquité. Cf. Van de Velde, *Reise durch Syrien und Palästina,* Leipzig, 1855, t. II, p. 268; Robinson, *Biblical researches in Palestine,* Londres, 1856, t. III, p. 297; *Survey of western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. II, p. 387; Guérin, *Samarie,* t. II, p. 6-7.

A. Legendre.

2. JANOÉ (hébreu : *Yânôaḥ;* Septante, *Vaticanus :* Ἀνιώχ; *Alexandrinus :* Ἰανώχ), ville prise, du temps de Phacée, roi d'Israël, par Théglathphalasar, roi d'Assyrie, qui en transporta les habitants dans son pays. IV Reg., XV, 29. Elle est mentionnée avec Aïon, Abel-beth-Maacha (*Abil el-Kamh*), Cédès (*Qadès*), Asor, la Galilée et toute la terre de Nephthali. Elle semble donc bien faire partie de la Galilée septentrionale, et c'est pour cela qu'on la distingue généralement de la ville du même nom appartenant à la tribu d'Éphraïm. Jos., XVI, 6, 7. Voir Janoé 1. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 133, 267, ont à tort confondu les deux. On trouve, non loin et à l'est de Tyr, un village dont le nom : يانوح, *Yânûḥ,* reproduit exactement l'hébreu יָנוֹחַ, *Yânôaḥ.* Bâti sur le sommet d'une colline, entouré de figuiers, d'oliviers, de grenadiers, avec une source et des citernes, il ne comprend que 150 habitants. Cf. *Survey of western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. I, p. 51. Voir la carte de la Galilée, col. 88. On peut y reconnaître la Janoé biblique. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 95. La distance qui sépare cet endroit des autres villes citées, IV Reg., XV, 29, et situées plus à l'est, empêche certains auteurs d'accepter l'identification. Cf. F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* Leipzig, 1896, p. 229. Suivant l'ordre d'énumération, qui représente, selon eux, la marche du roi d'Assyrie, ils cherchent Janoé entre *Abil el-Kamh* ou Abel-beth-Maacha et *Qadès* ou Cédès. Or, entre ces deux localités, se trouve une place importante, dont la forteresse du moyen âge semble avoir succédé à une autre plus ancienne; c'est *Hûnîn,* « dont le nom, sans reproduire exactement celui de Yanûah, offre du moins quelque ressemblance avec ce dernier. » V. Guérin, *Galilée,* t. II, p. 372. Tel est aussi le sentiment de Van de Velde, *Memoir to accompany the map of the Holy Land,* Gotha, 1858, p. 323. Il faut avouer, en effet, que l'arabe هونين, *Hûnîn,* n'a qu'une ressemblance imparfaite avec *Yânôaḥ.* La correspondance onomastique, aussi précise qu'elle peut être, doit-elle le céder ici à la convenance topographique, qui paraît résulter du texte sacré? Ce n'est pas sûr. L'invasion du monarque assyrien porta non seulement sur les villes en question, mais sur le territoire de Nephthali et la Galilée. Rien ne nous dit par conséquent que Janoé ne représente pas un point séparé des autres. La question, on le voit, est difficile à trancher. — On trouve encore dans la tribu d'Aser, au nord-est de Saint-Jean-d'Acre (*'Akka*), une autre localité du nom de *Yânûḥ.* Cf. V. Guérin, *Galilée,* t. II, p. 18. Comme l'invasion semble avoir atteint surtout la partie septentrionale de la Galilée, on peut se demander si elle descendit jusque-là.

A. Legendre.

1. JANSÉNIUS Corneille, théologien belge, évêque de Gand, né à Hulst en 1510, mort à Gand le 11 avril 1576. Il suivit les cours de l'université de Louvain et, tout

en s'adonnant à la théologie, acquit une connaissance approfondie du grec et de l'hébreu. En 1534, les prémontrés de Tongerloo l'appelèrent dans leur abbaye pour y enseigner la théologie. Il devint ensuite curé de Saint-Martin de Courtray et, en 1560, doyen de la faculté de théologie de Louvain. Philippe II l'envoya au concile de Trente, et en 1564 le désigna pour l'évêché de Gand, élection qui ne fut confirmée que quatre ans plus tard par le pape saint Pie V. Corneille Jansénius a laissé des commentaires fort estimés sur divers livres de l'Écriture Sainte et en particulier sur les Évangiles : *Paraphrases in omnes Psalmos Davidicos cum argumentis eorum et annotationibus : adjuncta est paraphrasis in ea Veteris Testamenti cantica quæ per singulas ferias ecclesiasticus usus observat*, in-4°, Louvain, 1569; *Commentarius in Proverbia Salomonis*, in-4°, Louvain, 1569; *Annotationes in librum Sapientiæ et commentarii in Ecclesiasticum*, in-4°, Anvers, 1569; *Concordia Evangelica et ejusdem concordiæ ratio*, in-8°, Louvain, 1549; *Cornelii Jansenii episcopi Gandavensis commentarius in suam Concordiam ac totam historiam evangelicam*, in-f°, Louvain, 1572. De ce dernier ouvrage Mathieu de Castro a publié un résumé sous le titre : *Cornelii Jansenii episcopi Gandavensis epitome commentariorum in suam concordiam ac totam historiam evangelicam*, in-8°, Anvers, 1593. — Voir Valère André, *Biblioth. belgica*, p. 152; Richard Simon, *Histoire critique du Nouveau Testament* (1693), p. 595; Dupin, *Hist. des auteurs ecclésiastiques du XVIe siècle* (1703), p. 403. B. HEURTEBIZE.

2. **JANSÉNIUS** Corneille, évêque d'Ypres, né à Acquoi près Leerdam, le 28 octobre 1585, mort à Ypres le 6 mai 1638. Fils de Jean Otto, il commença ses études à Utrecht et les termina à Louvain au collège d'Adrien où les doctrines de Baïus étaient en honneur. Ce fut à cette époque qu'il prit le nom de Jansens ou Jansénius, « fils de Jean. » En 1604, il vint à Paris où il se rencontra avec Jean du Vergier de Hauranne, son ancien condisciple, qui l'emmena à Bayonne. En 1617, il fut rappelé à Louvain et placé à la tête d'un collège nouvellement fondé. Le 25 octobre 1619, il se fit recevoir docteur en théologie et deux fois l'université l'envoya en Espagne pour essayer d'empêcher les jésuites d'enseigner la philosophie dans leur collège de Louvain. En 1636, il fut nommé évêque d'Ypres. Jansénius est surtout connu par son fameux livre : *Augustinus seu doctrina S. Augustini*, in-f°, Louvain, 1640, où il prétend exposer la vraie doctrine du saint évêque d'Hippone sur la grâce, et qui fut publié par les soins de Libert Fromond et d'Henri Calenus. Outre cet ouvrage qui a donné naissance à la secte des jansénistes, l'évêque d'Ypres avait publié divers autres écrits parmi lesquels : *Tetrateuchus, sive commentarius in quatuor Evangelia*, in-4°, Louvain, 1639; *Pentateuchus, sive commentarius in quinque libros Moysis*, in-4°, Louvain, 1641; *Analecta in Proverbia, Ecclesiasten, Sapientiam, Habacuc et Sophoniam*, in-4°, Louvain, 1644. — Voir Lebrun, *Dissertationes de C. Jansenii vita et morte*, in-4°, Utrecht, 1694; R. Rapin, S. J., *Mémoires publiés par* L. Aubineau (1865), t. I, p. 2; Id., *Hist. du jansénisme publiée par l'abbé Domenech*, in-8°, Paris (sans date); Valère André, *Bibl. belgica*, p. 149; Richard Simon, *Hist. critique du Nouveau Testament* (1693), p. 664; *Dictionnaire des livres jansénistes* (1755), t. I, p. 120; A. Vandenpeereboom, *C. Jansénius*, in-8°, Bruges, 1882; C. Callewaert, *Jansénius*, in-8°, Louvain, 1893.

B. HEURTEBIZE.

JANSONIUS Jacques, théologien catholique, né à Amsterdam en septembre 1547, mort à Louvain le 30 juillet 1625. Il fut admis comme boursier au collège d'Adrien VI à Louvain, grâce à la protection de Michel Baïus. Licencié en théologie en 1575, il fut cette même année nommé président du collège de Saint-Augustin, et cinq ans plus tard il obtenait une chaire de philosophie. Après la mort de Baïus, il devint président du collège d'Adrien VI et, en 1590, recteur de l'université. Jansonius obtint en 1598 la chaire d'Écriture sainte et fut admis dans le chapitre de Saint-Pierre dont il devint doyen en 1614. Disciple de Baïus, il fut le maître de Jansénius le futur évêque d'Ypres. Les divers commentaires laissés par cet auteur sont peu estimés : *In Canticum canticorum Salomonis commentarius*, in-12, Louvain, 1596; *In Psalterium et cantica quibus per horas canonicas Romana utitur Ecclesia expositio*, in-4°, Louvain, 1597; *Vitta coccinea, sive enarratio Dominicæ Passionis ex verbis utriusque Testamenti aliisque contexta*, in-12, Louvain, 1600; *In librum Psalmorum, et cantica Officii romani expositio iterata*, in-4°, Louvain, 1611; *In propheticum librum Job enarratio*, in-f°, Louvain, 1623; *In Evangelium S. Joannis expositio*, in-12, Louvain, 1630. Les commentaires de Jansonius sur les Lamentations de Jérémie et sur l'Apocalypse n'ont pas été imprimés. — Voir J. Massius, *Elogium et vita Ex. D. Jacobi Jansonii*, en tête du commentaire sur saint Jean; Valère André, *Biblioth. belgica*, p. 414; Paquot, *Mémoires pour servir à l'hist. littéraire des Pays-Bas*, t. V (1765), p. 195. B. HEURTEBIZE.

JANSSENS Jean Hermann, théologien catholique belge, né à Maeseyck le 7 décembre 1783, mort à Engis le 23 mai 1853. Après avoir terminé ses études théologiques à Rome, il devint professeur au collège de Fribourg en Suisse (1809-1816). C'est là qu'il composa son *Herméneutique*, mais il ne la publia qu'en 1818, lorsqu'il fut devenu professeur d'Écriture Sainte et de théologie dogmatique au séminaire de Liège. Les doctrines qu'il y enseigna suscitèrent des plaintes et, en 1823, il fut obligé de cesser son cours. Il fut nommé curé d'Engis et il administra sa paroisse jusqu'en 1828. Il accepta alors, malgré la défense de ses supérieurs ecclésiastiques, la chaire de logique, d'anthropologie et de métaphysique au collège philosophique de Louvain, et il l'occupa jusqu'à ce que la révolution de 1830 eût fait disparaître le collège avec le gouvernement protestant qui l'avait fondé malgré l'opposition des catholiques. Il se retira alors à Engis et y composa son *Histoire des Pays-Bas*, 3 in-8°, Liège, 1840, écrite dans un sens tout à fait orangiste. Janssens, hors de la Belgique, est surtout connu par son *Hermeneutica sacra seu Introductio in omnes et singulos libros sacros Veteris et Novi Fœderis, in usum prælectionum publicarum seminarii Leodiensis*, 2 in-8°, Liège, 1818; 2 tomes en un volume in-8° et in-12, Paris, 1835, 1851, 1853. Une nouvelle édition corrigée et stéréotypée, *mendis innumeris expurgata*, parut à Turin, in-8°, en 1858. Elle a été souvent réimprimée dans cette ville. Une 19e édition y a été donnée en 1897. J.-J. Pacaud a publié une traduction française avec des corrections de l'auteur : *Herméneutique sacrée ou Introduction à l'Écriture Sainte en général*, 2 in-8°, Paris, 1828; 2e édit., 3 in-8°, Paris, 1833, revue par l'abbé Glaire; 3e édit., revue par l'abbé Sionnet, 1 in-8°, Paris, 1841, 1845; 5e édit., revue par l'abbé Glaire et augmentée par l'abbé Sionnet, 1855. — Voir Alf. Journez, dans la *Biographie nationale*, Bruxelles, t. X, 1888-1889, p. 145.

F. VIGOUROUX.

JANUM (hébreu : *Yânîm*, au *ketib*; *Yânûm*, au *qeri*; Septante, *Vaticanus* : Ἰεμάειν ; *Alexandrinus* : Ἰανούμ), ville de la tribu de Juda, mentionnée une seule fois dans l'Écriture, Jos., XV, 53. Citée entre Esaan e Beththaphua, elle fait partie du deuxième groupe de « la montagne », principalement déterminé par Hébron. Beththaphua existe encore aujourd'hui sous le nom de *Taffûh*, à cinq kilomètres à l'ouest d'*El-Khalil* (Hébron). Mais on n'a pu jusqu'ici retrouver aucune trace sérieuse de Yanum. On a bien proposé de l'identifier avec *Beni Na'im*, à l'est et près d'Hébron, cf. G. Armstrong,

W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 96, mais c'est une simple supposition, qui n'a d'autre fondement que la convenance topographique. A. LEGENDRE.

1. JAPHETH (hébreu : *Yéfét;* Septante : Ἰάφεθ), fils de Noé. On admet généralement qu'il était le plus jeune des trois fils de Noé; il est en effet toujours nommé à la dernière place. Gen., v, 31; vi, 10; vii, 13; ix, 18; x, 1, 2; I Par., i, 4. Malgré ces textes, qui paraissent bien concluants, certains commentateurs prétendent qu'il était le second fils de Noé et plus âgé que Cham; ils traduisent à tort Gen., x, 21, par « Sem frére de Japheth, son aîné »; le vrai sens est : « Sem, frère aîné de Japheth, » comme nous le lisons dans la Vulgate. — Le nom de Japheth est expliqué diversement par les lexicographes : selon les uns, il dérive de *pâtâh*, « s'étendre, se dilater, » selon les autres, de *yâfâh*, « être beau, » étymologie peu justifiable grammaticalement, etc. C'est en faisant allusion à la signification de *pâtâh*, que Noé, dans sa bénédiction, prédit à Japheth que, en récompense du respect qu'il lui avait témoigné ainsi que Sem (voir CHAM, t. II, col. 513), Dieu dilaterait sa race sur la terre et la ferait habiter dans les tentes de Sem. Gen., x, 21. Elle se répandit en effet dans « les îles des nations », Gen., x, 5, c'est-à-dire sur les bords de la mer Méditerranée en Europe et en Asie Mineure, d'où elle s'avança peu à peu vers le nord dans toute l'Europe, et occupa une partie considérable de l'Asie. — On a remarqué depuis longtemps que celui que les Grecs regardaient comme leur ancêtre, Ἰαπετός, *Japetus*, avait le même nom que Japheth. Japet fut le pére de Prométhée, et des autres Titans par sa femme Asia. Hésiode, *Theog.*, 507-616; Apollodore, I, i, 3; Diodore, v, 66. On sait que, d'après la mythologie grecque, Prométhée forma le premier homme. La race de Japheth, comme celle de Japet, se montre partout audacieuse et entreprenante. *Audax Japeti genus*, dit Horace, Odes, l. I, od. iii, v. 27, et l'on peut appliquer ce mot à toute la famille japhéthique. Fr. Lenormant a longuement étudié la question Japheth = Japet, dans ses *Origines de l'histoire*, 1882, t. i, part. i, p. 173-195. — D'après la Genèse, Japheth eut sept fils qui devinrent la souche d'autant de peuples : Gomer, Magog, Madaï, Javan, Thubal, Mosoch et Thiras. Gen., x, 2; I Par., i, 5. Voir ces noms.

F. VIGOUROUX.

2. JAPHETH (Ἰάφεθ), nom d'une contrée mentionnée une seule fois dans l'Écriture, Judith, ii, 15 (grec, 25), et jusqu'ici restée inconnue. Le texte grec, plus complet que celui de la Vulgate, dit : « [Holopherne] se rendit maître des frontières de la Cilicie, tailla en pièces tous ceux qui lui résistèrent et atteignit le territoire de Japheth, qui s'étend au sud, en face de l'Arabie, et il enveloppa tous les enfants de Madian, et il brûla toutes leurs tentes et il pilla tous les parcs où étaient leurs troupeaux. » Le général assyrien se dirigea donc du nord au sud, faisant le long de sa route une grande razzia, et il vint jusque chez les Arabes nomades, dont il dévasta les campements. C'est dans ces contrées méridionales que se trouvait Japheth, dont l'identification exerce depuis longtemps la sagacité des commentateurs. « Il y en a (Grotius) qui croient qu'il faut lire Jépleth ou Jéphléti, au lieu de Japheth. On lit Jephléti dans Josué, xvi, 3, sur les confins d'Éphraïm. D'autres veulent que Japheth soit la ville même de Joppé, aujourd'hui Jaffa, ville maritime de la Palestine, mais il est visible que l'Écriture parle ici d'une province opposée à la Cilicie. Si l'Ionie et les autres provinces peuplées par Japheth et ses descendants étaient au midi de la Cilicie ou de la Palestine, je croirais qu'il s'agit de ce pays, mais tout cela est au couchant ou au septentrion de ces provinces. Si, au lieu de Japheth, on lisait Saphar, ou Sapha, ou Saphta, il serait aisé d'expliquer ce passage, puisque, dans l'Arabie Heureuse, on trouve des villes de ce nom et même un peuple, nommé Sapharites. » Calmet, *Commentaire sur Judith*, Paris, 1722, p. 383. M. Robiou, dans la *Revue archéologique*, Paris, août 1875, p. 85, émet une autre conjecture. Il explique le nom de Japheth, comme terme géographique, par l'extrême affinité des muettes labiales et du *m*, et y reconnaît celui de *Hamath*, ville de Syrie, que l'on rencontre en marchant vers le sud, après avoir quitté les frontières de la Cilicie ou des territoires de Kiliza, peu éloigné de Carchamis. L'expression κατὰ πρόσωπον τῆς Ἀραβίας, « en face de l'Arabie, » et la mention des Madianites, qui habitaient sur les deux rives du golfe Elanitique, semblent placer plus bas la contrée dont il est ici question. A. LEGENDRE.

JAPHIA (hébreu : *Yâfîa'*), nom d'un roi de Lachis et d'un fils de David. Une ville de Palestine porte aussi le même nom dans le texte hébreu. Dans la Vulgate, Jos., xix, 12, elle est appelée Japhié.

1. JAPHIA (Septante : Ἰεφθᾶ; *Alexandrinus* : Ἰαφιέ), roi de Lachis. Jos., x, 3. Il vivait du temps de Josué et était l'un des cinq rois amorrhéens qui allèrent attaquer les Gabaonites. Il fut battu avec ses confédérés par Josué et se cacha comme eux dans la caverne de Macéda, mais il en fut tiré et mis à mort. Jos., x, 3-26.

2. JAPHIA (Septante : Ἰεφιές, II Reg., v, 16; Ἰαφιέ, I Par., iii, 7; xiv, 6), fils de David, le dixième des quatorze qu'eut ce roi lorsqu'il se fut établi à Jérusalem. On ne connaît de Japhia que son nom.

JAPHIÉ (hébreu : *Yâfîa'*; Septante : *Vaticanus* : Φαγγαι; *Alexandrinus* : Ἰαφαγαί), ville frontière de Zabulon, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jos., xix, 12. — 1° Citée entre Dabéreth, aujourd'hui *Deburiyéh*, au pied du mont Thabor, et Gethhépher, généralement identifié avec *El-Meschhed*, au nord de Nazareth, elle devait par là même se trouver dans le voisinage de cette dernière. Or, un peu au sud, on rencontre le village de *Yâfa*, qui, au double point de vue onomastique et topographique, représente bien l'ancienne localité dont nous parlons. Le nom actuel, يافا, *Yâfa*, ne reproduit pas la gutturale finale de l'hébreu יָפִיעַ *Yâfîa'*, mais la chute de cette aspirée peut s'expliquer par l'analogie du nom avec celui de la ville maritime plus connue, *Jaffa*. Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. xvi, 1893, p. 2, 44. Cette identification est admise par R. J. Schwarz, *Das heilige Land*, Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 135; Robinson, *Biblical researches in Palestine*, Londres, 1856, t. ii, p. 343; V. Guérin, *Galilée*, t. i, p. 104, et les explorateurs anglais, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 96. Il est clair en tout cas que Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. ii, p. 826, d'après une indication d'Eusèbe et de saint Jérome, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 133, 267, a tort de chercher le représentant de Japhié dans l'antique Syeaminum ou *Épha*, Ἡφά, aujourd'hui *Khaïfa*, plus exactement *Haïfa*, à la pointe du Carmel. Outre le rapprochement onomastique, les données topographiques s'opposent à cette assimilation. Yâfa est sans doute la ville forte de Ἰαφά que Josèphe mentionne plusieurs fois dans la Basse Galilée. *Bell. jud.*, II, xx, 6; III, vii, 31; *Vita*, 37, 45, 52.

2° Le village actuel de Yâfa, divisé en deux quartiers, occupe deux monticules adjacents et compte quatre cents habitants, tant latins que grecs schismatiques et musulmans. L'antique cité dont il ne reste plus que de misérables débris, tels que cinq ou six tronçons de colonnes, un certain nombre de belles pierres de taille brisées et une trentaine de citernes plus ou moins in-

tactes, s'étendait beaucoup plus au sud, sur une autre colline maintenant livrée à la culture et qu'environnent de trois côtés de profondes vallées. Elle comprenait ainsi trois collines de difficile accès, excepté vers le nord, où l'abord est plus aisé. Près de l'église, on remarque un très curieux souterrain, qui remonte sans doute à une assez haute antiquité. Il se compose de trois étages successifs de chambres superposées et pratiquées dans le roc. Une ouverture circulaire, juste assez large pour livrer passage à un homme et que fermait hermétiquement une pierre, permettait, en relevant cette dalle, de se laisser glisser d'une chambre dans l'autre. C'est en déblayant l'une d'entre elles que l'on a trouvé, en 1869, un vase renfermant environ deux cents monnaies marquées aux coins de différents empereurs romains, et enfouies là probablement à une époque de guerre. Ce souterrain est aujourd'hui en partie comblé. Il en est de même d'un autre semblable, qui contenait pareillement plusieurs étages de chambres creusées dans le roc les unes au-dessus des autres. Ces deux grands hypogées prouvent à eux seuls, par les difficultés qu'il a fallu vaincre pour les excaver, l'importance, depuis longtemps disparue, de la localité où ils se trouvent. V. Guérin, *Galilée,* t. I, p. 103, 104. Voir aussi *Palestine exploration fund. Quarterly statement*, Londres, 1873, p. 57, 58; *Survey of western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881, t. I, p. 353, 354. Le siège que Yâfa soutint contre les soldats de Vespasien et de Titus est demeuré célèbre et montre quelle était la forte position de cette ville. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, III, VII, 31. — D'après certaines traditions, Yâfa est la patrie de Zébédée, père des deux apôtres Jacques et Jean. A. LEGENDRE.

JAPONAISES (VERSIONS) DE LA BIBLE. 1° *Catholiques.* — Il ne paraît pas que les missionnaires catholiques du XVIe siècle aient traduit les Livres Saints en japonais. Depuis la rentrée des missionnaires dans l'Empire du Japon, on s'est occupé de combler cette lacune. Le premier essai de ce genre est dû au P. Cousin, aujourd'hui évêque de Nagasaki. Ce missionnaire publia en 1879 une *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament.* Cet ouvrage a eu trois éditions dont chacune a été un perfectionnement de la précédente. En 1895, les PP. Péri et Steichen publièrent à Tokyo une traduction des deux premiers Évangiles avec l'assistance et sous la signature d'un éminent littérateur japonais, M. Takahashigorô, qui avait déjà travaillé pour la mission protestante; deux ans plus tard les mêmes auteurs publièrent la traduction des deux derniers Évangiles. Cette traduction est très appréciée même des protestants.

2° *Version des missionnaires russes.* — L'Église russe n'a pas encore de traduction japonaise de la Bible. Les missionnaires orthodoxes se sont bornés à adopter une traduction chinoise protestante du Nouveau Testament, à modifier les noms propres d'après leur propre prononciation et à ajouter aux caractères les signes conventionnels qui indiquent aux Japonais les interversions à faire dans la lecture du chinois pour se conformer au génie de leur langue. Il paraît qu'en ce moment on travaille, sous la direction de l'évêque Nicolaï, à une traduction qui différera sensiblement de celles qui existent déjà.

3° *Protestantes.* — En 1836, Charles Gutzloff fit à Macao une traduction de l'Évangile selon saint Jean et des Actes des Apôtres; il eut, pour l'aider dans cette œuvre, le concours d'un marin japonais naufragé à Macao. Cette traduction fut imprimée à Singapore en Kata-Kana, écriture syllabique carrée du Japon. S. Well William traduisit aussi à Macao la Genèse avec la collaboration de ce même marin, mais ce travail n'a jamais été imprimé. B. J. Bettelheim, résidant aux îles Lyûkyû ou Luchu, traduisit les quatre Évangiles et les Actes dans la langue de ces îles, et plus tard en japonais avec l'aide d'un Japonais étudiant aux États-Unis. Cette traduction fut imprimée à Vienne en 1872 en Hira-Kana, écriture syllabique ronde; elle n'eut pas de vogue à cause de ses nombreuses imperfections. — Dès 1859, les missionnaires protestants pénétrèrent au Japon. En 1871 J. Goble de la mission baptiste publia en Hira-Kana une traduction de saint Matthieu, qui n'eut pas grand succès. L'année suivante, le gouvernement japonais se montrant moins intolérant à l'égard du christianisme, un Japonais, Okuno Masatsuna, fit imprimer à Yokohama les Évangiles de saint Matthieu, de saint Marc, de saint Jean et les Actes, traduits par Ballagh, Thomson et Hepburn, et revus par ce dernier avec le concours de S. R. Brown. Cette même année eut lieu à Yokohama la première conférence de toutes les sectes protestantes travaillant au Japon. La conférence décida de reviser les parties du Nouveau Testament déjà traduites, et de traduire les autres; à cet effet on nomma une commission composée de S. R. Brown, D. C. Green et du docteur Hepburn. Le travail commença en 1874, avec la collaboration de MM. Matsuyama, Takayashi, Okuno Masatsuna et Takahashi gorô, littérateurs japonais distingués; le Nouveau Testament fut publié six ans après (novembre 1879). Cette version, qui ne présente que de légères modifications, est en usage dans toutes les sectes protestantes. Les Baptistes ont cependant une édition spéciale, plus modifiée, qui se rapproche davantage de la doctrine catholique. A la suite de la conférence tenue à Tokyo en 1878, on nomma une commission, composée de G. F. Verbeck, B. K. Fyson, Green, et du docteur Hepburn, chargée de préparer la traduction de l'Ancien Testament. La commission, aidée des trois littérateurs japonais dont nous avons parlé plus haut, mena à bonne fin son œuvre, et la traduction de l'Ancien Testament, à l'exception des livres deutérocanoniques, parut en 1888. Cf. *Luteru Kyôhô* (Revue luthérienne du Japon), n. 8, février 1901.
V. ERMONI.

JARA, nom, dans la Vulgate, de deux Israélites qui s'appellent d'une manière différente en hébreu.

1. JARA (hébreu : *Yârôăḥ;* Septante : Ἰδαΐ; *Alexandrinus :* Ἀδαΐ), un des chefs de la tribu de Gad, fils de Galaad et père d'Huri. I Par., v, 14.

2. JARA (hébreu : *Ya'erâh,* et dans quelques manuscrits : *Ya'edâh;* Septante : Ἰαδά), de la tribu de Benjamin, fils d'Ahaz et père d'Alamath, descendant de Saül. I Par., IX, 42. Dans la liste de I Par., VIII, 36, son nom est en hébreu *Yehô'addâh* (Vulgate : *Joada*), ce qui semble indiquer que l'orthographe des manuscrits qui portent *Ya'edâh,* en sous-entendant le nom divin abrégé *Yahô,* est la bonne.

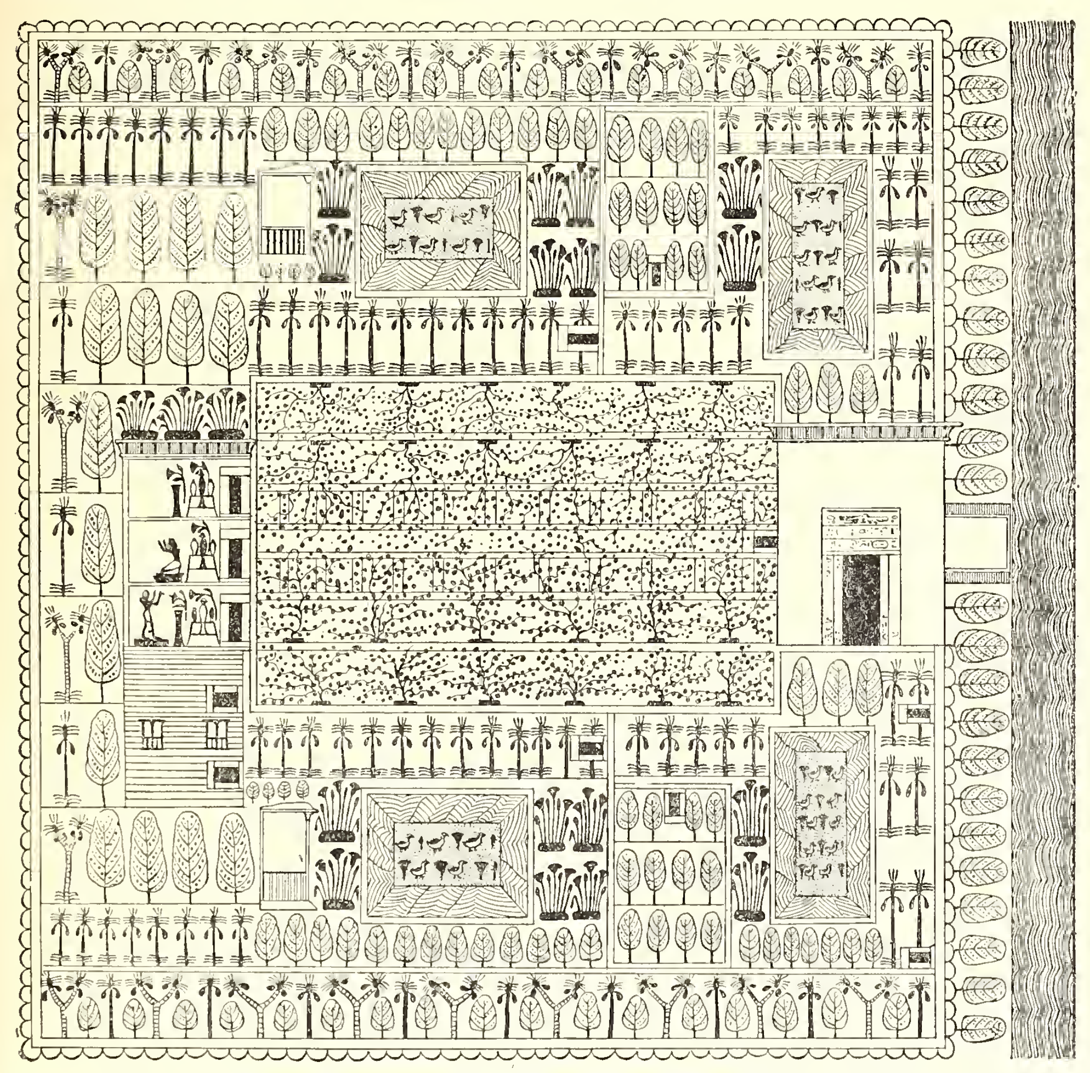
JARAMOTH (hébreu : *Yarmûṭ;* Septante : *Vaticanus :* Ῥεμμάθ; *Alexandrinus :* Ἰερμώθ), ville de la tribu d'Issachar, donnée avec ses faubourgs aux Lévites fils de Gerson. Jos., XXI, 29. Dans la liste parallèle de I Par., VI, 73 (hébreu, 58), elle est appelée Ramoth, hébreu : *Râ'môṭ;* Septante : Ῥαμώθ, et, dans l'énumération des villes de la tribu, Raméth, hébreu : *Rémèṭ;* Septante : *Vaticanus :* Ῥέμμας; *Alexandrinus :* Ῥαμάθ. Les trois noms ne diffèrent que par la forme, et se rattachent à une racine qui signifie « hauteur ». Ils représentent donc une seule et même ville, qui est partout mentionnée immédiatement avant Engannim (il est probable, en effet, qu'Anem de I Par., VI, 73, n'est qu'une contraction d'Engannim), et qu'il faut par là même chercher aux environs de *Djénin.* Voir la carte d'ISSACHAR, col. 1008. Mais aucune localité, dans ces parages, n'a pu jusqu'ici fournir une identification suffisante. On a proposé de reconnaître Jaramoth ou Ramoth dans le village d'*Er-Râméh*, au nord de *Sébastiyéh* ou Samarie, Cf. *Survey of western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. II, p. 154; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testa-*

ment, Londres, 1889, p. 96, 148, 150. La correspondance onomastique est exacte ; mais ce point est trop au-dessous et en dehors des limites d'Issachar pour qu'on puisse admettre cette hypothèse. Quelques-uns ont cherché Jaramoth sur le *Djébel Fuqu'a* ou mont Gelboé, au village de *Uézar* (*El-Mézar*, selon V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 325), sous prétexte que *uézar* en arabe a le sens de « montagne élevée » ou de hauteur comme Ramoth. Cf. Knobel, dans Keil, *Josua*, Leipzig, 1874, p. 154, note 1. C'est une simple conjecture sans appui suffisant. De même nature est l'opinion de V. Guérin, *Galilée*, t. I, p. 132, qui serait disposé à placer l'antique cité hébraïque à *Kaukab el-Haua*, au nord de *Béisân* ou Scythopolis, situé sur un point élevé et dont la forteresse est désignée par les historiens du moyen âge sous le nom de *Belvoir* ou de *Belvédère*. Nous sommes obligés de conclure que l'emplacement de Jaramoth est inconnu.

A. LEGENDRE.

JARCHI. Voir RASCHI.

JARDIN (hébreu : *gan*, *gannâh*, *ginnâh*, en assyrien : *gannatu*; *karmél*; *pardês*, du zend *pairidaêza*, en assyrien : *pardisu*; Septante : κῆπος, παράδεισος; Vulgate : *hortus, paradisus, pomarium*), enclos diversement planté en vue de l'agrément ou de l'utilité. Le *karmél* est un jardin ou un verger; les versions n'ont pas compris ce sens et ont simplement reproduit le mot hébreu : χέρμελ, χάρμηλον, *charmel, carmelus*. Le *pardês* est un jardin plus considérable, une sorte de parc tel que le concevaient les Perses. Le mot *pardês* ne se lit que dans de rares passages de la Bible hébraïque. Cant., IV, 13; Eccle., II, 5; II Esd., II, 8; cf. Eccli., XXIV, 41 ; XL, 17, 28. Par contre, la traduction παράδεισος, *paradisus*, a été introduite par les versions dans bon nombre de passages où l'hébreu porte *gan*. Gen., II, 8, etc. ; III, 1, etc.; XIII, 10; Ezech., XXVIII, 13; XXXI, 8, 9.



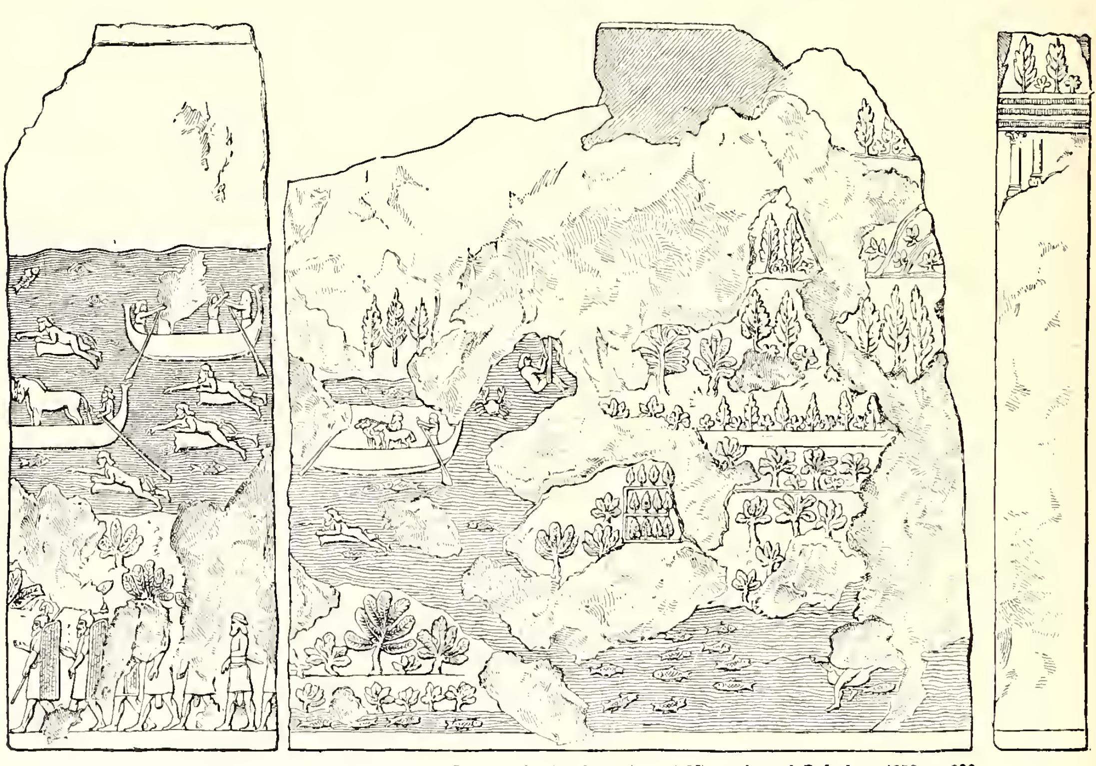
204. — Jardin entourant une villa égyptienne. XVIIIe dynastie. D'après Rosellini, *Monumenti storici*, pl. LXIX.

I. JARDINS MENTIONNÉS DANS LA BIBLE. — 1° *Le jardin de l'Éden*. — Ce jardin s'appelait *gan 'Édén*, « jardin de volupté, » Gen., II, 15; III, 23-24 (II, 8 *gan be-'Éden*), c'est-à-dire destiné à procurer à l'homme l'agrément le plus complet. Le Seigneur lui-même l'avait planté, ce qui signifie qu'il avait préparé en ce lieu, avec une attention particulière, tout ce qui pouvait plaire à l'homme. Les Septante ayant traduit *gan 'Édén* par παράδεισος ἐν Ἐδέμ, Gen., II, 8, et par παράδεισος τῆς τρυφῆς, Gen., II, 15; III, 23, 25 et la Vulgate à leur suite, par *paradisus*

voluptatis, le nom de « paradis » est resté à ce jardin. Gen., II. 8, 15; III, 23, 24. Voir PARADIS TERRESTRE.

2° *Jardins d'Égypte.* — Les grandes maisons égyptiennes possédaient ordinairement un jardin ou parc assez étendu, dont l'un des côtés longeait le Nil ou un canal (fig. 204). Dans celui dont le plan est ici représenté, l'entrée est sur le canal; des allées, qui font le tour de l'enclos, sont plantées de palmiers et de conifères; une vigne forme au centre un large berceau, quatre pièces d'eau servent aux ébats d'oiseaux aquatiques, et des kiosques élevés çà et là ménagent au promeneur l'ombre et le repos. Outre ces jardins luxueux, il y avait un grand nombre de jardins potagers que le petit peuple cultivait sur le bord des canaux et dans lesquels, au moyen d'irrigations intelligentes, on obtenait d'abondants et superbes légumes. Voir IRRIGATION, col. 926. L'ensemble de ces cultures donnait à la vallée du Nil un aspect de riante fertilité. Telle était, avant la destruction de Sodome et de Gomorrhe, la plaine du Jourdain du côté de Ségor, « un jardin de Jéhovah comme la terre d'Égypte, » Gen., XIII, 10, par conséquent un pays d'une extrême richesse. La terre de Chanaan, pourtant si favorisée, n'était pas à comparer, sous le rapport de la fertilité, avec les jardins potagers de l'Égypte. Deut., XI, 10.

3° *Jardins royaux de Palestine.* — 1. Le roi Salomon raconte qu'il se fit des jardins, *gannôt,* et des vergers, *pardêsim,* qu'il y planta des arbres à fruit de toute espèce, et qu'il créa des étangs pour arroser la forêt où croissaient les arbres. Eccle., II, 5, 6. Dans le Cantique, V, 12, 16; VI, 1, 10, il est également beaucoup parlé de jardins. Il est assez probable que le roi en ménagea quelques-uns dans ses palais, surtout dans celui qu'il construisit pour la reine, fille du roi d'Égypte, habituée aux jardins de son pays. III Reg., IX, 24. L'emplacement des autres jardins de Salomon n'est pas indiqué par la Sainte Écriture. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, VII, 3, attribue à ce roi la création des jardins d'Étham, dans l'ouadi Ourtas, à environ quatre kilomètres au sud-ouest de Bethléhem. Voir AQUEDUC, t. I, col. 798, et fig. 191, col. 801. C'est là que se voient encore les bassins nommés vasques ou étangs de Salomon, dans une vallée d'une fraicheur et d'une fertilité merveilleuses. Il est possible que Salomon ait tenu à avoir de vastes jardins plus rapprochés de la ville. On sait qu'il en exista d'assez considérables au sud de la ville, à proximité de la fontaine de Siloé, dans la vallée du Cédron, un peu au-dessus de sa jonction avec celle de Géennom. Il est en effet question de « jardin du roi » en cet endroit, au moment de la prise de Jérusalem par les Chaldéens. IV Reg., XXV, 4; Jer., XXXIX, 4; LII, 7. Après la captivité, on refit « le mur de l'étang de Siloé, près du jardin du roi ». II Esd., III, 15. Ce jardin du roi date-t-il de Salomon? Josèphe, *Ant. jud.*, VII, XIV, 4, semble le croire, quand il place « hors de la ville, près de la fontaine qui est dans le jardin royal », la scène d'Adonias cherchant à se faire couronner roi avant Salomon. III Reg., I, 9. Toujours est-il qu'il existait avant la captivité, et que rien ne s'oppose à ce qu'il remontât à une époque notablement antérieure. — 2. Le Cantique des cantiques, dont les scènes se déroulent dans un cadre tout champêtre, parle plusieurs fois de jardins. La bien-aimée est un « jardin fermé », dans lequel il y a une fontaine d'eaux vives et où poussent toutes sortes de plantes aromatiques. Cant., IV, 12, 13, 15. Il est possible qu'une allusion soit faite ici aux jardins de l'ouadi Ourtas, qui sont comme enfermés dans des collines. Voir ÉTAM, t. II, fig. 612, col. 1991. L'époux a de son côté un jardin où les fleurs et les fruits répandent leurs parfums, V, 1; VI, 1, 10, et l'épouse a aussi le sien, VIII, 13. — 3. Le roi Achab s'empara par violence de la vigne de Naboth, dans la plaine de Jezraël, pour s'en faire un jardin potager. III Reg., XXI, 2, 16. Ochozias, roi de Juda, poursuivi par Jéhu, s'enfuit non



205. — Jardin assyrien. D'après Layard, *Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon*, 1853, p. 232.

pas « par le chemin de la maison du jardin », comme traduit la Vulgate, qui prend comme nom commun un nom propre, mais par Beth Haggan. IV Reg., IX, 27. Voir BETH HAGGAN, t. I, col. 1685. Les deux rois de Juda, Manassé et Amon, reçurent la sépulture dans le jardin d'Oza. IV Reg., XXI, 18, 26. Voir OZA.

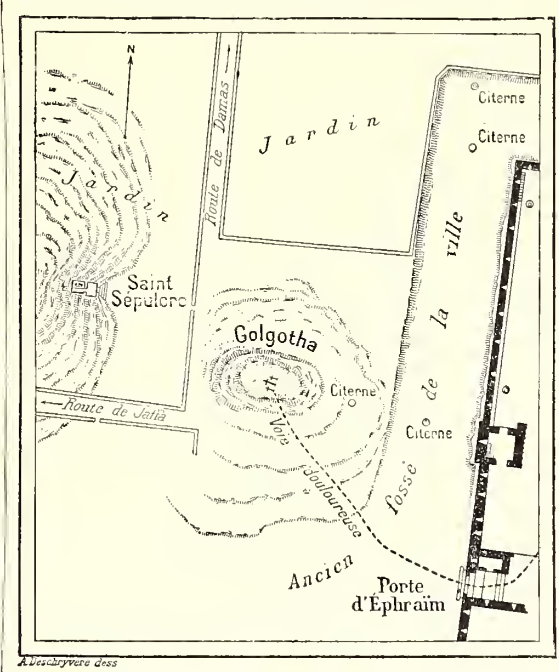
4° *Jardins de Babylone.* — Une des magnificences de Babylone était ses jardins (fig. 205), en particulier ses jardins suspendus, c'est-à-dire plantés au-dessus de substructions en maçonnerie. Cf. t. I, col. 1357, fig. 408; Josèphe, *Ant. jud.*, X, XI, 1. Les Juifs captifs furent témoins de ces merveilles. Mais dans une ville quinze fois vaste comme Paris, J. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 234, il y avait place pour beaucoup de jardins particuliers. Pour faire entendre aux captifs que leur exil se prolongera bon nombre d'années, Jérémie, XXIX, 5, 28, leur recommande de se planter des jardins dans la ville. Ils auront le temps d'en recueillir les fruits. Le prophète fut obéi. A l'époque où Daniel se trouvait à Babylone, un riche Juif, du nom de Joakim, époux de Susanne, avait un grand jardin près de sa maison. Susanne s'y promenait tous les jours. On pouvait en fermer la porte à volonté, mais la verdure y était assez épaisse pour que plusieurs personnes pussent s'y cacher sans être aperçues. Dans le jardin était pratiqué un bassin où l'on prenait des bains. Dan., XIII, 4, 7, 8, 15, 16, 20.

5° *Jardins de Suse.* — Plusieurs des principales scènes du livre d'Esther se passent dans un jardin royal et un bâtiment nommé *bîṭân*. Esth., 1, 5; VII, 7-8. Les découvertes de M. Dieulafoy, *L'acropole de Suse*, Paris, 1891, p. 376, permettent de se rendre un compte exact des lieux. Voir le plan, t. II, fig 607, col. 1974. Le jardin planté d'arbres occupe l'un des angles de l'acropole. On peut y pénétrer directement de la maison des femmes. Le *bîṭân*, en susien, l'*apadâna*, était un bâtiment soutenu par des colonnes, Esth., I. 6, et élevé au milieu des arbres du *pardês*. Un vaste vestibule en terrasse le précédait et pouvait aisément donner place aux nombreux convives de Xerxès Ier. D'après ces données, on explique clairement les incidents notés par le livre d'Esther. Le jardin porte en hébreu le nom de *ginnâh*, que la Vulgate traduit par *hortus et nemus*, « jardin et bois, » Esth., I, 5, à cause des grands arbres dont il était planté. Plus tard, pendant le repas que Xerxès prenait chez la reine, c'est dans ce jardin qu'il se retira quelque temps, après que la conduite d'Aman lui eût été révélée. Esth., VII, 7, 8. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, Paris, 1896, t. IV, p. 626-634. Les rois perses avaient d'autres jardins hors du palais et des parcs en différents pays. Néhémie fut en rapport avec un intendant de ces parcs, un *šomêr hap-pardês*, « garde du jardin. » II Esd., II, 8. Voir le jardin royal de Téhéran en Perse, t. II, fig. 608, col. 1975.

6° *Jardin de Gethsémani* ou *des Oliviers*, dans lequel eut lieu l'agonie de Notre-Seigneur. Joa., XVIII, 1, 26. Voir GETHSÉMANI, col. 229, et le jardin des Oliviers, fig. 47, col. 231.

7° *Jardin du Calvaire.* — Tout près du Golgotha, sur lequel fut crucifié le Sauveur, se trouvait un jardin, Joa., XIX, 41, et dans ce jardin un sépulcre taillé dans le roc. Marc., XV, 46; Luc., XXIII, 53. Ce sépulcre, et par conséquent le jardin environnant, appartenaient à Joseph d'Arimathie. Matth., XXVII, 60. Ils occupaient, à l'ouest, une petite colline moins élevée que le Golgotha, mais couverte de verdure, et en étaient cependant séparés par la route de Damas. Voir le plan, fig. 206. A. Legendre, *Le Saint-Sépulcre depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Le Mans, 1895, p. 7-11. On mesure une trentaine de mètres entre le Golgotha et le Saint-Sépulcre. Cf. CALVAIRE, t. II, col. 77, et Liévin, *La Terre Sainte*, Jérusalem, 1887, p. 202.

8° *Jardins idolâtriques.* — Les prophètes se plaignent plusieurs fois de la conduite des Israélites qui pratiquaient, dans certains jardins, le culte des idoles. Ils trouvaient en ces lieux l'ombrage et le mystère que réclamaient leurs sacrilèges. Des bois sacrés et des arbres touffus étaient déjà consacrés à cet usage, à l'imitation des nations étrangères. Voir BOIS SACRÉ, t. I, col. 1839, et t. III, fig. 116, col. 451. Un jour, les hommes de Juda auront



206. — Le Calvaire et le Saint-Sépulcre. D'après M. Schick.

honte des térébinthes qu'ils aiment tant, ils rougiront des jardins dans lesquels ils se plaisent. Is., I, 29. C'est dans ces jardins qu'on se cachait pour sacrifier aux idoles et pour se soumettre aux purifications idolâtriques; on s'y rendait mystérieusement, un à un, et l'on y célébrait des festins avec de la chair de porc, de souris et d'autres choses immondes. Is., LXV, 3; LXVI, 17.

9° *Jardins de Jérusalem.* — Outre les jardins royaux et le jardin des Oliviers ou de Gethsémani, où Notre-Seigneur aimait à se retirer, Joa., XVIII, 2, il devait exister au moins des bosquets de verdure dans les palais, spécialement dans celui d'Hérode et dans l'Antonia. Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 2, mentionne une porte de Gennath, c'est-à-dire des Jardins, d'où partait la deuxième muraille s'étendant jusqu'à la tour Antonia. L'emplacement de cette porte n'est pas déterminé. Elle n'était pas très éloignée de l'angle rentrant que faisait la seconde muraille avec l'enceinte d'Ézéchias. Voir de Saulcy, *Les derniers jours de Jérusalem*, Paris, 1866, p. 223, 224. En tout cas, elle donnait sur des jardins, et ceux-ci se trouvaient précisément dans les environs du jardin de Joseph d'Arimathie. En dehors même de la troisième enceinte, au nord en allant vers le Scopus, il existait d'autres jardins qui faillirent être funestes à Titus. S'étant avancé vers la muraille avec une faible escorte, il fut subitement attaqué par les défenseurs de la place, et il eut la plus grande peine à s'échapper, à travers les jardins entourés de murailles et les fossés destinés à la culture. Josèphe, *Bell. jud.*, V, II, 2. Il n'est point question d'autres jardins autour de Jérusalem; les pentes escarpées qui occupaient trois côtés de la ville étaient d'ailleurs peu favorables à la culture.

II. CULTURE DES JARDINS. — 1° La Sainte Écriture mentionne deux sortes de jardins, le jardin potager, *gan yârâk*, κῆπος λαχάνων, *hortus* (*olerum*), Deut., XI, 10; III Reg., XXI, 2, et le jardin d'agrément. Dans le

premier, on cultivait les légumes et les herbes comestibles, lentilles, fèves, laitue, endive et herbes amères servant de salade, porreau, ail, oignon, nielle, cumin, menthe, aneth, sénevé, Luc., XII, 19, etc., toute espèce de plantes. Is., LXI, 11. Voir ces mots. Les pastèques, les melons, les concombres, et les autres cucurbitacés venaient aussi dans les jardins, et occupaient parfois des champs entiers, comme le *miqšâh*, σικυηράτον, *cucumerarium*, « champ de concombres, » dont parle Isaïe, I, 8. Les anciens jardins potagers de Syrie étaient célèbres. Pline, *H. N.*, XX, 16. — Les jardins d'agrément renfermaient des arbres capables de donner l'ombrage, des arbustes et des plantes portant des fleurs et des fruits. Voir ARBRES, t. I, col. 889-894; FLEUR, t. II, col. 2288; FRUIT, t. II, col. 2412. Les plantes odoriférantes et balsamiques étaient particulièrement recherchées. Cant., IV, 16; VI, 2. Cf. Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 20, 21. On ne se contentait même pas de la flore indigène, et l'on faisait venir des plantes de l'étranger. Is., XVII, 10. — 2° La Loi défendait de mêler ensemble des semences différentes. Lev., XIX, 19; Deut., XXII, 9. Cette prohibition rappelait aux Israélites qu'ils ne devaient pas se mélanger eux-mêmes avec les peuples étrangers; elle avait aussi pour but de prévenir l'inconvénient signalé par Notre-Seigneur, Matth., XIII, 29, dans le cas où les deux semences n'arrivent pas à maturité dans le même temps. La Mischna, *Kilaïm*, IV, 3, 4, a formulé des règles méticuleuses pour assurer l'exécution de ce point de la Loi. — 3° Chacun cultivait son jardin. Il y avait cependant des ouvriers spéciaux qui s'occupaient de jardinage. Le roi Ozias avait à son service des cultivateurs dans les montagnes et dans son jardin. II Par., XXVI, 10. Un jardinier, κηπουρός, *hortulanus*, était sans doute aux gages de Joseph d'Arimathie. Joa., XX, 15. Le principal outil de jardinage devait être la houe. Voir HOUE, col. 766. Le jardinier prenait soin des plantes, et n'ignorait pas l'art de les greffer. Rom., XI, 17, 19, 23-24. La Mischna, *Kilaïm*, I, 7, 8, défendait encore de mettre sur un sauvageon une greffe d'espèce différente. Pour protéger les jeunes pousses contre l'avidité des oiseaux, le jardinier dressait au milieu d'elles un épouvantail, προβασκάνιον, *formido*, auquel Baruch, VI, 69, compare les statues des idoles, parce que les voleurs ne craignent pas plus l'idole que l'épouvantail. On mettait du fumier au pied des arbres et des plantes. Luc., XIII, 8. Comme les vignes, les jardins étaient entourés de haies ou de murs en pierres sèches. Is., V, 5; Prov., XXIV, 31; Matth., XXI, 33; Marc., XII, 1. Parfois même, un gardien y résidait dans une sorte de hutte. Job, XXVII, 18; Is., I, 8. Ces précautions étaient indispensables pour empêcher les jardins d'être ravagés par les bêtes sauvages ou pillés par des passants sans scrupule. Il y avait cependant des dévastations qu'on ne pouvait prévenir; telle, par, exemple, celle des sauterelles. Am., IV, 9. — 4° Dans un pays chaud comme la Palestine, la proximité de l'eau était la condition essentielle de la prospérité et même de l'existence d'un jardin. On n'en pouvait donc planter que dans le voisinage des sources. Le jardin royal de la vallée du Cédron était auprès de la fontaine de Rogel, III Reg., I, 9; ceux de l'ouadi Ourtas auprès des eaux de l'Aïn-Saléh. Voir AQUEDUC, t. I, col. 799. L'irrigation était de toute nécessité et la grande préoccupation de l'horticulteur était de dériver à son profit un peu des eaux de la source voisine ou d'aller lui-même y puiser. Eccli., XXIV, 42, 43. Un jardin sans eau n'avait bientôt que des plantes flétries. Is., I, 30. — 5° Les ombrages d'un jardin bien cultivé et bien arrosé constituaient un séjour des plus agréables, dans lequel on pouvait se livrer à la joie de l'existence. Amos, IX, 14, promet aux Israélites revenus de captivité qu'ils replanteront des jardins et en mangeront les fruits. Par contre, quand leur pays est dévasté par la colère de Dieu, les Moabites ne peuvent plus se réjouir dans leurs jardins. Is., XVI, 10; Jer., XLVIII, 33.

III. COMPARAISONS TIRÉES DES JARDINS. — 1° Un jardin planté sur le bord des eaux et bien arrosé est l'image d'une grande prospérité, ordinairement due à la bénédiction divine. Num., XXIV, 6; Is., LI, 3; LVIII, 11; Jer., XXXI, 12; Ezech., XXXVI, 35. Parfois cependant cette prospérité est accordée à des méchants. Job, VIII, 16. Le roi de Tyr et le roi d'Égypte sont comparés à un « jardin de Dieu », c'est-à-dire à un jardin magnifique, Ezech., XXVIII, 13; XXXI, 8, 9, à cause des biens temporels dont ils ont été comblés. — 2° Le jardin dévasté, desséché, brûlé, est le symbole des effets de la malédiction divine. Is., I, 30; X, 18; Joel, II, 3.

H. LESÊTRE.

JARDINIER (κηπουρός; Vulgate : *hortulanus*), celui qui cultive un jardin. Saint Jean, XX, 15, fait allusion au « jardinier » de Joseph d'Arimathie. Le jardinier n'a pas de nom particulier dans l'Ancien Testament, mais Néhémie parle du gardien des jardins du roi de Perse (voir JARDIN, 5°, col. 1133) et l'on peut voir aussi dans le gardien qui se fait un abri contre le soleil, Job, XXVII, 18, un homme qui garde un jardin. Cf. Is., I, 8; II Par., XXVI, 10.

JARÉ (hébreu : *Yéraḥ*; Septante : Ἰαράχ), le quatrième des treize fils de Jectan, descendant de Sem par Héber. Gen., X, 26; I Par., I, 20. Il fut le père d'une tribu de l'Arabie méridionale. L'identification de cette tribu est douteuse. — 1° D'après Bochart, les descendants de Jaré sont les Aliléens, qui habitaient près de la mer Rouge, dans une contrée où l'on trouvait de l'or. Diodore de Sicile, III, XLV, 6, édit. Didot, t. I, p. 159. Comme *Yéraḥ* a le sens de lune, Bochart suppose qu'Aliléens signifie « fils de la Lune » ou d'Alilat à laquelle ils rendaient un culte. Hérodote, III, 8. — 2° D'après J. D. Michaelis, *Spicilegium*, II, 60, comme dans la Génèse Jéra est nommé après Asarmoth (hébreu : *Ḥăṣarmâvêṭ*) qui correspond à l'Hadramaut, c'est près de ce dernier pays qu'il faut chercher la tribu issue de Jéra, en un lieu que les géographes arabes appellent *Djabbu'l-qamar*, « rive ou côte de la lune, » et *Djébelu'l-qamar*, « montagne de la lune, » à l'est de l'Hadramaut, non loin de Schorma. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 630. — 3° M. D. S. Margoliouth, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. II, 1899, p. 568, croit que Jaré peut désigner les habitants de *Yâruḥ* ou de *Yarâḥ*, villes situées dans le Yémen et dans le Hedjaz, ou bien un autre endroit appelé *Warâḥ*. Toutes ces explications ne reposent que sur des hypothèses contestables. F. VIGOUROUX.

JAREB (hébreu : *Yârêb*; Septante : Ἰαρείμ; Ἰαρείβ, dans Théodoret de Cyr, *In Ose.*, V, 13, et X, 6, t. LXXXI, col. 1581, 1605; *Jarib* dans saint Jérôme, *In Ose.*, VI, 13, t. XXV, col. 864-865, qui déclare que la lecture *Jarim*, avec un *m* final, est fautive; Vulgate : *ultor*, traduction du mot hébreu), nom d'un roi d'Assyrie dans Ose., V, 13; X, 6, d'après un grand nombre de commentateurs. Plusieurs y ont vu un nom de pays, comme la version syriaque (l'Égypte, d'après saint Éphrem), d'autres, un nom allégorique. Un grand nombre y voient aujourd'hui un nom propre, celui d'un roi d'Assyrie. Il est en effet difficile de ne pas admettre qu'il s'agit d'un roi de ce pays. « Quand Éphraïm a vu son mal et Juda sa blessure, dit le prophète, Éphraïm s'est tourné vers Assur, et il a envoyé [des messagers] au roi Jareb; mais il ne pourra ni vous guérir ni panser votre blessure... Sa gloire sera transportée en Assyrie comme un présent au roi Jareb. » II Ose., V, 13; X, 6. Mais Jareb est-il le nom propre de ce roi, ou bien un surnom ou enfin une épithète par laquelle le désigne le prophète et signifiant soit « vengeur », comme a traduit saint Jérôme, soit « l'ennemi » ou « le roi du [peuple] ennemi », comme l'expliquent d'autres exégètes? Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 1286. D'après W. Max Müller, dans la *Zeitschrift für alttestamentl. Wis-*

senschaft, 1897, p. 334, Jareb ne serait pas autre chose que le titre si commun dans les inscriptions assyriennes, « grand roi, » de רבב, *râbab,* « être grand. » — La question est difficile à résoudre. On n'a découvert aucun roi d'Assyrie du nom de Jareb. M. H. Sayce a émis l'hypothèse que Jareb désigne Sargon (voir SARGON) et que c'est le nom que portait ce roi avant son avènement au trône. *Was Jareb the original name of Sargon?* dans le *Babylonian and oriental Record,* t. II, 1887-1888, p. 18-22; cf. p. 127, 145; Id., *Higher criticism,* 1894, p. 417; A. Neubauer, *Sargon-Yareb,* dans la *Zeitschrift für Assyriologie,* t. III, 1888, p. 103. Cette hypothèse est plausible, mais non démontrée. Le problème n'est pas définitivement résolu. F. VIGOUROUX.

JARED (hébreu : *Yérêd;* à la pause : *Yarêd;* Septante : Ἰάρεδ), nom d'un patriarche antédiluvien et d'un Israélite.

1. JARED, patriarche antédiluvien dans la descendance de Seth, fils de Malaléel et père d'Hénoch. Gen., V, 15-20; I Par., I, 2; Luc., III, 37. Son père Malaléel l'engendra à l'âge de 65 ans (Septante : 165); il devint lui-même père d'Hénoch à 162 ans et il mourut à 962 ans.

2. JARED, fils d'Ezra par sa femme Judaïa, de la tribu de Juda, père, c'est-à-dire très probablement fondateur de Gedor. I Par., IV, 18. Voir GEDOR 3, col. 152. Les rabbins ont prétendu que Jared, dont le nom vient de la racine *yârad,* « descendre, » était un titre de Moïse, parce que le législateur des Hébreux avait fait « descendre » la manne du ciel. Cette explication, qui ne s'appuie que sur un jeu de mots, est en contradiction avec le texte, car Moïse n'était pas de la tribu de Juda, mais de Lévi.

JARÉPHEL (hébreu : *Irpe'êl,* « Dieu guérit; » Septante : *Codex Vaticanus :* Καφάν; *Codex Alexandrinus :* Ἰεφραήλ), ville de la tribu de Benjamin, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jos., XVIII, 27. Elle est citée entre Récem et Tharéla, qui sont toutes deux inconnues et ne peuvent par là même nous guider dans la recherche de son emplacement. Les explorateurs anglais proposent de l'identifier avec *Rafât,* village situé au nord d'*El-Djib.* Voir la carte de BENJAMIN, t. I, col. 1588. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. III, p. 13, 154; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 92. On peut accepter cette opinion. Le village s'élève sur un monticule et ne contient guère qu'une centaine d'habitants. Dans quelques maisons, plusieurs pierres de taille mêlées à de menus matériaux offrent une apparence antique; dans l'une entre autres, on remarque un fragment de colonne brisée. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. I, p. 392. A. LEGENDRE.

JARIB (hébreu : *Yârîb;* Septante : Ἰαρίβ), nom de trois ou de quatre Israélites.

1. JARIB, fils de Siméon et petit-fils de Jacob, d'après I Par., IV, 24. Comme, d'une part, un des fils de Siméon, appelé Jachin dans les passages parallèles, Gen., XLVI, 10; Exod., VI, 15, et Num., XXVI, 12, n'est pas nommé dans I Par., IV, 24, et que, d'autre part, Jarib ne figure pas sous cette forme dans le Pentateuque; il y a tout lieu de croire que Jarib est une forme altérée de Jachin. Voir JACHIN 1, col. 1060.

2. JARIB, un des princes du peuple pendant la captivité. La tribu à laquelle il appartenait n'est pas indiquée. Esdras, au moment où il préparait son retour de Babylone à Jérusalem, l'envoya avec quelques autres à Casphia pour y chercher des descendants de Lévi qui retournassent avec eux en Palestine. I Esd., VIII, 16.

3. JARIB, prêtre de la famille de Josué, fils de Josédec, qui vivait du temps d'Esdras. Il avait, comme plusieurs de ses frères, épousé une femme étrangère et consentit à la quitter. I Esd., X, 18.

4. JARIB, nom, dans I Mach., XIV, 29, d'un ancêtre de Mathathias, père des Machabées. Dans I Mach., II, 1, il est appelé Joarib, qui est la forme véritable de son nom. Voir JOARIB.

JARIM (MONT) (hébreu : *Har Ye'ârîm;* Septante : *Codex Vaticanus :* πόλις Ἰαρείν; *Codex Alexandrinus :* Ἰαρίμ), montagne mentionnée une seule fois dans l'Écriture, à propos des frontières de Juda. Jos., XV, 10. C'est sur un de ses versants que devait être bâtie la ville de Cheslon. Voir CHESLON, t. II, col. 673.
A. LEGENDRE.

JARRET (Vulgate : *poples*), partie postérieure de la jambe, derrière l'articulation du genou. Le jarret n'est mentionné que par la Vulgate, dans un passage où l'hébreu et les Septante parlent de genou. Jud., VII, 6. Voir GENOU, col. 188. Il est vrai que, chez les classiques, le mot *poples* a aussi le sens de « genou ». Virgile, *Æneid.,* XII, 927; Quinte Curce, VI, 1; etc. C'est ce sens que saint Jérôme aura eu en vue. H. LESÊTRE.

JASA (hébreu : *Yahaṣ,* Is., XV, 4; Jer., XLVIII, 34; *Yahṣâh,* Num., XXI, 23; Deut., II, 32; Jos., XIII, 18; XXI, 36; Jud., XI, 20; I Par., VI, 78 (hébreu : 63); Jer., XLVIII, 21; Septante : *Codex Vaticanus :* Εἴσσα, Num., XXI, 23; Ἰασσά, Deut., II, 32; Is., XV, 4; Ἰασά, Jud., XI, 20; Βασάν, Jos., XIII, 18; Ἰάζηρ, Jos., XXI, 36; Ρεφάς, Jér., XLVIII, 21; αἱ πόλεις αὐτῶν, Jer., XLVIII, 34; *Codex Alexandrinus :* Ἰασσά, Num., XXI, 23; Deut., II, 32; Jos., XIII, 18; Jer., XLVIII, 21, 34; Ἰασά, I Par., VI, 78; Ἰσραήλ, Jud., XI, 20; Vulgate : *Jasa,* Num., XXI, 23; Deut., II, 32; Jud., XI, 20; Is., XV, 4; Jer., XLVIII, 21, 34; *Jassa,* Jos., XIII, 18; I Par., VI, 78; *Jaser,* Jos., XXI, 36), ville où les Israélites défirent Séhon, roi des Amorrhéens. Num., XXI, 23; Deut., II, 32; Jud., XI, 20. Elle fut plus tard assignée à la tribu de Ruben, Jos., XIII, 18, et donnée avec ses faubourgs aux lévites fils de Mérari, I Par., VI, 78; dans le passage parallèle de Jos., XXI, 36, les Septante et la Vulgate portent *Jaser,* mais le texte hébreu a *Yahṣâh.* A l'époque d'Isaïe, XV, 4, et de Jérémie, XLVIII, 21, 34, elle faisait partie du royaume de Moab. Elle est du reste mentionnée sous le même nom de יהץ, *Yahaṣ,* dans la stèle de Mésa, lignes 19, 20, où nous lisons : « Et le roi d'Israël avait bâti *Yahaṣ* et y habitait quand il combattit contre moi. Et Chamos le chassa de devant sa face : je pris de Moab deux cents hommes, toute sa tête (ses chefs). Je les conduisis contre *Yahaṣ,* et je la pris pour l'annexer à Dibon. » Cf. A.-H. de Villefosse, *Notice des monuments provenant de la Palestine et conservés au musée du Louvre,* Paris, 1879, p. 2, 3; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 473.

Voici quelles sont les données scripturaires concernant l'emplacement de Jasa. Cette ville se trouvait au nord de l'Arnon, ce qui ressort du récit de Num., XXI, 13, 19, 23; Deut., II, 24, 32; Jud., XI, 18, 20, et du fait qu'elle appartenait à la tribu de Ruben, Jos., XIII, 18, les possessions d'Israël n'allant pas au delà de ce torrent. La place qu'elle occupe dans l'énumération de Josué, XIII, 16-20, nous la montre entre Dibon (*Dhibân*), Baalmaon (*Ma'in*) d'un côté, Cédimoth et Cariathaïm (*Qureiyat*) de l'autre. Voir la carte de RUBEN. Isaïe, XV, 4, nous représente les cris de douleur poussés à Hésébon (*Hesbân*) et à Eléalé (*El-'Al*), retentissant jusqu'à Jasa, et Jérémie, XLVIII, 34, ceux de la première ville parvenant jusqu'aux deux autres. — Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 131, 264, nous disent que, de leur temps, on rencontrait encore *Jassa,*

'Ιεσσα, entre Medaba et Debus. On regarde généralement *Debus*, Δηβοῦς, comme l'équivalent de Dibon, bien que Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. II, p 825, se demande s'il ne faut pas plutôt lire 'Εσβοῦς, Hésébon. Toutes ces indications. on le voit, sont loin de préciser la position de la ville qui nous occupe. Aussi les hypothèses sont-elles assez nombreuses. Quelques-uns l'ont cherchée à *Muhatet el-Hadj*, au sud de l'Arnon; mais cet emplacement est en contradiction avec les données de l'Écriture que nous venons de rappeler. Cf. H. B. Tristram, *The land of Moab*, Londres, 1874, p. 124, 125. R. J. Schwarz, *Das heilige Land*, Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 180, signale, comme pouvant le représenter, le village de *Jazaza*, au sud-ouest de *Dhibân*; mais aucune carte ne donne ce nom. D'autres portent leurs investigations plus au nord, à *Ziza*, au sud-est d'Hesbân; à *El-Djéreinéh* ou *Kefeir Abu Sarbût*, entre cette dernière ville et Madeba; à *Rujm Makhsîyéh*, au nord-est d'Hesbân. Cf. Smith, *Dictionary of the Bible*, 2e édit., Londres, 1893, t. I, part. II, p. 1506. Dans cette incertitude, il y a lieu de s'en tenir au renseignement donné par l'*Onomasticon*. A. LEGENDRE.

JASER, nom de deux villes situées au delà du Jourdain, d'après la Vulgate. Jos., XIII, 25; XXI, 36, 39.

1. JASER (hébreu: *Yahṣâh;* Septante: 'Ιαζήρ), ville lévitique de la tribu de Ruben. Jos., XXI, 36. L'autorité du texte hébreu et le passage parallèle de I Par., VI, 78 (hébreu, 63), qui porte *Yahṣâh;* Septante: *Codex Alexandrinus*: 'Ιασά; Vulgate: *Jassa*, font généralement regarder Jaser comme le nom corrompu de Jasa ou Jassa. Voir JASA. A. LEGENDRE.

2. JASER (hébreu: *Ya'zêr;* Septante: 'Ιαζήρ), ville lévitique de la tribu de Gad. Jos., XIII, 25; XXI, 39. Elle est appelée ailleurs *Jazer*, Num., XXI, 32; XXXII, 3, etc.; *Jézer*, I Par., VI, 81 (hébreu, 66); *Gazer*, I Mach., V, 8. Voir JAZER. A. LEGENDRE.

JASI (hébreu: *Ya'ăšav* [*chetib*]; *Ya'ašaî* [*keri*]; les Septante ont traduit comme si ce nom était un verbe: καὶ ἐποίησαν, « et firent »), un des descendants de Bani qui avait épousé du temps d'Esdras une femme étrangère et qui dut la quitter. I Esd., X, 37.

JASIEL, nom de trois Israélites dans la Vulgate. Il correspond à deux noms différents en hébreu.

1. JASIEL (hébreu: *Yaḥṣe'êl*, « Dieu donne en partage; » Septante: 'Ασιήλ, 'Ιασιήλ), fils aîné de Nephthali. Gen., XLVI, 24; Num., XXVI, 48; I Par., VII, 13. Il fut le père de la famille des Jésiélites. Num., XXVI, 48. Dans ce dernier passage, Jasiel est appelé Jésiel.

2. JASIEL (hébreu: *Ya'ăšî'êl*, « que Dieu a fait; » Septante: 'Ιεσσιήλ), un des vaillants soldats de David, originaire de Masobia. Il est nommé le dernier parmi les braves de David, dans I Par., XI, 46 (47), et il ne figure pas dans la liste du livre des Rois.

3. JASIEL (hébreu: *Ya'ăšî'êl;* Septante: 'Ιασιήλ), Benjamite, fils d'Abner, chef de sa tribu sous le règne de David. I Par., XXVII, 21. D'après quelques exégètes, il est le même que Jasiel 2, mais cette identification est peu probable, l'un étant donné comme fils d'Abner, et l'autre comme originaire de Masobia.

JASON ('Ιάσων), nom de quatre ou de cinq personnages qui ont vécu à l'époque des Machabées ou plus tard. Ce nom était très commun chez les Grecs. Voir Pape, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, 3e édit., 1863-1870, t. I, p. 531. Il dérive peut-être du verbe ἰᾶσθαι, « guérir. » Au temps de l'influence grecque en Palestine, des Juifs hellénisants l'adoptèrent comme équivalent de l'hébreu Josué ou Jésus, avec lequel il avait une analogie de son et auquel on pouvait attacher également une analogie de sens, selon l'interprétation de « sauveur », donnée au nom de Jésus.

1. JASON, fils d'Éléazar. Il fut envoyé à Rome avec Eupolème par Judas Machabée, en 161 avant J.-C., pour conclure un traité avec les Romains au nom des Juifs. I Mach., VIII, 17; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, X, 6.

2. JASON, père d'Antipater, peut-être le même que Jason 1. Son fils Antipater fut envoyé à Rome avec Numénius par Jonathas Machabée pour renouveler le traité d'alliance avec les Romains. I Mach., XII, 16; XIV, 22; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, V, 8.

3. JASON DE CYRÈNE, historien juif du second siècle avant J.-C. Tout ce que nous savons de lui est contenu dans le second livre des Machabées, II, 24. « Nous avons tâché, dit l'auteur de ce livre, d'abréger en un seul volume ce qui a été écrit en cinq livres par Jason de Cyrène. » Le nom de Jason était assez commun à cette époque parmi les Juifs hellénistes. L'historien dont il est question ici appartenait par son origine à la colonie juive de Cyrène, mais nous ignorons s'il a vécu dans ce pays ou ailleurs. Les cinq livres qu'il avait composés racontaient les événements de la période qui commence en 175 pour finir en 160 avant J.-C., c'est-à-dire depuis l'attaque du temple par Héliodore, sous Séleucus IV, jusqu'à la victoire de Judas Machabée sur le général syrien Nicanor. L'ouvrage de Jason est donc postérieur à cette date. Il était écrit en grec et devait être d'une lecture assez aride. Il contenait un grand nombre de chiffres que l'auteur du second livre des Machabées a supprimés dans son abrégé, « considérant la multitude des nombres et la difficulté qui existe pour ceux qui veulent apprendre les récits de l'histoire à cause de l'abondance de la matière, nous avons fait en sorte que ce livre soit une jouissance de l'esprit pour ceux qui voudront le lire, que les hommes studieux puissent le confier plus facilement à leur mémoire et que tous les lecteurs y trouvent de l'utilité. » II Mach., II, 25-26. Au ℣. 25 la Vulgate a traduit τὸ χῦμα τῶν ἀριθμῶν, « l'abondance des nombres, » par *multitudo librorum*, « la multitude des livres. » Il faut s'en tenir au texte grec; cinq livres ne sont pas une multitude; il s'agit évidemment des chiffres que contenait l'ouvrage de Jason de Cyrène; dates par années, mois et jours, évaluation du nombre des combattants, des morts et des prisonniers. On a essayé de retrouver la division de cinq livres de Jason, et on a proposé la répartition suivante: livre I correspondant à II Mach., III; livre II à II Mach., IV-VII; livre III à II Mach., VIII, I-X, 9; livre IV à II Mach., X, 10-XIII, 26; livre V à II Mach., XIV, 1-XV, 27. Mais c'est là une conjecture sans preuve. M. D. A. Schlatter, dans un mémoire intitulé: *Jason von Kyrene. Ein Beitrag zu seiner Wiederherstellung*, in-4o, Munich, 1897, a essayé de reconstituer le récit de Jason. En comparant les deux livres des Machabées, il est arrivé à cette conclusion que le premier, aussi bien que le second, dépend de Jason. Selon lui, l'auteur du premier livre n'a pas connu le texte grec de Jason, mais seulement un remaniement hébraïque de son ouvrage. En comparant les récits parallèles des deux livres, il croit arriver à retrouver ce qui était contenu dans les cinq livres de Jason. Ce sont les récits suivants: 1o Les causes du conflit, II Mach., III, et I Mach., I, 1-10. 2o Les combats des partis à Jérusalem, II Mach., III, 1-V, 10; I Mach., I, 11-15. 3o Antiochus IV à Jérusalem, II Mach., V, 11-28; I Mach., I, 16-28. 4o Apollonius à Jérusalem, II Mach., V, 24-26; I Mach., I, 29-40. 5o L'interdiction du culte juif, II Mach.,

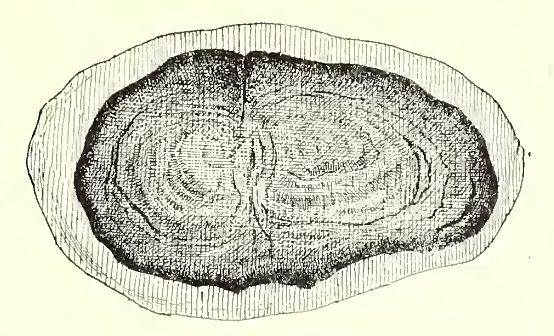
vi, 1-10; I Mach., i, 41-61. 6° Les martyrs, II Mach., vi, 12-vii, 42; I Mach., i, 62-63. 7° L'exploit de Matathias, II Mach., v, 27-vii, 11; I Mach., ii. 8° Les petits combats, II Mach., viii, 1-7; I Mach., iii, 1-26. 9° La guerre contre Nicanor, II Mach., viii, 8-29; I Mach., iii. 27-iv, 25. 10° La purification du Temple, II Mach., x, 1-8; I Mach., iv, 36-61. 11° Les combats contre les Iduméens et contre Timothée, II Mach., x, 15-38; cf. viii, 30-33; I Mach., v, 3-8. 12° La première campagne de Lysias, II Mach., xi; I Mach., iv, 28-35. 13° Le massacre des Juifs dans les villes voisines et l'expédition de Judas à l'ouest du Jourdain, II Mach., xii, 1-31; I Mach., v, 1-2, et ix, 62. 14° Les nouveaux combats en Idumée, II Mach., xii, 32-45; I Mach., v, 65-68. 15° La mort d'Antiochus Épiphane, II Mach., ix; I Mach., vi, 1-17. 16° La seconde campagne de Lysias, II Mach., xiii; I Mach., vi, 18-63. 17° Le souverain sacerdoce d'Alcime, II Mach., xiv et xv; I Mach., vii. — Cf. aussi H. Willrich, *Juden und Griechen*, in-8°, Gœttingue, 1895, p. 64-77; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 2e édit., t. i, p. 33; t. ii, p. 739-741. E. Beurlier.

4. **JASON**, grand-prêtre, fils de Simon II et frère d'Onias III. L'ambition le porta à briguer le souverain pontificat au détriment de son frère aîné Onias et lui fit commettre les plus grands crimes. Après la mort de Séleucus IV Philopator, Jason se rendit auprès d'Antiochus IV Épiphane et acheta de ce roi (175 avant J.-C.) le sacerdoce suprême en s'engageant à lui verser des sommes considérables et à introduire à Jérusalem les usages païens, un gymnase (voir col. 369) et un éphébée (t. ii, col. 1830). II Mach., iv, 7-10. Il tint parole autant qu'il le put; il persécuta les Juifs fidèles et lorsqu'on célébra à Tyr les jeux quinquennaux en l'honneur de Melqarth ou Hercule (voir col. 602), il envoya dans cette ville trois cents drachmes d'argent pour offrir un sacrifice à la divinité tutélaire de la ville. Ses messagers eux-mêmes n'osèrent pas exécuter jusqu'au bout leur mission. II Mach., iv, 18-20. Quelque temps après, cet ambitieux reçut Antiochus IV en grande pompe à Jérusalem. II Mach., iv, 21-22. Cependant la faveur dont il jouissait auprès d'Épiphane ne fut pas de longue durée. Peu après, en 172, il envoya Ménélas, frère de Simon, pour porter au roi une somme d'argent. Le messager ne valait pas mieux que l'indigne grand-prêtre. Il trahit Jason et le supplanta en offrant trois cents talents d'argent de plus à Antiochus qui, toujours besogneux, accepta. Voir Ménélas. Jason fut obligé de s'enfuir dans l'Ammonitide. II Mach., iv, 23-26. Pendant qu'il était dans ce pays, le bruit se répandit faussement qu'Épiphane était mort. A cette nouvelle, le grand-prêtre dépossédé se mit promptement à la tête de mille hommes déterminés, se porta contre Jérusalem, et réussit à y pénétrer. Ménélas fut obligé de se mettre à l'abri dans la citadelle, et son rival exerça sa cruauté contre ses concitoyens; mais Jason ne put tenir, et une seconde fois il fut obligé de se retirer dans le pays d'Ammon. Il ne put y vivre en paix et dut mener une vie errante, cherchant en vain un asile en Égypte, après avoir été prisonnier d'Arétas, roi des Arabes. Il mourut enfin à Lacédémone. II Mach., v, 5-10. F. Vigouroux.

5. **JASON**, parent et disciple de saint Paul. Il habitait Thessalonique et donna l'hospitalité à l'Apôtre, ainsi qu'à Silas son compagnon. Les Juifs, mécontents des prédications de Paul et de Silas, voulurent s'emparer de leurs personnes, mais ne les ayant pas trouvés à la maison de Jason, ils conduisirent celui-ci avec d'autres disciples auprès des politarques qui le renvoyèrent après avoir reçu caution. Act., xvii, 5-9. Cf. S. Jean Chrysostome *Hom.* xxxvii, 2, *in Act.*, t. lx, col. 265. Saint Paul, dans l'Épitre aux Romains, xvi, 21, nomme Jason parmi ceux de ses parents qui envoient leurs salutations aux fidèles de Rome. On admet généralement que ce Jason est celui de Thessalonique. D'après la tradition grecque, Jason devint évêque de Tharse en Cilicie et mourut à Corfou. Voir *Acta sanctorum*, junii t. v, p. 4-6.

JASPE (hébreu : *yâšefêh*, et *yâšefêh;* Septante : ἴασπις; Vulgate : *jaspis*), nom d'une pierre précieuse.

I. Description. — Le jaspe est un quartz anhydre, cryptocristallin, dont la nature se rapproche de celle du silex (fig. 207). Il paraît essentiellement composé de



207. — Jaspe égyptien.

silice, d'argile et de fer, unis dans des proportions variables, qui produisent les diverses variétés de jaspes, si différentes au premier aspect, et rendent même certaines variétés fusibles au chalumeau ordinaire, ce qui n'a pas lieu pour le quartz et ses variétés à peu près pures. Sa pesanteur spécifique varie de 2,3 à 2,7. Sa cassure est conchoïde comme celle du silex, mais plus terne. Le jaspe est complètement opaque, même en plaques minces; il peut recevoir un poli très brillant. — Il existe des jaspes de toutes nuances, sauf le bleu et le violet purs. Les minéralogistes établissent généralement les variétés suivantes : 1° Le jaspe commun qui comprend le jaspe blanc, le jaune, le rouge, le bleu (lavande), le vert, le violet (sale), le noir. — 2° Le jaspe rubanné, dont les sous-variétés sont le jaspe onyx, l'héliotrope, le sanguin, rayé, œillé, panaché, taché, fleuri. — 3° Le jaspe égyptien, vulgairement caillou d'Égypte, qui présente une disposition particulière de couleurs, avec des dessins zonaires ou rubannés irréguliers, mais à peu près concentriques, d'un brun jaune sur jaune fauve, qui le rend très reconnaissable. On le trouve dans les sables de l'Égypte. — Le jaspe se rencontre soit par couches, soit en rognons épais à la manière des silex, généralement dans les laves; il accompagne surtout les agates : il existe dans presque toutes les chaînes de montagnes, dans les Pyrénées, en Italie, en Chypre, en Hongrie, en Bohême, en Sibérie, dans les monts Altaï, dans les Indes. — Le jaspe en petits morceaux, de qualité supérieure, est employé pour les bijoux comme pierre précieuse. On peut aussi le graver et le tailler : les gros morceaux servent à faire des vases et à décorer les objets d'ameublement. Les Égyptiens donnaient au jaspe (vert) le nom de *uadj :* [hiéroglyphes]. C. H. Frd. Wendel, *Ueber die in altägyptischen Texten erwähnten Bau und Edelsteine*, in-8°, Leipzig, 1888, p. 98. En arabe, c'est le *yachf* (Ibn el-Beithar) et au moyen âge le *dehenic* (*Lapidaire d'Alphonse X*), en sanscrit le *jystirasa* (Finot), en chinois le *yu*, qui est en réalité le jade; mais dans toute l'antiquité, la pierre néphrétique et le jaspe se sont confondus, et la distinction n'en était pas encore faite au xviie siècle, lors de la publication du *De gemmis* de Boetius de Boot. — Les plus anciens traités de minéralogie parlent du jaspe : Théophraste le signale, mais n'indique pas les propriétés qui lui sont attribuées. Pline, au contraire, *H. N.*, xxxvii, pré-

cise les lieux d'où il était tiré et mentionne le jaspe de l'Inde qui ressemble à l'émeraude, celui de Chypre, vert foncé, celui de Perse, couleur du ciel, *aerizou sa*. Celui du Thermodon était bleu; celui de Phrygie, pourpre; il était le plus estimé. On avait aussi le *terebentzion*, couleur du térébinthe; le *capnias*, couleur de fumée, enfin le *grammatias*, traversé et rubanné de lignes blanches. — De ses vertus magiques, Pline ne cite que celle de faire bien parler. Dioscoride signale une variété qui a l'aspect du *phlegme*; c'est certainement la pierre néphrétique, le jade; il ajoute que le jaspe est excellent comme amulette. Les *Lapidaires* de l'École d'Alexandrie, les *Cyranides* (F. de Mély, *Les Lapidaires grecs*, in-4°, Paris, 1897, p. 3 et 137), attribuées à Hermès, et les *Lithica* d'Orphée, recueils des plus anciennes traditions orientales, font mention, les premières, de sa vertu de rendre puissant et redoutable, d'apprivoiser les bêtes sauvages, de chasser les maux d'estomac, quand il portait gravées certaines représentations, les secondes, d'être utile aux agriculteurs, en fécondant leurs champs, et de faire tomber la pluie d'un ciel sans nuages sur les terres desséchées. Les alchimistes grecs rattachaient le jaspe à la planète Mercure. Les *Lapidaires* arabes, toujours indispensables à consulter dans ces études sur l'Orient, lui croient de grandes affinités avec l'émeraude, ces deux pierres ayant pour origine commune l'argent. De leur temps, ils tiraient le jaspe de l'Yémen et en signalent une variété bleue, mais qui n'est, disent-ils, « qu'une production de l'art. » Ils ne connaissent pas le jaspe rouge. Saint Épiphane, *De XII gemmis*, t. XLIII, col. 297, rapproche aussi le jaspe de l'émeraude; il appartient, dit-il, au genre amathusien. Il ajoute que les mythologues lui attribuent la vertu de chasser les fantômes, d'écarter les bêtes sauvages; c'est la tradition hermétique qu'on retrouve ici. On attribuait également au jaspe la propriété d'aiguiser la vue par sa couleur verte, d'arrêter les hémorragies; c'est apparemment de Galien, chez lequel on trouve cette fable pour la première fois, qu'est tirée cette tradition qui se perpétue jusqu'au moyen âge. Sans doute, les petites taches rouges du jaspe sanguin, qui ressemblent effectivement à des gouttes de sang, auront fait supposer qu'il l'arrêtait en le recueillant, et le symbolisme aussitôt le rapproche de la chair du Christ, dont les gouttes de sang coulant à travers sa chair, se répandent sur la terre pour sauver le genre humain (Pierre de Capoue). Il est curieux de voir dans le symbolisme de Pierre Bersure que le jaspe monté en argent est meilleur que celui monté en or, on ne peut que voir là l'influence arabe signalée plus haut. D'après saint Bruno d'Asti, la dureté du jaspe symbolise la foi; sa verdeur, l'éternité des choses divines. F. DE MÉLY.

II. EXÉGÈSE. — Le nom du jaspe dans les langues indo-européennes, en particulier en latin, *jaspis*, et en grec, ἴασπις, est un emprunt aux langues sémitiques, hébreu : *yâšefêh;* assyrien : *ašpû* (lettres de Tell-el-amarna : *yašpu*), arabe : *yašf*. Il semble qu'il ne devrait pas exister de difficulté d'identification. Cependant dans les deux listes parallèles des pierres précieuses du rational, Exod., XXVIII, 18, et XXXIX, 11, c'est la sixième pierre, *yahălôm*, que les Septante rendent par ἴασπις (Vulgate : *jaspis*), et la douzième *yâšefêh*, qu'ils traduisent par ὀνύχιον (Vulgate : *beryllus*). Mais il n'est guère croyable que le ἴασπις grec ne soit pas identique au *yâšefêh* hébreu. Bien que tous les manuscrits hébreux actuels soient d'accord sur l'ordre des pierres, il y a tout lieu de croire que, dans le manuscrit traduit par les Septante, la sixième pierre devrait être le *yâsefêh*, et le *yahălôm* était seulement à la douzième place. Les deux noms commençant par un *yod*, et ayant le même nombre de lettres avec une certaine ressemblance de forme dans l'ancienne écriture, ont pu être écrits l'un pour l'autre. L'ordre d'ailleurs n'a pas toujours été le même dans la disposition des douze pierres, s'il faut en croire la liste donnée par Josèphe, *Ant. jud.*, III, VII, 5. Mais là du moins le jaspe est dans la seconde rangée (à la cinquième place, il est vrai, au lieu de la sixième) et le béryl est bien à la quatrième rangée et à la douzième place. Dans le syriaque le jaspe, ܝܫܦܗ, *yašpéh*, vient en douzième lieu; de même en arabe, يشف, *yašf*, et dans le texte samaritain, [samaritain], *ašpéh*. Dans la liste donnée par Ézéchiel, XXVIII, 13, et qui rappelle celle de l'Exode, le *yâsefêh*, qui vient en sixième lieu, est justement rendu dans les Septante par ἴασπις. Dans cet endroit, la Vulgate traduit néanmoins comme dans les passages de l'Exode *yahălom* par *jaspis* et *yâsefêh* par *beryllus*. On peut donc admettre comme légitime l'identification du *yâšefeh* avec le jaspe, malgré le désaccord apparent des Septante. — Le jaspe se présente comme une des pierres du rational du grand-prêtre, Exod., XXVIII, 18; XXXIX, 11; la douzième selon le texte massorétique, ou la sixième selon les manuscrits suivis par les Septante. S'il faut lui donner le douzième rang, c'est sur elle suivant plusieurs commentateurs qu'aurait été inscrit le nom de Benjamin. Le jaspe est aussi mentionné parmi les neuf pierres précieuses (douze selon les Septante) de la parure du roi de Tyr. Ézech., XXVIII, 13. Dans l'Apocalypse nous trouvons plusieurs fois le jaspe : il figure parmi les pierres précieuses qui servent de fondement à la Jérusalem céleste. Apoc., XXI, 19. Ce sont les mêmes pierres que dans le rational du grand-prêtre, mais placées dans un autre ordre. Dans la cité sainte, le jaspe occupe la première place. Apoc., XXI, 19. La muraille est aussi bâtie en pierre de jaspe. Apoc., XXI, 18. Aussi, quand le prophète vit la Jérusalem nouvelle descendre du ciel, elle avait à première vue l'aspect d'une pierre de jaspe, mais qui en même temps aurait été éclatante comme un cristal. Apoc., XXI, 11. Il est à remarquer que Dioscoride, V, 160, parle d'un jaspe qui a l'éclat d'un cristal, κρυσταλλώδης. Cette comparaison avec le cristal a amené plusieurs auteurs à identifier le jaspe de l'Apocalypse avec le diamant. Smith, *Diction. of the Bible*, 1863, t. I, p. 935. Mais l'Apocalypse ne compare pas le jaspe au cristal sous le rapport de la transparence. Dans la vision du Seigneur sur son trône, IV, 3, celui qui était assis avait l'aspect d'une pierre de jaspe. — Les Septante et la Vulgate ont rendu par jaspe le nom hébreu *kadkôd*, dans Is., LIV, 12 : mais il faut entendre par ce mot une autre pierre précieuse, peut-être le rubis. — E. F. K. Rosenmüller, *Handbuch des biblische Alterthumskunde*, Leipzig, 1830, t. IV, p. 43; I. Braun, *Vestitus sacerdotum hebræorum*, in-8°, Leyde, 1680, p. 740-744. E. LEVESQUE.

JASSA (hébreu : *Yahṣâh; Vaticanus :* Βασάν, Jos., XIII, 18; *Alexandrinus :* Ἰασσά, Jos., XIII, 18; Ἰασά, I Par., VI, 78), ville lévitique de la tribu de Ruben. Jos., XIII, 18; I Par., VI, 78. Elle est appelée ailleurs *Jasa*. Num., XXI, 23; Deut., II, 32, etc. Voir JASA, col. 1038. A. LEGENDRE.

JASSEN (hébreu : *Yâšên;* Septante : Ἀσάν), père de Jonathan, d'après la Vulgate. II Reg., XXIII, 22. Dans I Par., XI, 34, Jassen est devenu Assem. Voir ASSEM, t. I, col. 1127 et JONATHAN 3.

JASUB (hébreu : *Yâšûb;* Septante : Ἰασούβ), nom de deux Israélites. De plus *Yâšûb* est le second élément du nom prophétique d'un fils d'Isaïe, Sear-*Yâšûb;* la Vulgate a traduit la première partie du nom : *reliquiæ convertentur*, et elle a conservé la seconde : *Jasub*. Is., VII, 3.

1. JASUB, troisième fils d'Issachar. Gen., XLVI, 13; Num., XXVI, 24; I Par., VII, 1. Dans la Genèse, son nom est altéré en *Job*, par suite de la suppression de la

lettre ש, *š*, laquelle s'est conservée dans le Pentateuque samaritain. Il fut le père de la famille des Jasubites.

2. JASUB, fils d'Isaïe, voir SCHEAR-JASUB.

3. JASUB, descendant de Bani qui, du temps d'Esdras, avait épousé une femme étrangère et la quitta. Esd., x. 29.

JASUBÉLÉHEM (hébreu : *Yāšubî lāḥem*), nom propre qui a été traduit dans les Septante par : καὶ ἀπέστρεψεν αὐτούς, « et il les ramena, » et dans la Vulgate par : *et qui reversi sunt in Lahem*. I Par., IV, 22. C'est un nom de personne ou plus probablement de lieu, du reste inconnu.

JASUBITES (hébreu : *hay-Yāšubi* ; Septante : ὁ Ἰασουβί; Vulgate : *Jasubitæ*), descendants de Jasub, de la tribu d'Issachar. Num., XXVI, 24. Voir JASUB 1.

JATHANAEL (hébreu : *Yaṭnî'êl;* Septante : Ἰενουήλ; *Alexandrinus :* Ναθανά), lévite, le quatrième des sept enfants de Mésélémias, descendant de Coré, portier du Tabernacle du temps de David. I Par., XXVI, 2.

JAUNISSE (hébreu : *yêrâqôn;* Septante : ἴκτερος; Vulgate : *aurugo*), ou ictère, coloration en jaune de la surface du corps, quand la bile s'infiltre dans le sang et pénètre les tissus. La jaunisse est moins une maladie qu'un symptôme de maladies diverses. La grande frayeur peut la causer. Sous l'empire d'une crainte un peu vive, les vaisseaux du corps se resserrent et empêchent la circulation normale des liquides organiques. La bile, constamment produite par le foie, ne trouvant plus de passage suffisant vers l'intestin, est résorbée par les tissus et arrive jusqu'à la peau qu'elle colore en jaune. — Jérémie, XXX, 6, parlant de l'effroi des Israélites captifs, dit qu'ils sont comme des femmes en travail d'enfantement et que leur visage tourne au *yêrâqôn*. Ce mot désigne la couleur jaune, voir t. II, col. 1067. Il est également employé, ainsi que le latin *aurugo*, à propos de la rouille des végétaux, qui les fait jaunir et dépérir. Deut., XXVIII, 22; II Par., VI, 28; Am., IV, 9; Agg., II, 18. Il a donc bien ici le sens de jaunisse que lui donnent les versions. Quelques-uns le traduisent seulement par « pâleur »; mais la pâleur d'un visage brûlé par le soleil, comme le visage des Orientaux, est nécessairement jaunâtre et terreuse. L'apparence est à peu près la même que dans la jaunisse; seulement elle est transitoire. La comparaison que Jérémie fait, dans le même verset, de l'Israélite épouvanté avec une femme en travail, semble réclamer ensuite une image plus forte que la simple pâleur. Il s'agit donc ici, bien plus probablement, de la jaunisse, ainsi que l'ont compris les versions. Cette affection n'est point nommée ailleurs dans la Bible.

H. LESÊTRE.

JAÜS (hébreu : *Ye'uš;* Septante : Ἰωάς), lévite, le troisième des quatre enfants de Séméi, qui vivait du temps de David. I Par., XXIII, 10. Il descendait de Gersom. Son plus jeune frère Baria, ayant eu comme lui peu de postérité, leurs deux maisons ne furent comptées que comme une seule famille. I Par., XXIII, 10-11. Trois autres personnages dans la Bible portent le même nom hébreu, mais la Vulgate a écrit leur nom *Jehus*. Voir JÉHUS.

JAVAN (hébreu : *Yâvân;* Septante; Ἰωύαν, ἡ Ἑλλάς; Vulgate : *Javan; Græcia*), nom d'un fils de Japheth et d'une ville ou d'une contrée de l'Arabie. Gen., x, 2, 4; Is., LXVI, 19, etc.; Ezech., XXVII, 19.

1. JAVAN (hébreu : *Yâvân*, Gen., x, 2, 4; I Par., I, 5 7; Is., LXVI, 19; Ezech., XXVII, 13; Dan., VIII, 21; x, 20; XI, 2; Zach., IX, 13; [*benê*] *hay-Yevânim*, Joel, III, 6; Septante : Ἰωύαν, Gen., x, 2, 4; I Par., I, 5, 7; ἡ Ἑλλάς, Is., LXVI, 19; Ezech., XXVII, 13; οἱ Ἕλληνες, Dan., VIII, 21; x, 20; XI, 2; Zach., IX, 13; Joel, III, 6; Vulgate : *Javan*, Gen., x, 2, 4; I Par., I, 5, 7; *Græcia*, Is., LXVI, 19; Ezech., XXVII, 13; Dan., XI, 2; Zach., IX, 13; *Græci*, Dan., VIII, 21; x, 20; Joel, III, 6), quatrième fils de Japheth, Gen., x, 2; I Par., I, 5, qui donna lui-même naissance à plusieurs peuplades grecques, Elisa, Tharsis, Céthim et Dodanim. Gen., x, 4; I Par., I, 7. Il est facile de déterminer et l'origine et l'extension de ce nom.

De tout temps on a reconnu, d'après la Bible et la tradition, que le nom de Javan n'est autre que celui des Ioniens, Ἴωνες étant la forme contractée de Ἰάονες, laquelle était primitivement ἸάϜονες, avec le *digamma*, et était encore conservée à l'époque de la composition des poésies homériques. L'hébreu יָוָן, *Yâvân*, qu'on trouve identique dans tous les passages de l'Écriture (une seule fois au pluriel, *hay-Yevânîm*, Joel, III, 6), est donc bien la transcription régulière et inaltérée de ἸάϜων. La dénomination grecque désigne une fraction spéciale de la race hellénique, c'est-à-dire les Ioniens proprement dits, distingués des Éoliens et des Doriens, mais comme cette fraction fut le plus en contact avec les peuples asiatiques, son nom engloba chez eux tous les Grecs sans dictinction. C'est ce que nous constatons d'abord dans la Bible. Dans le tableau ethnographique de Gen., x, 2, 4, et I Par., I, 5, 7, Javan, issu de Japheth, détermine l'ensemble des peuplades helléno-pélasgiques avec leurs deux divisions primitives, européenne et asiatique, dont on explique l'origine de la manière suivante. La migration aryenne, qui s'était déversée dans l'Asie Mineure, peupla le plateau de cette presqu'île de tribus de race phrygienne. Le peuple grec, en s'en séparant, constitua, par le développement de ses institutions et de sa langue, un rameau distinct qui se subdivisa à son tour en deux branches. L'une traversa l'Hellespont et la Propontide, s'installant dans les plaines de l'intérieur de la Thrace et de la Macédoine, défendues par des montagnes; l'autre demeura en Asie et s'avança graduellement du plateau de l'intérieur, en suivant les vallées fertiles que forment les rivières, jusque sur la côte, où elle s'établit à leur embouchure, rayonnant ensuite au nord et au sud. De là les Grecs orientaux et les Grecs occidentaux, autrement dit les Ioniens et les Hellènes, dans le sens strict du mot. Dès une époque fort reculée, ce peuple occupa la région environnant la mer Egée, qui devait devenir le théâtre de son histoire. Les Ioniens s'avancèrent dès le principe jusqu'au bord le plus extrême du continent asiatique, d'où ils se répandirent dans les îles; les Hellènes, au contraire, se cantonnèrent dans la vaste contrée montagneuse située plus avant en Europe, et dans les vallées fermées où ils se fixèrent. Plus tard, inquiétés dans leurs défilés par de nouvelles migrations, repoussés au sud, ils vinrent s'abattre par masses successives dans la presqu'île européenne, sous les noms d'Éoliens, d'Achéens et de Doriens. Cf. Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, Paris, 1881, t. I, p. 296. Telle est l'origine commune de la descendance de Javan. Voir ÉLISA, t. II, col. 1686; THARSIS; CÉTHIM, t. II, col. 466; DODANIM, t. II, col. 1456.

Les prophètes prennent ce nom dans le même sens plus ou moins étendu, et c'est ainsi que l'ont compris les anciennes versions en traduisant par « la Grèce, les Grecs ». Dans Isaïe, LXVI, 19, Javan est associé à des peuples de l'Asie Mineure, comme Lûd ou la Lydie, Tûbal ou les Tibaréniens, et avec « les îles lointaines », c'est-à-dire les rives et les îles de la Méditerranée. Ézéchiel, XXVII, 13, parle du commerce d'esclaves et de vases d'airain que la Phénicie entretenait avec les cités grecques de la côte d'Ionie et de Carie, alors dans tout l'éclat de leur splendeur. Joel, III (hébreu, IV), 6, reproche à Tyr et à Sidon d'avoir vendu les fils de Juda et de Jérusalem « aux fils des *Yevânîm* », c'est-à-dire des Grecs.

Dans les visions de Daniel, le *mélék Yâvân*, VIII, 21, le *šâ-Yâvân*, X, 20, est Alexandre le Grand, et *malkûṭ Yâvân*, XI, 2, représente le royaume de Macédoine, d'où sort ce conquérant. Enfin Zacharie, IX, 13, prédit un conflit entre les enfants d'Israël et les fils de Javan, ce qui s'applique á la lutte d'indépendance nationale soutenue par les Machabées contre les Séleucides. — Dans le langage talmudique, *Yâvân* est toujours la Gréce et la nation grecque dans sa totalité, en Europe comme en Asie : *lešôn Yâvân*, « la langue grecque; » *ḥokmaṭ yevânîṭ*, « la science grecque, » etc. Cf. J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch*, Leipzig, 1881, p. 330.

On trouve chez les peuples anciens le nom de Javan sous la même forme et avec la même signification. Dans une de ses inscriptions, Sargon se vante d'avoir chassé « comme des poissons les gens du pays de Javan, *mât Ja-av-na-ai*, qui est au milieu de la mer ». C'était lá une conséquence naturelle de sa prise de possession de l'île de Cypre, qui assura pour un temps à la monarchie assyrienne l'empire de la mer dans les eaux de la Syrie et dans l'Asie Mineure méridionale. Les *Javnai*, dont le roi purgea ces eaux, étaient les pirates grecs, pour la plupart Ioniens, que nous voyons au siècle suivant intervenir d'une façon définitive dans l'histoire de l'avénement de Psammétique au trône d'Égypte. Sennachérib nous dit que ce furent des charpentiers de Syrie (*Ḫatti*) qui construisirent ses vaisseaux et qu'il y installa comme équipages des matelots de Tyr, de Sidon et de *Ja-av-na-a*, capturés par ses mains. Les inscriptions de Darius mentionnent également le pays (*mât*) de *Ja-a-va-nu* ou *Ja-va-nu*. Cf. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881, p. 248-250; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Giessen, 1883, p. 81-82. En Égypte, le copte nous offre les termes de *Oueinin, Oueeien, Oueeinin*, pour « Grec », d'où l'abstrait *metoueinin*, « langue grecque, hellénisme. » Cf. A. Peyron, *Lexicon linguæ copticæ*, Turin, 1835, p. 148. La forme correspondante, dans le texte démotique des inscriptions de Rosette et de Philæ, et du décret de Canope, est *Ouinen* et *Ouaiani*. W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, Leipzig, 1893, p. 370, reconnaît le nom de Javan dans celui d'un peuple allié des Héthéens, à l'époque de Ramsès II, sous la forme hiéroglyphique, *Ye-van-na*, ou encore *Ye-van, Ye-van-u*. Sur les premiers établissements des Grecs en Égypte, cf. D. Mallet, dans les *Mémoires de la mission archéologique française au Caire*, Paris, t. XII, 1er fasc., 1893. On trouve enfin le même nom en syriaque, en perse, en sanscrit. L'arabe désigne par يوناني, *Yûnânî*, ou *Yûnânun* la nation des Grecs antiques et païens, á la différence de celle des Grecs chrétiens de l'empire de Constantinople, qui est *er-Rûm*. — Cf. Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, Paris, 1884, t. II, IIe part., p. 1-29. A. LEGENDRE.

2. **JAVAN** (hébreu : *Yâvân;* Vulgate : *Græcia*), ville ou contrée mentionnée dans Ézéchiel, XXVII, 19, comme fournissant au commerce de Tyr du fer travaillé et des parfums (casse et roseau aromatique). Ce passage est trés obscur, parce que la vraie lecture est incertaine. L'hébreu massorétique porte : *Vedân ve Yâvân me'Uzzâl*, « Vedân et Javan de Uzzal » pourvoyaient tes marchés. Les Septante ne parlent pas de Vedân ou Dân, mais en mettant, ŷ. 18, καὶ οἶνον, « et du vin » [ils apportaient sur ton marché], ils ont dû lire ויין, *ve-yain*, au lieu de ויון, *ve-Yâvân*. La Vulgate a traduit par *Græcia*, comme dans d'autres passages prophétiques. Is., LXVI, 19; Ezech., XXVII, 13; Dan., XI, 2; Zach., IX, 13. Voir JAVAN 1. Mais il est impossible de voir ici une allusion à la Grèce, les localités et les peuples dont il est question dans ce passage appartenant á l'Arabie. Uzal, en effet, pour ne citer que ce nom, est l'antique dénomination de *San'â*, la capitale du Yémen. Voir HUZAL, col. 786. Cf. *Corpus inscriptionum semiticarum*, Paris, part. IV, t. I, p. 1. L'expression *me-'Uzzâl*, « de Uzzal, » indique-t-elle la factorerie d'où Vedân et Javan exportaient leurs marchandises, ou ne sert-elle qu'à déterminer Javan, qui serait alors une colonie grecque établie en Arabie? Il est difficile de trancher la question. Pour F. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, Paris, 1884, t. II, IIe part., p. 16, « ce que mentionne le prophéte est bien un *Yâvân* arabe parallèle au *Yavana* arabe des Indiens. Et le nom parait en être resté dans la géographie du Yémen, car le *Qâmoûs* y connaît une ville de *Yawan*. » Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 588. A. LEGENDRE.

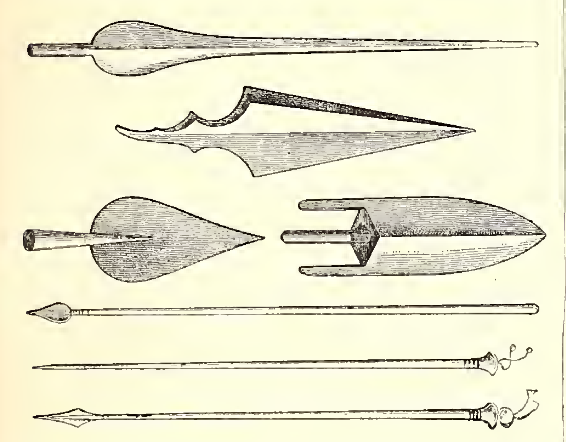
JAVANAISES (VERSIONS) DE LA BIBLE. Le javanais, parlé dans l'île de Java, est une des langues malaises dérivée du kawi. Le kawi, corruption du sanscrit, langue littéraire et sacrée, cessa d'être en usage au XIVe siècle. Le javanais comprend trois dialectes ou, pour parler plus exactement, trois manières de parler appelées le *kromo*, le *madhjo* et le *nyoko*. On se sert du premier quand on s'adresse aux grands et à ses supérieurs, du second, quand on s'adresse à ses égaux et du troisième quand on s'adresse á des inférieurs. Ces trois formes de langage se mêlent dans la littérature comme dans la conversation. — Il n'y a pas eu de traduction javanaise de la Bible avant le XIXe siécle. Une traduction protestante du Nouveau Testament par un Allemand, Gottlob Brückner, fut imprimée á Sérampour en 1831. Une nouvelle édition revue du Nouveau Testament fut éditée en 1848 par la Société biblique des Pays-Bas. Elle publia en 1857 la version de l'Ancien Testament. On a réimprimé aussi depuis de nouvelles éditions ou revisions. — Voir G. Brückner, *Introduction à la grammaire javanaise*, in-8°, Sérampour, 1830; Gericke, *Premiers éléments de la langue javanaise*, Batavia, 1831; Cornets de Groot, *Grammaire javanaise*, in-8°, Batavia, 1833; Roorda, *Dictionnaire néerlandais et javanais*, Kampen, 1834, etc. Tous ces ouvrages sont en hollandais. Cf. Bagster, *The Bible of every Land*, in-4°, Londres, 1860, p. 369-370.

JAVELOT (hébreu : *šélaḥ;* Septante : ὅπλον, βέλος; Vulgate : *lancea, armatura*), arme de jet.

I. DESCRIPTION. — La forme du javelot était celle de la lance; ces deux armes ne différaient guère que par la dimension. Elles se composaient essentiellement d'un manche de bois auquel était adaptée une pointe de métal. Le fer du javelot se composait d'une douille étranglée à la naissance de la pointe. La partie offensive était généralement en forme de feuille avec deux ailes. Le javelot n'avait pas de talon. Il est très difficile de distinguer la lance du javelot sur les monuments et même dans les textes. En effet, on se servait quelquefois de la lance pour la projeter contre l'ennemi, ainsi fait Saül contre David et contre Jonathas. I Reg., XVIII, 10, 11; XIX, 9, 10. L'arme dont il se sert dans ces deux circonstances est le *ḥănîṭ* qui est la lance longue et lourde. Cependant il semble qu'il faille traduire par javelot le mot *šélaḥ*, dérivé du verbe *šâlaḥ* qui veut dire « lancer, projeter ». II Par., XXIII, 10; XXXII, 5; II Esd., IV, 17, 23; Job, XXXIII, 18; XXXVI, 12; Joël, II, 8. Nous ne savons du reste rien sur la nature de l'arme á laquelle s'appliquait ce nom. Les Septante traduisent *šélaḥ* par des termes vagues ὅπλον, II Par., XXIII, 10; XXXII, 5; πόλεμος, Job, XXXIII, 18, ou par des noms d'armes différentes : λόγχη, II Esd., IV, 17; la seule traduction exacte est donnée dans Joël, II, 8 : βέλος, encore ce mot est-il ailleurs employé pour désigner les flèches. Voir FLÈCHE, t. II, col. 2285. Il en est de même dans la Vulgate qui se sert des mots *lancea*, II Par., XXIII, 9; *armatura*, II Par., XXXII, 5; *gladius*, Job, XXXIII, 18. Dans Joël, II, 8, la traduction latine *per fenestras cadent* n'a de rapport ni avec le texte hébreu ni avec le texte grec. Voir LANCE.

Une confusion semblable se retrouve souvent dans les passages où il est question des armes employées par les Hébreux, elle vient de l'ignorance des traducteurs en la matière. Le même manque de précision se rencontre souvent du reste dans les textes des auteurs anciens relatifs aux armes des peuples dont ils racontent les guerres.

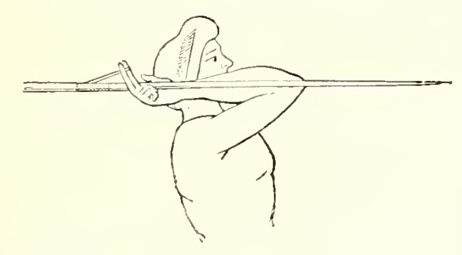
II. Usage. — 1° *Chez les Égyptiens.* — Les peuples avec lesquels les Hébreux furent en contact se servaient



208. — Javelots égyptiens trouvés à Thèbes. D'après Wilkinson, *Manners,* 2e édit., t. I, p. 206, 278.

du javelot, soit à la guerre, soit à la chasse. Les javelots des Égyptiens étaient de bois, terminés par des pointes de formes diverses (fig. 208). L'extrémité opposée était garnie d'une sorte de balle en bronze ornée de deux glands. Cette balle servait de contrepoids à la pointe. Les Égyptiens se servaient quelquefois de ce javelot comme d'une pique. G. Wilkinson, *The manners and customs of the ancient Egyptians,* 2e édit., in-8°, Londres, 1878, t. I, p. 208, 209, n° 39, fig. 2; cf. p. 278, n° 92, fig. 9. D'autres javelots également en bois n'avaient pas à leur extrémité inférieure la balle de métal. Leur pointe était en bronze, en forme de pyramide rectangulaire ou triangulaire, ou en forme de feuille. G. Wilkinson, *Manners,* p. 209, n° 39, fig. 3, et n° 41. Enfin une dernière sorte de javelot plus légère encore servait à la chasse et à la pêche. Ces javelots avaient pour manche un roseau et une pointe de métal. On les lançait à l'aide d'une corde attachée à son extrémité inférieure. G. Wilkinson, *Manners,* t. I, p. 209.

2° *Chez les Assyriens.* — Il est à peu près impossible de distinguer sur les monuments assyriens si les sol-



209. — Javelot grec avec l'*amentum.* D'après la *Revue archéologique,* 1860, t. II, p. 211.

dats de ce pays usaient de javelots. En tout cas, ces javelots n'auraient différé des piques ou des lances que par la longueur.

3° *Chez les Grecs.* — Le javelot portait le nom d'ἀκόντιον. Les cavaliers s'en servaient comme les fantassins. Il se composait d'un manche en bois armé d'une pointe de métal, mais sans talon (fig. 209). Le javelot grec avait toujours l'*amentum* ou ἀγκύλη, c'est-à-dire une courroie adaptée au bois pour faciliter le jet de l'arme et en augmenter la portée. *Revue archéologique,* t. II, 1860, p. 211; *Museo Borbonico,* in-f°, Naples, 1824-1867, t. VII, pl. XXXVI.

4° *Chez les Latins.* — Dans la langue latine, le mot *jaculum* n'a pas le sens précis du mot ἀκόντιον en grec; il désigne toute espèce d'armes de jet. Le *pilum* des lé-



210. — Soldat romain portant l'*hasta amentata.* Musée de Mayence. D'après L. Lindenschmit, *Tracht und Bewaffnung des römischen Heeres,* in-4°, pl. V, fig. 1; cf. texte, p. 21.

gionnaires romains, l'*hasta* des troupes légères (fig. 210), étaient des *jacula.* Tite-Live, XXVI, IV, 7.

E. Beurlier.

JAZER (hébreu : *Ya'zêr;* Septante : Ἰαζήρ, Num., XXI, 32; XXXII, 1, 3, 35; Jos., XIII, 25; XXI, 39; I Par., XXVI, 31 [*Codex Alexandrinus*]; Is., XVI, 8, 9; Jer., XLVIII, 32; I Mach., V, 8 [*Codex Sinaiticus*]; Ἐλιέζερ [*Codex Vaticanus*], Ἐλιάζηρ [*Cod. Alex.*], II Reg., XXIV, 6, par l'addition fautive de la particule hébraïque *'êl,* « vers, » au nom propre *Ya'zêr;* Ῥιάζηρ [*Cod. Vat.*], I Par., XXVI, 31; Γαζέρ [*Cod. Vat.*], Γαζήρ [*Cod. Alex.*], I Par., VI, 81 [hébreu, 66]; Ἰαζήν [*Cod. Alex.*], I Mach., V, 8; Vulgate : *Jazer,* Num., XXI, 32; XXXII, 1, 3, 35; II Reg., XXIV, 6; I Par., XXVI, 31; Is., XVI, 8, 9; Jer.,

XLVIII, 32; *Jaser,* Jos., XIII, 25; XXI, 39; *Jezer,* I Par., VI, 81; *Gazer,* I Mach., V, 8), ville située au delà du Jourdain, dans le pays de Galaad. Num., XXXII, 1; I Par., XXVI, 31. Elle était au pouvoir des Amorrhéens, lorsque Moïse la prit avec les bourgs qui en dépendaient. Num., XXI, 32. Comme le pays était fertile, propre à nourrir de nombreux troupeaux, les enfants de Ruben et de Gad la demandèrent avec plusieurs autres cités. Num., XXXII, 1, 3. Rebâtie par les fils de Gad, Num., XXXII, 35, elle fut donnée à leur tribu, Jos., XIII, 25, et assignée aux Lévites fils de Mérari, Jos., XXI, 39; I Par., VI, 81 (hébreu, 66). Au temps de David, on y compta 2700 hommes vaillants de la famille des Hébronites, établis dans la région transjordane pour le service de Dieu et du roi. I Par., XXVI, 31. Au moment du dénombrement ordonné par le roi, Joab passa par Jazer pour se rendre ensuite en Galaad. II Reg., XXIV, 6. Isaïe, XVI, 8, 9, et Jérémie, XLVIII, 32, nous représentent les vignes si renommées de Sabama comme s'étendant jusqu'à Jazer, qui d'ailleurs devait être soumise aux mêmes fléaux. Judas Machabée, dans sa guerre contre les Ammonites, s'empara de cette ville. I Mach., V, 8.

Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 131, 264, nous donnent des renseignements précis sur l'emplacement de Jazer, qu'ils signalent à dix milles (près de quinze kilomètres) à l'ouest de Philadelphie, c'est-à-dire Rabbath Ammon, aujourd'hui *Ammân,* et à quinze milles (vingt-deux kilomètres) d'Hésébon ou *Hesbân.* Voir la carte de GAD, col. 28. Ils ajoutent que « de là sort un grand fleuve qui est reçu par le Jourdain ». Or, à la distance et dans la direction indiquées, on rencontre le *Khirbet Sâr,* qui peut fort bien correspondre à l'antique cité transjordane. Des ruines importantes couvrent une étendue très considérable : au centre se trouvent les restes d'un monument qui a dû être un temple païen ou une église, peut-être l'un et l'autre successivement; sur les côtés, des arcades de 1m50 de diamètre forment des espèces de petites chapelles : il y a aussi des colonnes, des chapiteaux, des bases dont l'une a plus d'un mètre de diamètre, le tout byzantin. La vue est magnifique tant sur la plaine que sur la partie montagneuse et boisée. C'est un point stratégique qui commande toute la contrée. Des deux flancs de la colline sortent, d'un côté les eaux de l'ouadi *Sir,* de l'autre les eaux de l'ouadi *Esch-Schita,* qui se réunissent plus loin dans l'ouadi *Kefrein* pour former un des principaux affluents du Jourdain. C'est vraiment là, du côté oriental, l'entrée des montagnes de Galaad. Cf. *Revue biblique,* Paris, 1894, p. 620-621. Le point en question n'est pas loin non plus d'*El-Djubéihât,* l'ancienne Jegbaa, avec laquelle Jazer est mentionnée. Num., XXXII, 35. Le rapprochement onomastique laisse plus à désirer. On se demande comment l'hébreu יַעְזֵר, *Ya'zêr,* a pu devenir صار, *Ṣâr,* ou سار, *Sâr.* Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* Leipzig, t. XV, 1892, p. 24; t. XVI, 1893, p. 43. Malgré cela, cette identification, proposée dès 1806 par Seetzen, *Reisen durch Syrien, Palästina,* etc., édit. Kruse, Berlin, 1854, t. I, p. 397, 398, nous semble pouvoir être acceptée. — D'autres hypothèses cependant ont été faites par différents auteurs. J. L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land,* Londres, 1822, p. 355, pense qu'une source nommée *Aïn Hâzeir,* située près de *Khirbet-es-Sûq,* au sud d'*Es-Salt,* pourrait rappeler l'antique Jazer. L. Oliphant, *The Land of Gilead,* Edimbourg, 1880, p. 231, la placerait plutôt à *Yadjûz,* au nord d'Ammân. Enfin les explorateurs anglais la retrouveraient plus volontiers à *Beit Zér'ah,* à cinq kilomètres environ au nord-est d'*Hesbân,* à seize kilomètres au sud-ouest d'*Ammân.* Cf. *Palestine exploration fund, Quarterly statement,* Londres, 1882, p. 9; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 97. Ces hypothèses ne répondent en aucune manière aux indications d'Eusèbe et de saint Jérôme, et l'onomastique justifie encore moins les deux dernières que celle qui concerne *Khirbet Sâr.* — Jérémie, XLVIII, 32, dit que les rejetons de la vigne de Sabama s'étendaient « jusqu'à la mer de Jazer ». Y aurait-il eu aux environs de la ville un étang assez grand pour porter le nom de « mer », et qui serait aujourd'hui disparu? C'est peu probable. Le texte est plutôt à corriger en cet endroit. Les Septante n'ont pas lu ce second *yâm,* qui peut être une répétition fautive du premier, dont il n'est séparé que par la particule *'ad.* Ensuite ce passage de Jérémie n'est qu'une reproduction d'Isaïe, XVI, 8, 9, qui ne parle pas de « la mer de Jazer ». A. LEGENDRE.

JAZIEL, nom, dans la Vulgate, de trois Israélites. Chacun d'eux porte en hébreu un nom différent.

1. **JAZIEL** (hébreu : *Izî'êl* [*keri*]; le *chetib* porte : יזואל; Septante : Ἰωήλ), un des vaillants soldats qui étaient allés se joindre à David pendant qu'il était à Siceleg. Jaziel était de la tribu de Benjamin. Il avait été accompagné à Siceleg par son frère Phallet. Leur père s'appelait Azmoth. I Par., XII, 3. Voir AZMOTH 3, t. I, col. 1306.

2. **JAZIEL** (hébreu : *Ya'ăzî'êl,* « Dieu console; » Septante : Ὀζιήλ), père de Zacharie, un des lévites qui jouèrent des instruments de musique devant l'arche, du temps de David. I Par., XV, 18. Si l'Oziel du ℣. 20 est le même que Jaziel, ce qui paraît fort probable, ce lévite jouait du nable. La Vulgate ne donne pas Jaziel comme le père de Zacharie; elle fait un nom propre du mot hébreu *bên* qui signifie « fils » et traduit « Zacharie et Ben et Jaziel », au lieu de : « Zacharie, fils de Jaziel. » Les Septante ont omis complètement le mot *bên.*

3. **JAZIEL** (hébreu : *Yaḥăzî'êl* [voir JAHAZIEL, col. 1106]; Septante : Ὀζιήλ), prêtre qui vivait du temps de David et qui jouait de la trompette devant l'arche d'alliance. I Par., XVI, 6.

JAZIZ (hébreu : *Yâzîz;* Septante : Ἰαζίζ), Agaréen (t. I, col. 273), à qui David avait confié la garde de ses troupeaux de brebis et de chèvres, probablement à l'est du Jourdain. I Par., XXVII, 31.

JÉABARIM (hébreu : *'Iyyê hâ-'Abârîm,* Num., XXI, 11; XXXIII, 44; *'Iyyîm,* Num., XXXIII, 45; Septante : *Vaticanus :* Χαλγαεί, Num., XXI, 11; Γαὶ ἐν τῷ πέραν, Num., XXXIII, 44; Γαί, Num., XXXIII, 45; *Alexandrinus :* Ἀχελγαί, Num., XXI, 11; Vulgate : *Jeabarim,* Num., XXI, 11; *Ijeabarim,* Num., XXXIII, 44, 45), une des dernières stations des Israélites se rendant dans la Terre Promise. Num., XXI, 11; XXXIII, 44, 45. — 1° Le nom appelle certaines remarques. L'hébreu *'iyyîm,* état construit : *'iyyê,* signifie « monceau de pierres » suivant l'interprétation de saint Jérôme. Jer., XXVI, 18; Mich., I, 6; III, 12. Les Septante l'ont rendu par Γαί, Num., XXXIII, 44 (uni à un autre mot, Χαλ-γαεί, Ἀχελ-γαί, Num., XXI, 11), selon leur mode de transcription des lettres hébraïques, d'après lequel ע, *'aïn,* est représenté quelquefois par Γ, G, exemple : *'Azzâh,* Γάζα, *Gaza.* Voir HETH, col. 669. Les variantes Ἀχελ, Χαλ, qui ne se trouvent que Num., XXI, 11, indiquent probablement une leçon *naḥal,* « torrent, » avant *'Iyyê.* Le second mot *hâ-'Abârîm* distingue cette station de Iim (hébreu : *'Iyyîm*) de Juda. Jos., XV, 29. Voir col. 840. On croit généralement qu'il désigne les monts Abarim ou la chaîne de montagnes qui domine la mer Morte à l'est, depuis le Nébo au nord jusqu'à la limite du Moab au sud. Les Septante, en met-

tant ἐν τῷ πέραν, Num., XXXIII, 44, ont pris la signification étymologique du nom, c'est-à-dire « au delà ».

2° L'emplacement de Jéabarim est déterminé, Num., XXI, 11, par ces mots : « dans le désert (*midbâr*) qui est en face de Moab, à l'orient du soleil, » et Num., XXXIII, 44, par ceux-ci : « sur la frontière de Moab. » L'expression « à l'orient du soleil » indiquerait l'orient de Moab : mais si Abarim désigne réellement ici la chaîne qui porte ce nom, elle est inconciliable avec le texte. Il faudrait donc la supprimer comme une addition fautive, qui d'ailleurs ne figure pas Num., XXXIII, 44. Cf. M. J. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain*, dans la *Revue biblique*, 1900, p. 286. Tout ce qu'il y a à retenir de la tradition consignée dans cette glose, c'est qu'Israël n'avait pas pénétré sur le territoire moabite. Il faut en conséquence chercher Jéabarim à l'extremité sud des monts Abarim. La station dont nous parlons est placée, Num., XXI, 10-12, entre Oboth et le torrent de Zared. Or on a reconnu Oboth dans l'ouadi *Oueibé*, à l'est de l'Arabah et un peu audessus de *Khirbet Fenân*, l'ancienne Phunon. D'autre part, le torrent de Zared est communément identifié avec l'ouadi *el-Aḥsa* ou *el-Hesi*, petite rivière qui se jette dans la partie sud-est de la mer Morte et est presque aussi escarpée, aussi remarquable que l'ouadi *Môddjib* ou Arnon. C'est là la limite entre le Djébâl et le territoire de Kérak, comme autrefois entre le pays d'Édom et celui de Moab. Il faudrait donc, d'après le récit des Nombres, chercher Jéabarim au sud de l'ouadi *el-Aḥsa*. On a cependant découvert, au nord du torrent, entre Kérak et Khanzîréh, un *Khirbet 'Aï*, qui semblerait répondre à l'*Iyyê* biblique. Il représente, en effet, l'*Ahie*, Αἰή, qu'Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 86, 211, assimilent à l'*Achalgai*, Ἀχελγαί, des Septante, et signalent non loin d'Aréopolis, dans l'ancien pays de Moab. C'est aussi l'Αἶα de la carte de Mâdaba. Telle est du moins l'opinion du P. Lagrange, *Revue biblique*, 1900, p. 443. M. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, Paris, 1897, t. II, p. 169, pense que « Αἶα ne peut guère être la Αἰή visée par Eusèbe et placée par lui à l'est d'Aréopolis ». D'un autre côté, l'identification de *Khirbet 'Aï* avec *Iyyê* est contraire à l'ordre suivi par l'historien sacré dans l'itinéraire des Israélites. Le problème, on le voit, n'est donc pas complètement résolu. A. LEGENDRE.

JEAN (Ἰωάννης : Vulgate : *Joannes*, forme grécisée de l'hébreu *Yôḥânân*; voir JOHANAN), nom, dans l'Écriture, de dix personnages, appartenant tous à l'époque des Machabées ou à l'époque de Notre-Seigneur.

1. JEAN, père de Matthathias et grand-père de Judas Machabée. I Mach., II, 1.

2. JEAN GADDIS (Ἰωαννὴς ὁ διακαλούμενος Καδδίς; Vulgate : *Joannes qui cognominabatur Gaddis*), fils aîné de Mattathias. I Mach., II, 2. Le surnom qu'il portait équivaut probablement au mot hébreu *Gaddi* et signifie l'heureux. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VI, 1; XIII, I, 2. D'après toutes les vraisemblances, c'est lui qui est appelé Joseph, par erreur de copiste, dans II Mach., VIII, 22, et X, 19. Dans cette hypothèse, il aurait été placé par son frère Judas à la tête d'un corps de 1 500 hommes et plus tard chargé, avec Simon et un certain Zachée, du siège de deux forteresses iduméennes. Lorsque Jonathas devint chef du peuple d'Israël, à la place de son frère Judas, il envoya Jean demander aux Nabuthéens, alliés des Israélites, l'autorisation de laisser chez eux ses bagages, pendant qu'il irait combattre Bacchide. Une tribu arabe ou amorrhéenne, les fils de Jambri (col. 1115), apprenant cela, sortirent de Madaba, se saisirent du convoi et firent périr Jean. Jonathas et Simon vengèrent leur frère, en surprenant les fils de Jambri au milieu d'une fête nuptiale. Après en avoir massacré un grand nombre, ils s'emparèrent de leurs dépouilles. I Mach., IX, 32-42 ; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, I, 2-4. Voir BACCHIDE, t. I, col. 1373.

E. BEURLIER.

3. JEAN, père d'Eupolème qui fut envoyé en ambassade à Rome par Judas Machabée. I Mach., VIII, 17; II Mach., IV, 11. Voir EUPOLÈME, t. II, col. 2050.

4. JEAN HYRCAN (Ἰωάννης), fils de Simon Machabée. Dans la Bible, il est désigné seulement sous le nom de Jean. I Mach., XIII, 54, etc. D'après Eusèbe, *Chronic. II*, ann. R. 630, t. XIX, p. 511, et Sulpice Sévère, II, 26, t. XX, col. 144, il aurait reçu ce surnom à la suite de ses victoires sur les Hyrcaniens, pendant la campagne d'Antiochus VII Sidète contre les Parthes. Cette hypothèse explique pourquoi ce nom ne lui est pas donné dans le livre I des Machabées qui ne raconte que la première période de sa vie. Ce nom était porté avant lui par des Juifs appartenant à la colonie transportée en Hyrcanie par Artaxerxès Ochus. Cf. II Mach., III, 11; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IV, 6-11. — Jean était le troisième fils du grand-prêtre Simon Machabée. Son père, qui avait reconnu en lui un guerrier vaillant, le nomma commandant en chef des troupes juives dont le quartier général était à Gazara. I Mach., XIII, 54. Voir col. 125. Lorsque le roi Antiochus VII mit Cendébée à la tête d'une armée syrienne avec ordre de soumettre les Juifs par les armes, Jean vint de Gazara pour avertir son père. Simon trop âgé pour combattre mit à la tête de la nation ses fils Judas et Jean et ceux-ci marchèrent contre Cendébée avec 20 000 hommes d'infanterie et des cavaliers. Ils rencontrèrent Cendébée à Modin et le battirent. Judas fut tué, mais Jean poursuivit Cendébée jusqu'à la ville de Cédron (t. II, col. 386) que le général syrien avait bâtie. I Mach., XVI, 1-10. Ptolémée, fils d'Abobus, gouverneur syrien de Jéricho, après avoir perfidement assassiné Simon et deux de ses fils, envoya des affidés à Gazara pour tuer Jean. Mais celui-ci, prévenu, fit saisir les émissaires de Ptolémée et les mit à mort. I Mach., XVI, 19-22. Ici s'arrête dans l'Écriture l'histoire de Jean. « Le reste de ses œuvres, des guerres et des grands exploits qu'il accomplit et de la construction des murailles qu'il bâtit et de ses entreprises, tout cela, dit l'auteur du premier livre des Machabées, XVI, 23-24, est écrit au livre des annales de son sacerdoce, depuis le temps où il fut établi prince des prêtres après son père. » Ces annales ont malheureusement péri. Sixte de Sienne raconte dans sa *Bibliotheca sancta*, in-f°, Venise, 1566, t. I, p. 39, qu'il avait vu dans la bibliothèque de Sante Pagnini, à Lyon, un livre grec des Machabées, rempli d'hébraïsmes et qui contenait l'histoire de trente et une années, et commençait par ces mots : « Après le meurtre de Simon, Jean, son fils, devint grand-prêtre à sa place. » Il est possible que ce livre ait été une traduction grecque des annales de Jean. Malheureusement la bibliothèque de Sante Pagnini brûla peu de temps après. L'histoire de Jean nous est connue par Josèphe. Jean se hâta de se rendre à Jérusalem où il arriva avant Ptolémée. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VII, 4. Il assiégea la forteresse de Doch ou Dagon (t. II, col. 1454) près de Jéricho où Ptolémée s'était réfugié ; il aurait pris la ville et aurait puni le meurtrier des siens, si celui-ci n'avait eu la précaution de garder en otage la mère de Jean. Chaque fois qu'un assaut était tenté, Ptolémée amenait la pauvre femme sur les remparts et menaçait de l'égorger. Le siège traîna en longueur et fut interrompu par l'année sabbatique. Ptolémée n'en mit pas moins à mort la mère de Jean et s'enfuit. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 1; *Bell. jud.*, I, II, 3, 4.

Jean avait donc perdu son père, sa mère et ses deux frères, sans pouvoir tirer vengeance de leur mort. En 135-134, Antiochus VII envahit la Judée, dévasta toute la contrée et mit le siège devant Jérusalem. Jean soutint

vaillamment l'attaque. Antiochus avait entouré la ville de tranchées et de fortifications. Jean opéra de nombreuses sorties; il fit partir de la ville tous les non-combattants pour faire durer plus longtemps les vivres, mais Antiochus ne les laissa pas passer et la plupart périrent de faim entre la ville et les assiégeants. Ce ne fut qu'à la fête des Tabernacles que Jean les reçut de nouveau dans Jérusalem. Pour la célébration de cette fête, Antiochus accorda un armistice de sept jours et offrit des présents pour le sacrifice. Cette générosité donna à Jean l'espoir d'obtenir une capitulation favorable. Aprés de longues négociations la paix fut conclue aux conditions suivantes : « Les Juifs rendraient leurs armes, paieraient un tribut pour Joppé, donneraient des otages et 500 talents. » Ces conditions étaient dures, mais Jean fut encore heureux de les obtenir. Les murs de la cité furent détruits. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 2-3; Diodore, XXXIV, I. La modération relative d'Antiochus fut due à l'intervention des Romains á qui Jean avait envoyé une ambassade. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, X, 22. Jean n'en fut pas moins vassal d'Antiochus et, en cette qualité, il fut obligé de prendre part à la guerre contre les Parthes en 129, mais il échappa au désastre de l'armée syrienne. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 4. Justin, XXXVIII, 10; XXXIX, 1; Diodore, XXXIV, 15-17. Les troubles qui suivirent en Syrie la mort d'Antiochus VII, permirent á Jean de faire des conquêtes. Il s'empara de Medaba, de Sichem, du mont Garizim, détruisit le temple des Samaritains, prit les villes iduméennes d'Adora et de Marissa et obligea les Iduméens á se soumettre à la circoncision. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IX, 1; *Bell. jud.*, I, II, 6; cf. IV, IV, 4. Jean Hyrcan attaqua enfin Samarie même, prit la ville aprés une année de siége et la rasa jusqu'au sol. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, X, 2-3; *Bell. jud.*, I, II, 7.

Sur ses monnaies (fig. 211), Jean Hyrcan s'appelle « grand-prêtre » et « [chef de] la communauté des Juifs ». Il est le premier qui ait pris ces titres. Madden, *Coins of the Jews*, in-4°, Londres, 1881, p. 74-81. Dans la treizième année de son règne, Jean brisa avec le parti des Pharisiens pour s'unir aux Sadducéens. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, X, 5-6. Cette rupture eut lieu á la suite d'un repas dans lequel un Pharisien nommé Éléazar lui dit qu'il devait abdiquer le souverain sacerdoce et se contenter d'être le chef civil du peuple, parce que sa mère avait été captive sous Antiochus IV Épiphane. Josèphe, *ibid.*; H. Derenbourg, *Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'á Adrien*, in-8°, Paris, 1867, p. 79-80; Montet, *Le premier conflit entre Pharisiens et Sadducéens d'après trois documents orientaux*, dans le *Journal asiatique*, t. IX, 1887, p. 415-423; Wellhausen, *Die Pharisäer und Sadducäer*, in-8°, Greifswald, 1874, p. 89-95. Deux ordonnances de Jean en opposition avec les doctrines pharisaïques sont mentionnées dans la Mischna, *Maaser Scheni*, V, 15; cf. H. Derenbourg, *Histoire*, p. 71. — En somme, le régne de Jean Hyrcan fut particuliérement heureux pour les Juifs. Josèphe, *Bell. jud.*, V, VI, 2, 7; VII, 3; IX, 2; XI, 4; VI, II, 10, mentionne le tombeau du grand-prêtre Jean parmi les monuments voisins de Jérusalem. C'est peut-être le tombeau de Jean Hyrcan. Cf. Werner, *Johann Hyrcan, ein Beitrag zur Geschichte Judäas im zweiten vorchristlichen Jahrhundert*, in-8°, Wernigerode, 1877; E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 2e édit., in-8°, Leipzig, 1890, t. I, p. 202-216.

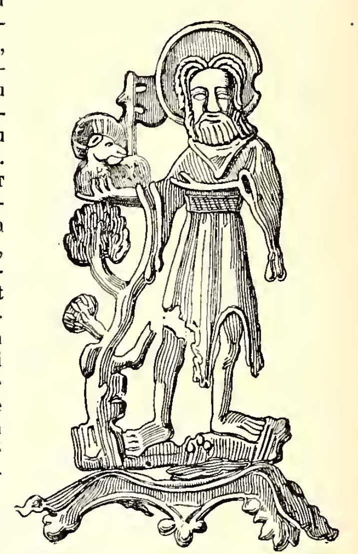
E. BEURLIER.

211. — Monnaie de Jean Hyrcan. — Double corne d'abondance, entre lesquelles est une tête de pavot. — ℟. יהוחנן הכהן הגדל וחבר היהודים, « Johanan, le grand-prêtre et la communauté des Juifs. »

5. JEAN, envoyé des Juifs avec Abésalom auprès de Lysias, général de l'armée syrienne. II Mach., XI, 17. Voir LYSIAS.

6. JEAN-BAPTISTE (SAINT) (Ἰωάννης ὁ βαπτιστής; Vulgate : *Joannes Baptista*, Matth., III, 1), précurseur de Notre-Seigneur, ou, comme dit Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 33, t. II, col. 441, « avant-coureur et préparateur des voies du Seigneur. » Son surnom de Baptiste, c'est-à-dire « baptisant », lui vient du ministére qu'il remplit : la collation du baptême (fig. 212).

I. NAISSANCE ET ENFANCE DE JEAN. — 1° Par son rôle et sa mission historique, dit encore Tertullien, *ibid.*, Jean est comme la limite entre l'ancienne et la nouvelle Loi, qui termine le judaïsme et commence le christianisme. — Sa naissance avait été annoncée par les prophétes, Mal., III, 1, et Matth., XI, 10; Luc., VII, 27; Marc., I, 2; cf. Luc., I, 17a, ainsi que sa mission, Is., XL, 3, et Matth., II, 3; Marc., I, 3; Luc., III, 4; Joa., I, 23. Son pére fut Zacharie et sa mère Élisabeth. Luc., I, 13, 59, 60. Voir ces noms. Il était de race sacerdotale, car son pére était prêtre de la famille d'Abia, qui tenait le huitiéme rang parmi les familles sacerdotales descendant d'Aaron. I Par., XXIV, 10. — Sa conception et sa naissance furent précédées de circonstances tout á fait miraculeuses. Luc., I, 5-14, 18-25. Voir ZACHARIE. Un ange annonça á son pére la naissance d'un fils qui serait appelé Jean. Zacharie n'ajouta pas foi á cette promesse et l'ange lui prédit, en guise de châtiment, qu'il perdrait l'usage de la parole jusqu'á la naissance de l'enfant; quelque temps aprés, Élisabeth conçut et se tint cachée pendant cinq mois, rapportant á Dieu toute la gloire de sa maternité. Dés le sein de sa mére, l'enfant connut Jésus et tressaillit d'allégresse, Luc., I, 44; c'est là ce qu'on pourrait appeler sa première manifestation surnaturelle. Au temps voulu, Élisabeth enfanta un fils. On croit généralement que la naissance de Jean précéda de six mois celle de Jésus. L'enfant fut circoncis au huitième jour; sa mére et son père le firent appeler Jean. Luc., I, 57-63. — On ne connait pas le lieu de la naissance de Jean-Baptiste : les rabbins opinent pour Hébron; des auteurs chrétiens croient qu'il naquit á Jutta, petite ville de la Judée; d'autres, ailleurs. Voir JÉTA. — 2° Les destinées futures de l'enfant avaient été annoncées. — 1. D'abord par l'ange, qui avait prédit sa naissance : il sera grand devant Dieu, ne boira ni vin ni cervoise,



212. — Plomb représentant saint Jean-Baptiste. Grandeur réelle. C'était une enseigne de pélerinage. Ce plomb est conservé aujourd'hui au Musée de Cluny, n° 8769. — Le saint est représenté avec une chevelure inculte, vêtu d'une peau de bête, serrée par une grossière ceinture de cuir. Cf. Marc., I, 6. Il tient l'Agneau de Dieu dans la main droite, avec un petit étendard, et le montre de la main gauche. Cf. Joa., I, 29-36. Trouvé au pont Notre-Dame en 1856.

et sera rempli de l'Esprit-Saint dès le sein de sa mère, Luc., I, 15; cela montre que saint Jean fut sanctifié dès le sein de sa mère; cf. aussi ỷ. 41; S. Ambroise, *In Luc.*, I. 33, t. XV, col. 1547; Origène, *Hom. IV in Luc.*, t. XIII, col. 1811; — il convertira beaucoup d'enfants d'Israël au Seigneur, leur Dieu, ỷ. 16; — enfin il marchera devant le Seigneur dans l'esprit et la vertu d'Élie, pour ramener les cœurs des pères aux fils et les incrédules à la prudence des justes, et préparer au Seigneur un peuple parfait. ỷ. 17. — 2. Au moment de sa nativité, frappés de tant de merveilles les voisins se demandèrent avec étonnement ce que serait cet enfant, car la main du Seigneur, ajoute l'évangéliste, Luc., I, 66, était avec lui. — 3. Son père dans le cantique *Benedictus*, Luc., I, 76, 77, prédit que son fils sera appelé le prophète du Très-Haut et préparera les voies au Seigneur, et qu'il apprendra à son peuple la science du salut pour la rémission de ses péchés. — 4. Saint Jean, dans son Évangile, I, 7-8, résume la mission du précurseur en disant qu'il venait pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui.

II. PRÉDICATION DE JEAN-BAPTISTE. — Selon toutes les vraisemblances, Jean-Baptiste passa les trente premières années de sa vie dans le désert de Juda, dans les exercices de l'ascétisme. Son genre de vie, dur et mortifié, impressionnait vivement les foules et préparait sa prédication future. Il était vêtu de poils de chameau; il avait autour de ses reins une ceinture de peau, et se nourrissait de sauterelles et de miel sauvage. Matth., III, 4; Marc., I, 6; cf. aussi Luc., XI, 22; IV Reg., IV, 8. Aussi le renom de sa vertu et de ses grandes austérités ne tarda-t-il pas à se répandre et à lui attirer la vénération. Notre-Seigneur fait de lui les plus grands éloges : Jean-Baptiste est une lampe ardente et luisante, Joa., V, 35; il n'est pas un roseau agité par le vent, Matth., XI, 7ᵇ; Luc., VII, 24ᵇ; il n'est pas vêtu mollement, Matth., XI, 8; Luc., VII, 25; il est plus qu'un prophète; il est le terme des prophètes et de la Loi; personne parmi les enfants des hommes n'a été plus grand que Jean-Baptiste, Matth., XI, 9, 11, 13; Luc., VII, 26, 28; il est l'Élie de la nouvelle alliance. Matth., XI, 14; XVII, 12; Marc., IX, 12. Tant de vertu lui acquit une grande influence auprès de tous les Juifs. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, V, 2. Il put ainsi préparer efficacement les voies au Messie par sa prédication et par la collation de son baptême. — 1° Il commença à prêcher dans le désert de Judée, Matth., III, 1, la quinzième année du règne de Tibère; ce désert, dans l'Ancien Testament, désigne la région peu habitée et à peu près inculte, située à l'ouest de la mer Morte, et prolongée par les déserts de Thécué, d'Engaddi, de Ziph et de Maon. Cf. Jos., XV, 61; Jud., I, 16; Ps. LXII (hébreu, LXIII), 1; voir DÉSERT DE JUDA, t. II, col. 1391. Dans le Nouveau Testament, le désert de Judée s'entend aussi de la plaine qui s'étend entre le Jourdain et Jéricho. Le sujet de sa prédication était la nécessité de faire pénitence parce que le royaume de Dieu est proche, Matth., III, 2; le baptême de pénitence pour la rémission des péchés, Marc., I, 4; Luc., III, 3; Act., XIII, 24; l'obligation de faire de dignes fruits de pénitence, Matth., III, 8; Luc., III, 8ᵃ, pour échapper à la colère à venir, car la cognée est déjà à la racine de l'arbre, et tout arbre, qui ne produit pas de bons fruits, sera coupé et jeté au feu, Matth., III, 7, 10; Luc., III, 7ᵇ, 9; la pénitence seule est efficace; la descendance d'Abraham ne suffit pas à justifier devant Dieu. Matth., I, 9; Luc., III, 8ᵇ. Jean recommandait particulièrement à ses disciples la pratique du jeûne et de la prière. Matth., IX, 14; Luc., V, 33; XI, 1. A la foule qui l'interroge pour savoir ce qu'il faut faire, le Précurseur répond qu'il faut donner une tunique si l'on en a deux à celui qui n'en a pas, et partager sa nourriture; aux publicains qui lui demandent ce qu'ils doivent faire, il répond qu'il faut pratiquer la justice et n'exiger rien de plus que la taxe légitime; enfin aux soldats qui lui posent la même question, il répond qu'il ne faut user de violence envers personne, qu'il faut éviter la calomnie, et se contenter de sa paye. Luc., III, 10-14. — 2° *Son baptême.* — Tout en adressant des exhortations, saint Jean baptisait ceux qui venaient à lui. Frappée de sa prédication et encore plus de son éminente vertu, la foule accourait à lui de Jérusalem et de la Judée pour recevoir le baptême, Matth., III, 5, 6; Luc., III, 7ᵃ; il baptisait dans les eaux du Jourdain. Marc., I, 5. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, V, 2, nous apprend que Jean ordonnait de recevoir le baptême aux Juifs qui pratiquaient la vertu, la justice les uns envers les autres, et la piété à l'égard de Dieu. Pour la nature et la valeur du baptême de saint Jean, voir t. I, col. 1433-1435. Tout en conférant son baptême, Jean-Baptiste annonçait un baptême plus parfait et indiquait en même temps la différence essentielle qui existe entre son baptême et celui de Jésus; quant à lui il baptise dans l'eau pour la pénitence, mais celui qui viendra, et des souliers de qui il n'est pas digne de délier la courroie, baptisera dans l'Esprit-Saint et le feu. Matth., III, 11; Marc., I, 7-8; Luc., III, 16; Joa., I, 26-27; cf. Act., I, 5; XI, 16; XIX, 4. — Notre-Seigneur lui-même se rendit de la Galilée sur les bords du Jourdain près de saint Jean-Baptiste pour se faire baptiser. Matth., III, 13; Marc., I, 9ᵃ. Jean-Baptiste, dans son humilité, refusait de conférer le baptême au Sauveur, en objectant que c'est lui-même qui doit être baptisé par Jésus. Matth., III, 14. Notre-Seigneur insista et Jean le baptisa; le baptême de Jésus fut accompagné de circonstances miraculeuses. Matth., III, 15, 16; Marc., I, 9ᵇ-11; Luc., III, 21-22. — C'est au moment où il administrait le baptême au delà du Jourdain qu'il affirma nettement son vrai rôle et sa mission de Précurseur. Les prêtres et les lévites étant allés lui demander qui il était, il répondit qu'il n'était ni le Christ, ni Élie, ni un prophète, mais la voix de celui qui crie dans le désert : « Redressez la voie du Seigneur. » Joa., I, 19-23. En voyant Jésus venir à lui, Jean lui rendit témoignage; il l'appela l'agneau de Dieu qui efface les péchés du monde et le Fils de Dieu. Joa., I, 29, 34, 36. — Jean-Baptiste qui connaissait certainement le Sauveur comme son supérieur lorsqu'il se présenta pour recevoir le baptême, Matth., III, 14, dit en saint Jean, I, 31, qu'il ne le connaissait pas, soit parce qu'il ne l'avait jamais vu avant son baptême, soit parce qu'il ne le connaissait pas encore comme le Messie promis, avant qu'il eût vu les miracles qui se produisirent alors. Joa., I, 32-34; cf. Cornelius a Lapide, *In Joa.*, t. XVI, in-4°, Paris, 1860, p. 318. Le Précurseur remplit sa mission avec une abnégation admirable. Pendant qu'il baptisait à Ennon (t. II, col. 1809), ses disciples apprenant que ceux de Jésus baptisaient aussi, en furent jaloux, et en manifestèrent leur mécontentement à leur maître. Mais avec la même humilité avec laquelle il avait répondu aux Juifs de Jérusalem qui étaient venus l'interroger qu'il n'était que la voix qui annonçait le Messie, Joa., I, 19-23, il dit à ses disciples qu'il n'était point le Christ et qu'il fallait que le Christ croisse et qu'il s'efface devant lui. Joa., III, 27-30. Parmi les premiers chrétiens, quelques-uns furent d'abord baptisés du baptême de saint Jean. Act., XIX, 1-6. Apollo, son disciple, avait aussi baptisé quelques Corinthiens. Act., XVIII, 24-25. Voir t. I, col. 774. On trouve au commencement de l'Église les traces d'une secte hérétique appelée les Joannites qui ne confèrent que le baptême de Jean.

III. EMPRISONNEMENT ET MORT DE JEAN-BAPTISTE. — Hérode Antipas le fit jeter en prison. Matth., IV, 12; Marc., I, 14ᵃ; Luc., III, 20. On pense que cet événement eut lieu vers 781. Josèphe, *And. Jud.*, XVIII, V, 2, dit que Jean fut empoisonné à Machéronte, petite ville à l'est de la mer Morte. D'après cet historien, *ibid.*, Hérode le fit emprisonner parce qu'il craignait une révolte de la part du peuple; en réalité, le vrai motif de cette iniquité, ce

furent les réprimandes adressées par Jean-Baptiste à Hérode à cause de sa vie scandaleuse. Hérode Antipas avait répudié sa femme légitime, fille d'Arétas, roi de Pétra, et s'était uni à Hérodiade, femme de son frère Hérode-Philippe, et sa propre nièce. Voir Hérode 3, et Hérodiade, col. 647 et 652. Saint Jean-Baptiste le reprit sévèrement de sa conduite scandaleuse, Marc., vi, 17; Luc., iii, 19, et prononça pour la première fois le *Non licet*. Matth., xiv, 4; Marc., vi, 18. Dès lors Hérodiade ne songea plus qu'à perdre Jean, mais d'une manière sournoise, car le roi craignait le peuple qui avait le Précurseur en grande vénération. Matth., xiv, 5; Marc., vi, 19-20. — Ce fut pendant que Jean était en prison que Jésus commença son ministère galiléen. Matth., iv, 12; Marc., i, 14; cf. aussi Luc., iv, 14; Joa., iv, 43. Jean, ayant appris dans sa prison les œuvres du Christ, lui envoya deux de ses disciples pour lui demander s'il était vraiment le Messie. Jésus lui répondit en indiquant les signes et les miracles qu'il opérait et à l'aide desquels on pouvait reconnaître le Messie. Matth., xi, 2-6; Luc., vii, 18-20, 22-23. — On ne sait pas au juste combien de temps Jean passa en prison. L'heure de son martyre était arrivée : on connaît les circonstances du drame; on célébrait le jour de la naissance d'Hérode; la fille d'Hérodiade dansa devant la cour assemblée et charma le monarque. Hérode jura de lui donner tout ce qu'elle demanderait; la jeune fille, à l'instigation de sa mère, demanda qu'on lui apportât sur un plateau la tête de Jean-Baptiste; Hérode fut épouvanté, mais il n'osa pas reculer; il envoya donc des émissaires qui tranchèrent la tête de Jean-Baptiste dans sa prison et la lui apportèrent sur un plateau : le monarque donna le plateau à la jeune fille, et celle-ci à sa mère; ainsi le crime était consommé. Matth., xiv, 6-11; Marc., vi, 21-28. — Les disciples de saint Jean-Baptiste ensevelirent son corps et annoncèrent à Jésus le triste événement. Matth., xiv, 12; Marc., vi, 29. — De tout temps l'Église a célébré deux fêtes du Précurseur : celle de sa décollation et celle de sa naissance. Quant à la découverte et aux péripéties de ses reliques, que plusieurs églises prétendent posséder, il a circulé autrefois un certain nombre de traditions, dont quelques-unes jouissent d'un crédit assez sérieux. Cf. Tillemont, *Mémoires*, in-4°, Bruxelles, 1732, t. i, p. 44-47, 217-222.

IV. Bibliographie. Eusèbe, *H. E.*, i, 11, t. xx, col. 113, 116; * Hottinger, *Historia orientalis*, Zurich, 1660, p. 144-149; * Wits, *Exercitationes de Joanne Baptista*, dans ses *Miscellanea sacra*, t. ii, p. 367; * G. E. Leopold, *Johannes der Taüfer*, Hanovre, 1825; * Usteri, *Nachrichten von Johannes dem Taüfer*, dans les *Studien und Kritiken*, 1829, p. 439; * L. von Rohden, *Johannes der Taüfer*, Lubeck, 1838; *Acta sanctorum*, junii t. iv, 1707, p. 687-806; Chiaramonte, *Vita di san Giovanni Battista*, 3 in-8°, Turin, 1892; * Sollertinsky; *The death of St. John the Baptist*, dans *The journal of theological studies*. V. Ermoni.

7. JEAN (SAINT), apôtre et évangéliste (fig. 213). Les faits de sa vie nous sont connus par des documents d'origine différente. Ceux de la première partie sont relatés dans les écrits du Nouveau Testament; ceux de la dernière nous ont été transmis par la tradition ecclésiastique, et parfois embellis ou dénaturés par la légende.

1° *D'après les écrits du Nouveau Testament.* — Jean était fils de Zébédée, Matth., iv, 21, et de Salomé, Marc., xv, 40; xvi, 1; Matth., xxvii, 56, et le frère puîné de saint Jacques le Majeur. Voir col. 1082. Sa famille semble avoir joui d'une certaine aisance, car son père, quoique simple pêcheur, possédait plusieurs barques et employait des mercenaires, Marc., i, 20, et sa mère était une des saintes femmes qui accompagnaient Jésus en Galilée et l'entretenaient de leurs biens. Marc., xv, 40, 41; Luc., viii, 3. Comme la plupart des Apôtres, Jean était de la province de Galilée et probablement de Bethsaïde. Il fut d'abord disciple de Jean-Baptiste, le précurseur de Jésus, et c'est lorsque ce premier maître lui eut désigné Jésus comme « l'agneau de Dieu » qu'il le suivit avec André. Joa., i, 35-40. Pendant plusieurs mois, il accompagna son nouveau Maître avec quelques autres disciples, assista aux noces de Cana, alla célébrer la Pâque à Jérusalem et revint en Galilée par la Samarie. Étant retourné à ses occupations ordinaires, pendant qu'il pêchait sur le lac



213. — Saint Jean l'Évangéliste. D'après Raphaël. Voir Ad. Gutbier et W. Lübke, *Rafael-Werk*, 2e édit., 3 in-4°, Dresde, 1881, t. ii, pl. 69, et t. iii, p. 183. — A côté de l'apôtre est l'aigle qui est son emblème comme évangéliste. Il tient un livre de la main droite. Dans sa main gauche est un calice d'où sort un serpent. Saint Jean est souvent représenté ainsi. Le serpent est quelquefois remplacé par un dragon. On donne de ce symbole des explications diverses. La plus commune est que le reptile figure le poison qu'on avait versé dans une coupe. Aristodème, grand-prêtre de Diane, à Éphèse, l'aurait défié de boire une coupe empoisonnée pour prouver la vérité de sa doctrine, et l'apôtre l'aurait fait sans en éprouver aucun mal. S. Isidore, *De ortu et obitu Patr.*, lxxii, 128, t. lxxxiii, col. 151; *Acta Johannis*, 9, dans Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha*, 2e édit., t. i, 2, Leipzig, 1898, p. 156.

de Tibériade, il fut définitivement attaché à la suite de Jésus avec Pierre, André et Jacques, son frère. A l'appel du Maître, il quitta tout pour devenir pêcheur d'hommes. Matth., iv, 18-22; Marc., i, 16-20; Luc., v, 3-11. Il fut choisi pour être un des douze Apôtres. Dans les listes du collège apostolique, il est placé tantôt au deuxième rang, Act., i, 13, tantôt au troisième, Marc., iii, 17, et tantôt au quatrième. Matth., x, 3; Luc., vi, 14. Voir t. i, col. 783-784. Avec Pierre et Jacques, son frère, il entra bientôt dans l'intimité de Jésus, et ces trois disciples privilégiés, à l'exclusion des autres apôtres, assistèrent à plusieurs événements remarquables de la vie du Maître, à la résurrection de la fille de Jaïre, Marc., v, 37; à la transfiguration, Matth., xvii, 1; Marc., ix, 1; Luc., ix, 28, et à l'agonie de Jésus au jardin des Oliviers. Matth., xxvi, 37; Marc., xiv, 33; Luc., xxii, 39. Jean fut

l'un des quatre Apôtres qui interrogèrent Jésus sur les signes de la ruine de Jérusalem et de la fin du monde. Marc., XII, 3. La veille de la dernière Pâque du Sauveur il fut chargé avec Pierre des préparatifs de la fête. Luc., XXII, 8. On admet généralement que lui-même s'est désigné sous le nom du « disciple que Jésus aimait » et qui, à la dernière cène, reposant sa tête sur le sein de Jésus, demanda au Maître le nom du traître. Joa., XIII, 23-26. Jean, qui était d'une nature aimante, répondait à la prédilection de Jésus par un attachement sans limite et par un zèle ardent jusqu'à l'indiscrétion. Les Samaritains ayant refusé de laisser passer le Sauveur, les deux fils de Zébédée demandèrent de faire tomber sur eux le feu du ciel; mais Jésus le leur reprocha, et leur apprit que l'esprit de sa doctrine était différent. Luc., IX, 51-56. On pense que c'est par allusion à l'impétuosité de leur caractère, manifestée en cette circonstance, que Jésus leur donna le surnom de Boanergès, « fils du tonnerre. » Marc., III, 17. Voir t. I, col. 1821. Jean avait déjà interdit à un homme de chasser les démons au nom de Jésus, parce qu'il ne faisait pas partie du collège apostolique. Luc., IX, 49. Si l'ambition pousse les deux frères à se joindre à leur mère pour demander les premières places auprès du Christ triomphant, la générosité de leur âme se montre dans leur empressement à accepter de boire le calice de douleur que Jésus leur présente. Matth., XX, 20-23; Marc., X, 35-41. Cependant, à l'heure de l'arrestation du Sauveur, Jean prend la fuite comme les autres Apôtres. Bientôt, avec Pierre, il suit la cohorte qui emmenait Jésus, et, comme il était connu (on ne sait à quel titre) de Caïphe, il put pénétrer à l'intérieur de la maison du pontife et assister à l'interrogatoire. Joa., XVIII, 13. Il se trouva aussi debout au pied de la Croix, et Jésus, apercevant son disciple bien-aimé, lui confia sa mère que Jean reçut dès lors dans sa propre maison. Joa., XIX, 26, 27. Quand Marie-Madeleine vint apprendre, au matin de la résurrection, que le tombeau de Jésus était vide, Jean courut plus vite que Pierre et arriva le premier au sépulcre; à la vue de la disposition des linges, il crut que Jésus était ressuscité. Joa., XX, 2-8. Lorsque Jésus se manifesta aux Apôtres, qui étaient retournés pêcher dans le lac de Tibériade, Jean fut le premier à le reconnaître et à le signaler à Pierre. Joa., XXI, 7. C'est en cette circonstance qu'après avoir annoncé à Pierre le genre de mort qui lui était réservé, sur la demande du chef des Apôtres, Jésus refusa de faire connaître le sort qui attendait le disciple bien-aimé. Plus tard, les chrétiens interprétèrent ses paroles comme la prédiction que Jean ne mourrait pas, et en terminant son évangile, l'apôtre eut le soin d'affirmer que telle n'avait pas été la pensée de son Maître. Joa., XXI, 20-23. Après l'ascension de Jésus au ciel, Jean demeura quelque temps à Jérusalem avec les autres Apôtres. Act., I, 13. Il monta avec Pierre au temple et fut témoin de la guérison du boiteux à la Belle-Porte. La foule les suivit au portique de Salomon, Act., III, 1-11, et après le discours de Pierre au peuple, les deux Apôtres furent saisis par les prêtres et mis en prison. Le lendemain, ils comparurent devant le Sanhédrin et rendirent témoignage à Jésus ressuscité. Les sanhédrites, admirant la constance de ces hommes sans lettres et sans instruction, les laissèrent en liberté, après leur avoir inutilement ordonné de ne plus prêcher Jésus de Nazareth. Act., IV, 1-21. Jean subit encore de la part des prêtres juifs la persécution, commune à tous les apôtres, Act., V, 17-33, et il fut battu de verges à cause de Jésus. Joyeux d'avoir souffert, il continua à prêcher Jésus-Christ. Act., V, 40-42. Il prit part à l'élection des diacres, Act., VI, 2, et il demeura à Jérusalem même après la persécution qui suivit la mort de saint Étienne. Act., VIII, 1. Il fut envoyé avec Pierre en Samarie pour donner le Saint-Esprit aux nouveaux convertis. Act., VIII, 14-17. Quand, trois ans plus tard, saint Paul vint à Jérusalem, Gal., I, 18, 19, il n'y vit pas saint Jean, qui était sans doute parti pour une course apostolique. La persécution d'Hérode Agrippa, qui fit périr Jacques, frère de Jean, et emprisonner Pierre, n'atteignit pas Jean, alors absent de Jérusalem. Act., XII, 1-3. Il était revenu à la ville sainte, lorsque s'y tint, en 51 ou 52, l'assemblée connue sous le nom de concile de Jérusalem. Voir t. II, col. 890. Saint Paul, Gal., II, 9, le nomme avec Pierre et Jacques le Mineur comme ceux qui paraissaient être les « colonnes » de l'Église et qui lui donnèrent la main d'association. A son dernier voyage à la ville sainte, l'apôtre des gentils ne fut plus reçu que par Jacques le Mineur. Act., XXI, 18. L'Apocalypse, qui est l'œuvre de l'évangéliste saint Jean, nous apprend que son auteur fut relégué dans l'île de Patmos à cause de la parole de Dieu et du témoignage rendu à Jésus-Christ. C'est là qu'un dimanche l'apôtre reçut la « révélation de Jésus-Christ », qui débute par les lettres aux sept Églises d'Asie Mineure, Apoc., I, 9-11, que saint Jean connaissait et sur lesquelles il avait une autorité évidente. Les trois lettres qui lui sont attribuées ne contiennent aucun renseignement personnel. La suite de la vie de saint Jean ne nous est connue, et encore bien incomplètement, que par la tradition ecclésiastique.

2° *D'après la tradition.* — Tous les anciens écrivains ecclésiastiques ont unanimement affirmé que l'apôtre saint Jean vint s'établir, à une époque qu'il est difficile de fixer d'une manière absolue et qu'on croit généralement postérieure à la mort de saint Pierre et de saint Paul et antérieure à la ruine de Jérusalem par les Romains, à Éphèse et qu'il y vécut jusqu'à la plus extrême vieillesse, exerçant une autorité incontestée sur les églises de l'Asie proconsulaire. C'est là qu'il aurait composé l'Apocalypse, le quatrième Évangile et les trois Épîtres qui portent son nom. Cette tradition est indépendante du témoignage de l'Apocalypse elle-même et des attestations de l'origine apostolique de ce livre prophétique. Voir t. I, col. 742-746, et *Dictionnaire de théologie catholique*, de M. Vacant, t. I, Paris, 1901, col. 1467-1470. Il suffit de rappeler quelques affirmations très explicites. Saint Irénée, *Cont. hær.*, II, 22, n. 5, t. VII, col. 785, en appelle aux anciens qui ont vécu en Asie avec Jean, le disciple du Seigneur, qui est demeuré avec eux jusqu'au temps de Trajan. Il cite, *ibid.*, III, 3, n. 4, *ibid.*, col. 853-855, la rencontre de l'apôtre avec Cérinthe aux bains d'Éphèse et il dit que l'église d'Éphèse, qui a été fondée par Paul et a été habitée par Jean jusqu'aux temps de Trajan, est un témoin véridique de la tradition des Apôtres. Dans sa lettre à Florin, son ami d'enfance, qui s'était laissé séduire par les gnostiques, il remémore la doctrine des anciens qui avaient été les disciples des apôtres et l'enseignement de Polycarpe qui leur racontait ses relations avec Jean et avec les autres qui ont vu le Seigneur, et qui répétait ce qu'il avait entendu d'eux sur le Seigneur, sur ses miracles et sur sa doctrine. Eusèbe, *H. E.*, V, 20, t. XX, col. 485. Les témoignages de saint Irénée que M. Harnack, *Die Chronologie des altchristlichen Literatur bis Eusebius*, t. I, Leipzig, 1897, p. 320-381, et M. Jean Réville, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1901, p. 9-18, ont cherché à infirmer, gardent toute leur valeur en faveur du séjour de saint Jean à Éphèse. Labourt, *De la valeur du témoignage de S. Irénée dans la question johannine*, dans la *Revue biblique*, t. VII, 1898, p. 59-73; A. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore dissertatio*, Louvain, 1899, p. 128-138. L'évêque de Lyon écrit au pape Victor que son prédécesseur Anicet n'a pu persuader Polycarpe, qui avait vécu familièrement avec Jean le disciple de Notre-Seigneur et avec les autres Apôtres, d'adopter les observances romaines relatives à la célébration de la fête de Pâques. Eusèbe, *H. E.*, V, 24, t. XX, col. 508. Quelques pages auparavant, *ibid.*, col. 493-496, Eusèbe avait cité une lettre de Polycrate, évêque d'Éphèse, au

même pape, dans laquelle il rappelait les grandes lumières éteintes en Asie, à savoir l'apôtre Philippe et Jean, qui reposa sur le sein du Seigneur, qui fut prêtre et porta la tiare et qui mourut à Éphèse. Pour rejeter le témoignage de Polycrate, on a vainement prétendu qu'il avait confondu l'apôtre Philippe avec le diacre ou évangéliste du même nom, et qu'il avait attribué à saint Jean le souverain pontificat des Juifs. La confusion des deux Philippe, explicable pour les traditions d'Hiérapolis de la part d'un évêque d'Éphèse, ne nuit pas à son attestation sur la tradition de sa propre église relativement à saint Jean. S'il lui attribue le pontificat, il ne veut pas parler du souverain sacerdoce des Juifs, car saint Jean n'était ni de la tribu de Lévi, ni de la famille d'Aaron, mais du sacerdoce chrétien, comme l'a compris saint Jérôme, *De vir. illust.*, 45, t. XXIII, col. 659. Apollonius, dans un écrit contre les montanistes, rapportait que Jean, l'auteur de l'Apocalypse, avait par la toute-puissance divine ressuscité un mort à Éphèse. Eusèbe, *H.E.*, v, 18, t. xx, col. 480. Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur*, 42, t. IX, col. 648, affirme qu'après son exil à Patmos, l'apôtre saint Jean revint à Éphèse, gouverna les Églises d'Asie et ramena dans la bonne voie un jeune homme qu'il avait converti et qui était devenu chef de brigands. En citant ce témoignage ainsi que celui de saint Irénée, Eusèbe, *H.E.*, III, 23, t. XX, col. 256-264, admet que l'apôtre et évangéliste saint Jean a véeu en Asie. Saint Justin, *Dialog. cum Tryph.*, 81, t. VI, col. 669, discutant à Éphèse même, affirme que saint Jean, un des apôtres du Christ, y composa l'Apocalypse.

Cette tradition, si ancienne et si fortement appuyée, est cependant rejetée par quelques critiques qui, pour nier l'origine apostolique des écrits de saint Jean, soutiennent que la tradition ecclésiastique a confondu l'apôtre Jean, qui n'a pas séjourné et n'est pas mort en Asie, avec le « prêtre Jean », auteur des ouvrages johanniques. Pour M. Harnack, *Die Chronologie*, t. I, p. 678-680, le prêtre Jean est un Palestinien, un Juif devenu helléniste et un disciple du Seigneur au sens large. Pour M. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, Gœttingue, 1896, p. 48-51, le seul Jean, qui ait eu autorité dans les Églises de l'Asie Mineure, est le prêtre Jean. La confusion entre ce personnage et l'apôtre Jean était déjà faite à l'époque de saint Justin et de saint Irénée. Mais elle est en soi d'autant plus invraisemblable qu'elle aurait dû se produire entre l'an 100 et l'an 130, dans le milieu même où, d'après tous les témoins de la tradition au IIe siècle, a vécu l'apôtre saint Jean. D'ailleurs, l'existence du prêtre Jean, distinct de l'apôtre, n'est pas certaine. Les Asiates ne le connaissent pas plus que les Aloges. Saint Denys d'Alexandrie, quoique le P. Corluy affirme le contraire, t. I, col. 743, ne le connaît pas; il parle seulement d'un Jean quelconque, d'un simple homonyme de l'apôtre, dont il suppose l'existence, afin de lui attribuer la paternité de l'Apocalypse. Il rapporte aussi un on-dit, suivant lequel il aurait existé à Éphèse deux tombeaux élevés à la mémoire de deux personnages nommés Jean. Eusèbe, *H. E.*, VII, 25, t. XX, col. 677-701. Ce vague bruit était sans fondement, et Éphèse n'a jamais conservé qu'un seul mausolée, celui de l'apôtre Jean. Seul, Eusèbe de Césarée, *H. E.*, III, 39, t. XX, col. 296-300, admet l'existence du prêtre Jean, qu'il trouve indiquée dans un texte de Papias. L'évêque d'Hiérapolis rapporte que lorsqu'il rencontrait quelqu'un qui avait vécu avec les anciens, il s'informait curieusement de ce qu'avaient dit ces anciens à savoir, André, Pierre, Philippe, Thomas, Jacques, Jean, Matthieu et les autres disciples du Seigneur, de ce que disaient Aristion et le prêtre Jean, disciples du Seigneur. Eusèbe observe que le nom de Jean revient deux fois dans ce témoignage. Il est joint d'abord aux noms des Apôtres et il désigne l'évangéliste Jean. Il est répété en dehors de la liste des Apôtres et à la suite d'Aristion, il désigne le prêtre Jean. On connaît assez les efforts inouïs des historiens et des critiques pour interpréter les paroles de Papias. Sans résumer tous les débats, disons seulement qu'Eusèbe en a certainement déduit l'existence de deux Jean, l'évangéliste et le prêtre, dont les tombeaux, prétend-il, se voyaient à Éphèse. Mais on peut penser que l'exégèse d'Eusèbe est ici en défaut. Les « anciens », dont parle Papias, sont des apôtres et des disciples du Seigneur, et Papias avoue avoir été directement en relations avec quelques-uns d'entre eux. Si Jean est nommé deux fois d'abord avec les apôtres dont Papias recueillait les paroles de la bouche de ceux qui les avaient fréquentés, puis avec Aristion, comme disciple immédiat du Seigneur, c'est que l'évêque d'Hiérapolis avait été son auditeur, ainsi que l'affirment saint Irénée, *Cont. hær.*, v, 33, n. 4, t. VII, col. 1214, et Eusèbe lui-même, *Chronic.*, t. XIX, col. 551. Quand l'évêque de Césarée déduit du fragment de Papias l'existence du prêtre Jean, distinct de l'apôtre, il se met en contradiction avec lui-même; il est, d'ailleurs, désireux de trouver un auteur à l'Apocalypse. Enfin André de Césarée, Anastase le Sinaïte, Maxime le Confesseur et peut être Georges Hamartolos, qui eurent entre les mains l'ouvrage de Papias, s'accordent à dire que Jean d'Éphèse fut l'apôtre Jean. L'existence du prêtre Jean demeure très problématique, et on peut soutenir que ce personnage est un être fictif, imaginé aux IIIe et IVe siècles au sujet des controverses relatives à l'auteur de l'Apocalypse. Toutefois, si l'on admet son existence réelle, les témoignages de saint Justin, de saint Irénée et de leurs contemporains gardent leur valeur et prouvent la venue de l'apôtre saint Jean en Asie, et on n'a pas le droit d'attribuer au prêtre Jean, que l'antiquité ecclésiastique n'a pas connu, un rôle prépondérant dans les affaires ecclésiastiques de l'Asie Mineure; ce serait attribuer trop d'autorité à une phrase obscure de Papias et à une tradition douteuse sur les deux tombeaux d'Éphèse. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore*, p. 98-128. Personne n'attache aucune importance à la donnée des *Constitutions apostoliques*, VII, 46, t. I, col. 103, et de Salomon de Bassora, d'après laquelle un prêtre Jean aurait succédé à l'apôtre saint Jean sur le siège d'Éphèse.

On invoque parfois contre le séjour de l'apôtre saint Jean à Éphèse le silence que saint Ignace garde à son sujet dans ses épîtres aux Églises de l'Asie Mineure, et spécialement dans sa lettre aux Éphésiens. Ce silence qui prouverait aussi bien contre le prêtre Jean, que saint Ignace ne mentionne pas, a été expliqué par Lightfoot, *Apostolic Fathers*, t. II, p. 63. L'évêque d'Antioche, mené au martyre, ne parle que de saint Paul qui, comme lui, passa à Éphèse en allant de l'Asie à Rome. L'analogie des circonstances, qui appelait sous sa plume la mention de saint Paul, ne l'amenait pas à parler de saint Jean, et son silence ainsi expliqué ne prouve rien contre le séjour de saint Jean à Éphèse. Il y a peu de fond à faire sur un renseignement fourni par un manuscrit, le *Coislinianus* du Xe siècle, de la *Chronique* de Georges Hamartolos auteur du IXe siècle, et reproduit dans un manuscrit du XIVe ou du XVe siècle, le *Barrocianus* dépendant peut-être indirectement de l'*Histoire ecclésiastique* de Philippe Sidètes. Ces deux textes contiennent un extrait de Papias, d'après lequel Jean le Théologien et son frère Jacques auraient été tués par les Juifs. La citation, si elle est réelle, a subi des altérations, et les critiques ont proposé différentes restitutions qui mettent hors de cause l'apôtre saint Jean ou son genre de mort. C. de Boor, *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. V, 2e fasc., Leipzig, 1888, p. 170, 176-179; Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, t. II, Tubingue, 1881, p. 294-296. D'ailleurs, à supposer qu'ils n'aient pas subi d'altérations, des textes si récents n'auraient pas par eux-mêmes grande valeur et ne suffiraient pas à contre-balancer l'ancienne tradition, si

unanimement favorable au séjour de saint Jean à Éphèse. A. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore*, p. 52-72; Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. VI, Leipzig, 1900, p. 112-217.

Le séjour de saint Jean à Éphèse étant démontré, il reste à relater les rares événements des dernières années de l'apôtre, que la tradition nous a conservés. Il faut placer en premier lieu son martyre à Rome dans une chaudière d'huile bouillante, et sa relégation à l'île de Patmos. Tertullien, *De præscript.*, 36, t. II, col. 49, parle des deux faits et de leur succession, mais sans en déterminer la date. Saint Jérôme, *Cont. Jovinian.*, I, 26, t. XXIII, col. 259, les a appris de Tertullien. Le même docteur, *In Matth.*, XX, 23, t. XXVI, col. 143, les répète d'après les histoires ecclésiastiques. Cf. *De vir. ill.*, 9, t. XXIII, col. 625. Comme ce fait est mentionné dans les Actes apocryphes de saint Jean et leurs divers remaniements, voir t. I, col. 159-160, M. Corssen, *Monarchianische Prolog zu den vier Evangelien*, dans les *Texte und Untersuchungen*, t. XV, 1[er] fasc., Leipzig, 1896, p. 79-80, 86-88, a cherché à prouver qu'il n'avait pas d'autre fondement que les Actes de Leucius. Mais sa conclusion est forcée. L'Église a reconnu la réalité du martyre de saint Jean à Rome, et elle en célèbre l'anniversaire, le 6 mai, par la fête de saint Jean devant la Porte latine. C'est durant son exil de Patmos que, suivant la tradition, l'apôtre composa l'Apocalypse. Voir t. I, col. 746. Domitien régnait alors, ainsi que le rapportent S. Irénée, *Cont. hær.*, V, 30, n. 3, t. VII, col. 1207; S. Victorin de Pettau, *In Apoc.*, X, 11; XVII, 10, t. V, col. 333, 338; S. Jérôme, *loc. cit.*, et Eusèbe, *H. E.*, III, 18, t. XX, col. 252. Dans sa *Chronique*, II, t. XIX, col. 552, ce dernier fixe l'exil de saint Jean à Patmos à l'an 14 de Domitien. Saint Épiphane, *Hær.*, LI, n. 12, 33, t. XLI, col. 909, 949, affirme que l'apôtre revint de Patmos sous l'empereur Claude. Son témoignage, parfois erroné surtout en matière de chronologie, ne suffit pas seul à contre-balancer les affirmations des Pères, plus rapprochés des événements et généralement mieux renseignés. Cf. *Revue biblique*, t. IX, 1900, p. 236-243.

Nerva ayant rendu la liberté à tous ceux que son cruel prédécesseur avait bannis, saint Jean revint à Éphèse et y reprit son ministère. Eusèbe, *H. E.*, III, 23, t. XX, col. 256-257, l'affirme sur l'autorité de saint Irénée et de Clément d'Alexandrie, et il emprunte à ce dernier l'histoire du jeune homme devenu, après sa conversion, chef de brigands et paternellement ramené dans le bon chemin par saint Jean. L'apôtre écrivit alors son Évangile et ses Épîtres à une date et dans des circonstances qui seront déterminées plus loin. La tradition nous a conservé quelques épisodes des derniers jours de saint Jean. Nous avons déjà cité le fait de la rencontre de Cérinthe aux bains publics d'Éphèse. Irénée, *Cont. hær.*, III, 3, n. 4, t. VII, col. 853; Eusèbe, *H. E.*, IV, 14, t. XX, col. 337. Cassien, *Collat.*, XXIV, 21, t. XLIX, col. 1312-1315, rapporte que le vieillard jouait pour se délasser avec une perdrix apprivoisée. Enfin, saint Jérôme, *In Gal.*, VI, 10, t. XXVI, col. 433, relate que dans les assemblées religieuses, où ses disciples devaient le porter, il ne disait plus que cette parole : « Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres. » Les assistants lui ayant demandé pourquoi il répétait toujours ce conseil, il répondit : « C'est le précepte du Seigneur; bien gardé, il suffit. » Les Pères se sont plu à dire que saint Jean était demeuré vierge et qu'en récompense de sa pureté virginale, Jésus l'avait aimé d'un amour de prédilection et lui avait confié sa mère. S. Jérôme, *Epist. CXXVII, ad Principiam*, 5, t. XXII, col. 1090; *Cont. Jovinian.*, I, 26, t. XXIII, col. 246; *In Isa.*, LVI, 5, t. XXV, col. 541; S. Augustin, *In Joa. tract. CXXIV*, 8, t. XXXV, col. 1976; *De bono conjugio*, 21, t. XL, col. 391; *Cont. Faust. manich.*, XXX, 4, t. XLII, col. 493. Corssen, *Monarchianische Prologe*, p. 78-79, 83-86, a prétendu que cette tradition provenait exclusivement des Actes apocryphes de saint Jean. Si quelques témoignages dérivent de cette source, il n'est pas démontré que tous en dépendent. Leucius lui-même a pu mettre en œuvre une tradition antécédente. Les Pères, d'ailleurs, n'affirment pas la perpétuelle virginité de saint Jean comme un fait certain. Elle demeure néanmoins très vraisemblable.

L'apôtre parvint à une extrême vieillesse et vécut jusqu'au règne de Trajan. Il mourut soixante-huit ans après la passion de son divin Maître. S. Irénée, *Cont. hær.*, II, 22, n. 5, t. VII, col. 785; III, 3, col. 855; Eusèbe, *H.E.*, III, 23, t. XX, col. 257. Il fut enseveli à Éphèse, au témoignage de Polycrate, évêque de cette ville, témoignage rapporté par Eusèbe, *H. E.*, III, 31, t. XX, col. 280; V, 24, col. 493. Son tombeau devint célèbre et on éleva plus tard au-dessus une église, dédiée à l'apôtre et nommée l'*Apostolicon*. Voir t. II, col. 1847-1849. La légende, dérivant des Actes apocryphes de saint Jean, a ajouté que le vieillard, sentant sa fin prochaine, fit creuser son sépulcre et, disant adieu aux frères, s'y coucha comme dans un lit. Quand on revint, il était mort. Corssen, *Monarchianische Prologe*, p. 81-82, 89-90. Comme on ne l'avait pas vu mourir, quelques-uns prétendaient qu'il vivait dans son tombeau et qu'il n'était qu'endormi. Saint Augustin, *In Joa. tract. CXXIV*, t. XXXV, col. 1970, rapporte qu'on voyait la terre doucement agitée par son haleine. Le misérable village, qui occupe aujourd'hui l'emplacement de la ville d'Éphèse, porte le nom d'Ayassoulouk, ou le Saint-Théologien, qui est le surnom donné par les Pères à l'apôtre bien-aimé. Voir t. II, col. 1834; Le Camus, *Les sept Églises de l'Apocalypse*, Paris, 1896, p. 142-144. — Voir Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1701, t. I, p. 330-335, 600-602; Trench, *The life and character of St. John the evangelist*, Londres, 1850; Baunard, *L'apôtre saint Jean*, 4[e] édit., Paris, 1883; Macdonald, *The life and writings of S. John*, Londres, 1877; Farrar, *Early days of christianity*, 2[e] édit., Londres, 1884; *Dictionary of the Bible*, de Smith, 2[e] édit., Londres, 1893, t. I, II[e] part, p. 1731-1736; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3[e] édit., t. III, Leipzig, 1900, p. 272-285.

E. MANGENOT.

8. JEAN, père de l'apôtre saint Pierre qui est appelé trois fois par Notre-Seigneur « Simon fils de Jean » en S. Jean, XXI, 15-17. Au lieu de *Joannes*, son nom est écrit *Jona*, Joa., I, 43. Dans S. Matthieu, XVI, 17, au lieu de « fils de Jean », nous lisons Bar-Jona, qui en araméen a la même signification. Voir BAR-JONA, t. I, col. 1461.

9. JEAN, descendant d'Aaron et membre du sanhédrin à l'époque apostolique, fut l'un des juges qui avec Anne, Caïphe, etc., firent comparaître devant eux les apôtres Pierre et Jean, lorsque ceux-ci eurent commencé à prêcher Jésus-Christ et guéri le boiteux à la porte du Temple. Le tribunal les renvoya, après leur avoir défendu, mais inutilement, d'enseigner au nom de Jésus. Act., IV, 6. On a tenté d'identifier ce membre du sanhédrin avec Johanan ben Zaccaï, qui présida la grande synagogue à Jamnia, après la destruction du Temple; mais cette hypothèse et d'autres semblables ne reposent que sur une similitude de nom qui peut être purement accidentelle et n'autorise pas à conclure à l'identité des personnages. Le nom de Johanan ou Jean était très commun à cette époque.

10. JEAN MARC, fils de Marie, Act., XII, 12, et parent de Barnabé. Col., IV, 10. Marc était son surnom. Act., XII, 12, 25. C'est dans la maison de sa mère que se réfugia saint Pierre lorsqu'il fut délivré miraculeusement de la prison où l'avait enfermé Hérode. Jean Marc accompagna Paul et Barnabé dans leurs prédications à Séleu-

cie et en Chypre, leur rendant surtout des services matériels (ὑπερέτης), Act., XII, 25; XIII, 5, mais il n'eut pas le courage de les suivre à Pergé en Pamphylie, et lorsque plus tard il voulut de nouveau se joindre à eux, dans un autre voyage de missions, saint Paul refusa de le prendre, malgré les instances de Barnabé qui se sépara de l'Apôtre à cause de ce refus. Act., XV, 35-39. Voir Barnabé, t. I, col. 1462. Jean Marc n'est ainsi nommé que dans les Actes. Saint Paul le nomme simplement Marc dans les salutations qui terminent les Épîtres aux Colossiens, IV, 10, et à Philémon, ỳ. 24. Il avait donc pardonné à Jean Marc son ancienne faiblesse. Il fait même son éloge à son disciple Timothée et lui recommande de le prendre et de le lui amener à cause des services qu'il peut lui rendre. II Tim., IV, 11. Saint Pierre appelle Marc « son fils », I Pet., V, 13, ce qui a fait supposer que c'était le prince des Apôtres qui l'avait converti au christianisme. Papias dit que Marc fut « l'interprète de Pierre ». Eusèbe, *H. E.*, III, 39; cf. II, 15, t. XX, col. 300, 172. Il y a cependant des critiques qui distinguent le Jean Marc des Actes et de saint Paul de celui de saint Pierre, et en font deux personnages différents. Voir H. W. Kienlen, *Noch ein Wort über das Zeugniss des Papias für unser Markusevangelium*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1843, p. 423-429. Baronius et Tillemont ont soutenu la distinction des deux Marc. On admet cependant généralement que Jean Marc est le même que l'évangéliste. Cf. *Acta sanctorum*, septembris t. VII (1760), p. 383. Voir Marc.

11. JEAN (ÉVANGILE DE SAINT). — I. Authenticité. — Le titre Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην, *Evangelium secundum Joannem*, qu'on lit en tête des manuscrits grecs et latins et des éditions du quatrième Évangile, sans être de l'auteur lui-même, est ancien et prouve l'antique croyance de l'Église à l'origine apostolique de cet écrit. Voir t. II, col. 2060-2061. Il est certain, en effet, que l'antiquité ecclésiastique tout entière, sauf les Aloges, a admis et affirmé que le quatrième Évangile canonique était l'œuvre de l'apôtre saint Jean, du disciple que Jésus aimait. Ce n'est qu'à la fin du XVIIIe siècle que les premiers doutes furent émis par Evanson, *The dissonance of the four generally received evangelists*, 1792. Bretschneider, *Probabilia de Evangelii et Epistolarum Joannis indole et origine*, 1820, souleva de nouvelles difficultés. L'école de Tubingue fit de cet Évangile une œuvre de parti et de tendance, d'origine tardive et sans valeur historique. Mais de récents travaux ont fait entrer la question de l'authenticité du quatrième Évangile dans une phase nouvelle. Si Albert Réville, *Jésus de Nazareth*, Paris, 1897, t. I, p. 330-359, et son fils, Jean Réville, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1901, p. 314-320, restent encore attachés en partie aux vues de l'école de Tubingue, d'autres critiques les abandonnent entièrement. Ils tiennent le quatrième Évangile pour une histoire authentique de Jésus-Christ, mais ils en attribuent la composition non pas à l'apôtre saint Jean, mais au prêtre Jean qui vivait à Éphèse à la fin du Ier siècle de l'ère chrétienne, ou au commencement du second. Delff, *Das vierte Evangelium, ein authentischer Bericht über Jesus von Nazareth*, 1890; Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, Gœttingue, 1896, p. 36-51; Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur*, t. I, Leipzig, 1897, p. 673-680. Sur l'histoire de la controverse, voir Luthardt, *Der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums*, Leipzig, 1874; Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore*, p. 1-14. Nous envisageons l'authenticité du quatrième Évangile spécialement au point de vue de ces derniers travaux, et nous prouverons que ce récit de la vie de Jésus provient, non pas du prêtre Jean, mais bien de l'apôtre saint Jean.

1° *Témoignage des écrits johanniques.* — La communauté d'origine des écrits attribués à saint Jean, Épîtres Évangile, Apocalypse, souvent niée par les rationalistes modernes (voir t. I, col. 744-746), est en voie d'être admise aujourd'hui et d'être acceptée pour certaine. Rompant définitivement avec les conclusions de l'école de Tubingue, M. Harnack, *Chronologie*, t. I, p. 675, note, a déclaré se rallier à l'hérésie critique qui reconnaît l'unité d'auteur de l'Apocalypse et du quatrième évangile. Or l'auteur de l'Apocalypse se nomme lui-même Jean; il met par écrit les révélations qu'il a reçues en Asie Mineure, où il occupe une situation élevée et où il jouit d'une autorité incontestable sur les sept églises auxquelles il adresse des lettres. Son nom suffit à recommander son œuvre, et il est assez connu pour qu'il ne soit pas nécessaire de le distinguer d'aucun autre homonyme. Bien qu'il ne se soit pas dit l'apôtre Jean, les écrivains de l'Asie Mineure au IIe siècle l'ont désigné expressément et n'ont pas parlé du prêtre Jean. Les Aloges et le prêtre romain Caïus, qui nient l'origine apostolique de l'Apocalypse, l'attribuent à Cérinthe; ils ne connaissent pas le prêtre Jean. Saint Denys d'Alexandrie recourt à l'hypothèse d'un Jean quelconque, qui aurait été le témoin de Jésus. Seul, Eusèbe de Césarée suppose timidement que l'Apocalypse pourrait bien être l'œuvre du prêtre Jean, dont il croit trouver le nom dans un fragment de Papias. L'auteur de l'Apocalypse est donc bien l'apôtre saint Jean. Il est aussi l'auteur du quatrième évangile, dont les différences ne suffisent pas à prouver la diversité de mains. Il existe encore entre cet évangile et les épîtres, attribuées à l'apôtre, des rapports aussi nombreux que frappants, et la première a pu être avec raison considérée comme la lettre d'envoi de l'Évangile. Nous expliquerons plus tard la signification du titre de πρεσβύτερος, que saint Jean prend dans les deux dernières. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore*, p. 17-23. D'ailleurs, l'auteur du quatrième évangile se rend à lui-même témoignage. Bien qu'il ne se présente pas explicitement comme l'apôtre Jean, bien qu'il se cache sous le voile de l'anonyme, il laisse voir clairement qu'il faisait partie du collège apostolique. Il se donne comme un témoin oculaire des faits qu'il raconte, Joa., I, 14; XIX, 35, et la précision des détails, la vivacité des traits et la fraîcheur des tableaux de son récit confirment ce témoignage. « Le passage, XIX, 5, loin de distinguer l'auteur du témoin oculaire mis en cause, semble bien plutôt supposer leur identité. Le parfait, employé dans le premier membre, ne contredit point cette supposition; il se justifie pleinement comme allusion à toute la vie passée, apostolique, de l'évangéliste; celui-ci avait attesté le fait dont il fut témoin, dans sa prédication orale. D'autre part, le présent, employé dans le second membre, nous semble difficilement se comprendre en dehors de l'hypothèse que c'est le témoin oculaire lui-même qui tient la plume. » Van Hoonacker, dans la *Revue biblique*, t. IX, 1900, p. 230. L'auteur a vécu dans l'intimité du Sauveur; il a assisté à des événements que lui seul rapporte; il a été le disciple bien-aimé de Jésus, Joa., XIII, 23; XIX, 26; XX, 2; XXI, 7, 20, et c'est ce disciple lui-même qui a rendu témoignage à ce qu'il a vu et qui a écrit le quatrième Évangile. Joa., XXI, 24. Des trois disciples privilégiés du Seigneur, Pierre, Jacques et Jean, ce dernier seul a pu composer le quatrième Évangile. Jacques, son frère, est mort en Palestine longtemps avant la composition de cet Évangile. Act., XII, 2. Pierre ne peut être le disciple aimé, qui écrivit les faits racontés, puisque ces deux personnages entrent plusieurs fois en scène en même temps et sont expressément distingués l'un de l'autre. Joa., XIII, 23, 24; XVIII, 15, 16; XX, 2; XXI, 7, 20. Il reste donc que ce ne peut être que Jean, fils de Zébédée et frère de Jacques le Majeur. Il faut en conclure qu'il se désigne aussi lui-même par des expressions anonymes, telles que « un disciple », Joa., I, 40; « l'autre disciple. » Joa., XVIII, 15. En vain, dira-t-on que l'auteur

ne se nomme pas apôtre, et que les épithètes honorifiques par lesquelles Jean est toujours désigné ont été employées par un de ses disciples qui voulait ainsi honorer son maître. Ce prétendu disciple, qui a coutume d'indiquer les surnoms des autres apôtres, Joa., XI, 16; XIV, 22, n'a pas distingué de la même manière le précurseur qu'il appelle constamment Jean, sans ajouter son titre de Baptiste. Il est plus simple de penser que l'apôtre, parlant de lui-même, a estimé que personne ne le confondrait avec le fils de Zacharie. Il ne nomme pas davantage sa mère ni son frère Jacques. Les deux frères sont appelés « les fils de Zébédée ». Joa., XXI, 2. Bacuez, *Manuel biblique,* 7e édit., Paris, 1891, t. III, p. 171-174; Fillion, *Évangile selon saint Jean,* Paris, 1887, p. XXX-XXXII; Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 435, 436; Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore,* Bruges, 1900, p. 313-324.

2° *Existence du quatrième Évangile au commencement du IIe siècle.* — Il résulte des allusions que l'on rencontre dans les écrivains du début du IIe siècle, que le quatrième Évangile était déjà composé et était connu. On a relevé minutieusement les moindres traces. Comme nous l'avons dit, t. II, col. 2064, les ressemblances constatées entre les prières eucharistiques de la Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων et le quatrième Évangile, ne sont pas suffisantes pour démontrer un emprunt direct; elles prouvent seulement la communauté de fond et d'idées, qui proviendrait de l'enseignement de Jésus, transmis par la tradition orale. Les rapprochements, établis entre l'Épître de saint Barnabé et le quatrième Évangile ne sont pas plus concluants. La dépendance des Lettres de saint Ignace d'Antioche relativement à l'Évangile de saint Jean, admise par de savants critiques, a été soumise à un sérieux examen par E. von der Goltz, *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe,* dans les *Texte und Untersuchungen,* t. XII, 3e fasc., Leipzig, 1894, p. 118-144, 196-206. Quoique ce critique n'admette pas cette dépendance et prétende que les ressemblances proviennent seulement d'un fonds commun d'idées, alors répandues en Asie Mineure, nous maintenons que parfois la ressemblance des mots eux-mêmes et plus souvent celle des idées, malgré de notables divergences, prouvent que saint Ignace connaissait le quatrième Évangile. Ainsi Joa., VIII, 29, est cité, *Ad Magn.,* VIII, 2, Funk, *Opera Pat. apostolic.,* 2e édit., Tubingue, 1887, p. 196; Joa., VI, 27, *Ad Rom.,* VII, 3, p. 220; Joa., III, 8, *Ad Philad.,* VII, 1, p. 228. — Papias, qui d'après Eusèbe, *H. E.,* III, 39, t. XX, col. 300, citait la Ire Épître de saint Jean, ne pouvait guère ignorer l'évangile avec lequel elle a de si étroits rapports. Si la citation que saint Irénée, *Cont. hær.,* V, 36, n. 2, t. VII, col. 1223, fait des anciens, qui avaient été disciples des Apôtres, est, comme le pensent plusieurs critiques, empruntée à l'ouvrage de Papias, il en résulterait que l'évêque d'Hiérapolis se servait du quatrième Évangile, puisqu'il cite là Joa., XIV, 2. L'hérétique Basilide semble avoir fait quelques emprunts au quatrième Évangile et il paraît certain que ses disciples s'en servaient. *Philosophoumena,* VII, 20-27, t. XVI, 3e part., col. 3301-3321. Le *Pasteur* d'Hermas présente des affinités avec l'Évangile de saint Jean. La *Seconde épître* de saint Clément fait des allusions à son texte. Voir t. II, col. 2067. On ne peut plus douter que saint Justin n'ait connu le quatrième Évangile. Ainsi Joa., I, 18, est visé *Dial. cum Tryph.,* 105, t. VI, col. 720, 721; Joa., III, 4, *Apol. I,* 61, *ibid.,* col. 420; Joa., VI, 70, *Dial. cum Tryph.,* 139, col. 796. D'ailleurs, saint Justin désignait certainement le premier et le quatrième Évangiles, œuvres des apôtres saint Matthieu et saint Jean, par son expression accoutumée de *Mémoires des Apôtres* pour nommer les évangiles. Tatien, disciple de saint Justin, cite des paroles empruntées au quatrième Évangile qu'il a, du reste, fait entrer dans son Διὰ τεσσάρων. Voir t. II, col. 2069. Les hérétiques connaissaient l'évangile de saint Jean. Marcion l'excluait. Valentin lui empruntait ses éons. Son disciple, Héracléon, avait composé un commentaire, dont parle Origène, *In Joa.,* tom. XIII, 59, t. XIV, col. 513 Ptolémée et Marc, autres disciples de Valentin, se servaient de cet évangile. S. Irénée, *Cont. hær.,* I, VIII, 5, t. VII, col. 533-537; I, XIV-XV, col. 593-616. Voir t. II, col. 2070. On trouvera de plus amples développements dans Resch, *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien,* part. IV, dans les *Texte und Untersuchungen,* t. X, 4e fasc., Leipzig, 1896, p. 1-35. De ce que nous venons de dire il résulte clairement que le quatrième Évangile était connu et lu dès le temps de Trajan, surtout en Asie Mineure. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore,* p. 29-42.

Cette conclusion suffit pour renverser une opinion singulière de M. Corssen, *Monarchianische Prologe,* p. 118-134. D'après ce critique, les Actes apocryphes de saint Jean, dont il fixe la rédaction à l'année 140, loin d'employer le quatrième Évangile, ont, au contraire, servi de point de départ et d'occasion à sa composition. Le quatrième Évangile aurait été écrit, vers l'an 150, en vue de réfuter le docétisme que les *Acta Joannis* attribuaient à cet apôtre. L'examen minutieux des rapprochements entre ces deux écrits montre que les Actes de Jean supposent la connaissance et l'emploi du quatrième Évangile. D'abord, les *Actus Petri cum Simone,* qui sont du même auteur que les *Acta Joannis,* contiennent des expressions spécifiquement johanniques. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons,* t. II, Leipzig, 1892, p. 848-855. Ensuite, les *Acta Joannis* eux-mêmes font de nombreuses allusions au texte du quatrième Évangile. En outre, l'apôtre saint Jean, qui parle dans ses faux Actes, semble, au début de son discours, laisser entendre que, dans ses autres écrits, il n'a pas traité des mystères aussi profonds que ceux qu'il va aborder. Il est, d'ailleurs, en soi plus vraisemblable que les Actes aient été rédigés postérieurement à l'évangile en faveur des doctrines gnostiques et docètes, plutôt que l'évangile postérieurement aux Actes en vue d'en réfuter les erreurs. Enfin, les Actes apocryphes de Jean sont de la fin du IIe siècle plutôt que de l'an 140, par conséquent d'une date trop tardive pour avoir fourni l'occasion de la composition du quatrième Évangile. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons,* t. I, Leipzig, 1889, p. 784-788; t. II, 1892, p. 856-865; Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore,* p. 42-52.

3° *Tradition sur l'origine johannique du quatrième Évangile.* — Il est hors de toute contestation qu'à la fin du IIe siècle, les chrétiens étaient généralement persuadés, même ceux d'Asie, que le quatrième Évangile avait été composé par l'apôtre saint Jean durant son séjour à Éphèse. Saint Irénée, disciple de saint Polycarpe, l'affirme expressément : Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ Εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. *Cont. hær.,* III, I, n. 1, t. VII, col. 845. Saint Théophile d'Antioche, *Ad Autolyc.,* II, 22, t. VI, col. 1088, cite le prologue du quatrième Évangile sous le nom de saint Jean. Le fragment de Muratori, qui a été composé à Rome vers l'an 170, quelle que soit la valeur des circonstances de son récit, attribue explicitement le quatrième Évangile à l'apôtre Jean. Voir t. II, col. 170. Preuschen, *Analecta,* Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 129, 130. Il n'y a pas lieu d'opposer la qualité de « disciple » qui lui est donnée, à celle d' « apôtre », jointe au nom d'André, car il n'y a pas d'opposition formelle. Les disciples sont les mêmes personnages que les apôtres, et au sujet des Épîtres, saint Jean est présenté comme un témoin oculaire des faits qu'il rapporte. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore,* p. 96-98. Clément d'Alexandrie assure que Jean écrivit son Évangile à la demande de ses amis et

fut le dernier des évangélistes. Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 552. Tertullien, *Cont. Marcion.*, IV, 2, 5, t. II, col. 363, 367, pose comme un principe que l'Évangile a pour auteurs des apôtres ou, au moins, des hommes apostoliques. Or deux apôtres, Jean et Matthieu, ont enseigné ce que nous devons croire sur Jésus-Christ. Il appuie enfin l'origine apostolique des Évangiles sur l'autorité des églises apostoliques. Saint Cyprien, *Testim.*, I, XII, t. IV, col. 685, cite le quatrième Évangile sous le titre *cata Joannem*, et il entend certainement parler de l'apôtre saint Jean. Saint Victorin de Pettau, *In Apoc.*, t. V, col. 325, dit que Jean l'Évangéliste, pareil à un aigle, élève ses ailes dans les hauteurs et parle du Verbe. Tous les écrivains ecclésiastiques dans les siècles suivants ont reçu et transmis la même tradition. Camerlynk, *De quarti Evangelii auctore*, p. 190-206.

Dans l'antiquité ecclésiastique, il s'est produit une seule opposition formelle à l'origine apostolique du quatrième Évangile, celle des Aloges. Saint Irénée, *Cont. hær.*, III, XI, 9, t. VII, col. 890-891, signale des hérétiques qui rejettent l'Évangile de saint Jean, parce qu'il renferme la promesse du Paraclet et qu'eux-mêmes refusent de reconnaître tout esprit prophétique. Ce ne sont donc pas, comme l'ont pensé quelques critiques, les montanistes qui, au contraire, croyaient à l'esprit prophétique, et appuyaient leurs rêves chimériques sur les ouvrages de saint Jean, mal interprétés. Ces hérétiques anonymes sont plutôt ceux que saint Épiphane a appelés « Aloges ». *Hær.*, LI, t. XLI, col. 892. Ils repoussaient tous les écrits de saint Jean. Les motifs pour lesquels ils ne voulaient pas de son Évangile, étaient d'ordre critique. Il ne peut pas être l'œuvre de saint Jean, parce qu'il n'est pas d'accord avec les écrits des Apôtres; il est en particulier en contradiction avec les trois premiers Évangiles soit pour la disposition des récits, soit pour l'ordre chronologique des faits; il est dissonant et inharmonique. Saint Épiphane, *Hær.*, LI, t. XLI, col. 893-945, répond longuement à ces objections et prouve l'accord du quatrième Évangile avec les synoptiques. Saint Philastre, *Hær.*, LX, t. XII, col. 1174, 1175, ajoute que les Aloges attribuaient le quatrième Évangile à Cérinthe. Par là, ils rendaient indirectement témoignage à l'origine apostolique du quatrième Évangile, puisqu'ils contredisaient, pour des raisons purement internes, l'attribution à saint Jean généralement admise de leur temps, et puisqu'ils rapportaient l'œuvre de saint Jean à un de ses contemporains. Leur erreur relativement au quatrième Évangile n'a été partagée par personne, sinon, au jugement de Corssen, *Monarchianische Prologe*, p. 30-50, par l'auteur romain du prologue de l'Évangile de saint Marc. L'existence des Aloges romains n'est pas démontrée. Rose, *La question johannine. Les Aloges asiates et les Aloges romains*, dans la *Revue biblique*, t. VI, 1897, p. 516-534. Certains critiques conjecturent, il est vrai, que les *Capita adversus Caium*, de saint Hippolyte, faisaient partie de son traité Ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγελίου καὶ Ἀποκαλύψεως. Si cette conjecture était vraie, il en résulterait que le prêtre romain Caïus rejetait le quatrième Évangile aussi bien que l'Apocalypse. Mais l'hypothèse n'est pas démontrée. Quant à saint Denys d'Alexandrie, qui a connu l'opinion de Caïus et qui en est tributaire, il doute que l'Apocalypse soit de l'apôtre saint Jean, mais il lui maintient l'attribution de l'Évangile et des Épîtres, puisqu'il argumente des divergences qu'il constate entre les écrits de saint Jean et l'Apocalypse pour nier l'origine johannique de ce dernier livre. Eusèbe, *H. E.*, VII, 25, t. XX, col. 701, 704. L'opposition des Aloges au quatrième Évangile, fondée seulement sur des motifs intrinsèques de peu de valeur, loin d'infirmer la tradition ecclésiastique qui attribue cet évangile à l'apôtre saint Jean, la confirme plutôt et lui apporte un solide appoint. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore*, p. 145-172.

Les adversaires modernes de l'origine apostolique du quatrième Évangile s'en rendent si bien compte qu'ils ne veulent nullement attribuer cet écrit à Cérinthe. Ils en sont réduits à attaquer le point de départ de la tradition ecclésiastique; ils ne la croient pas primitive et ils cherchent à remonter plus haut. L'école de Tubingue faisait valoir l'attitude des églises d'Asie dans la controverse pascale comme incompatible avec l'attribution de l'Évangile à l'apôtre Jean. La plupart des évêques de ces églises justifiaient leurs usages sur la célébration de la fête de Pâques par l'autorité de saint Jean. Or, le quatrième Évangile ne favorise pas les prétentions des quarto-décimans, puisqu'il semble dire que la Pâque fut célébrée par Jésus la veille de la Pâque juive. Voir t. II, col. 409. Il ne peut donc être l'œuvre de saint Jean. Les critiques reconnaissent généralement aujourd'hui que la controverse pascale ne peut être invoquée contre l'origine johannique du quatrième Évangile. Quelle que soit l'opinion qu'on adopte sur l'accord ou le désaccord de cet Évangile et des synoptiques relativement à la date de la fête de Pâques, il est de fait que ni les quarto-décimans ni leurs adversaires n'ont pas constaté ce désaccord et ne s'en sont pas prévalu les uns contre les autres. Le quatrième Évangile est donc absolument étranger au débat, et l'opinion des évêques d'Asie relativement à la date de la célébration de la Pâque ne prouve rien contre son attribution à saint Jean. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore*, p. 14-17.

Certains critiques expliquent autrement la tradition ecclésiastique touchant l'origine johannique du quatrième Évangile. Ils sont obligés de reconnaître qu'à la fin du second siècle l'auteur de cet Évangile était généralement tenu comme identique à l'apôtre saint Jean, qui aurait séjourné à Éphèse jusqu'à sa mort. Mais cette persuasion universelle, au lieu d'être une tradition authentique, ne serait que le résultat d'une confusion, par laquelle l'opinion publique aurait auparavant substitué l'apôtre Jean à un personnage du même nom, ayant joui d'une grande autorité en Asie et qu'Eusèbe et Papias appelaient le prêtre Jean. Cette substitution de l'apôtre Jean au prêtre, son homonyme, n'est qu'une hypothèse, échafaudée sur un ensemble de considérations peu concluantes. L'existence du prêtre Jean, nous l'avons dit précédemment, n'est pas certaine ni admise par tous les critiques. Supposons-la démontrée. Eusèbe, sur le témoignage de qui on s'appuie, tend visiblement sans doute à attribuer l'Apocalypse au prêtre Jean; mais il accepte le quatrième Évangile comme l'œuvre authentique et incontestée de l'apôtre Jean. Qu'on ne dise pas qu'il a adopté la tradition qui, depuis saint Irénée, rapportait universellement cet Évangile à l'apôtre, car Eusèbe a eu entre les mains l'ouvrage de Papias, que nous ne possédons plus, et s'il y a trouvé une attestation en faveur de l'existence du prêtre Jean, il n'y a certainement rien lu qui soit contraire à l'origine apostolique du quatrième Évangile. Son silence prouve, au moins, que Papias ne disait rien qui soit opposé à l'attribution de cet Évangile à saint Jean. Les Aloges, qui ont précédé saint Irénée, ne connaissent pas le prêtre Jean; ils rejettent tous les écrits johanniques; ils n'y peuvent reconnaître des œuvres apostoliques; les voilà en quête d'un autre auteur, ils ne pensent pas au prêtre Jean, mais à Cérinthe, à l'adversaire de l'apôtre Jean à Éphèse. De plus, la substitution de l'apôtre au prêtre Jean, si elle a existé, est antérieure à saint Justin, qui attribue expressément l'Apocalypse à l'apôtre saint Jean. *Dial. cum Tryph.*, 81, t. VI, col. 670. Or si Justin n'a écrit son dialogue qu'entre 155 et 160, il s'est converti au christianisme à Éphèse en l'an 130. Son témoignage en faveur de l'apôtre Jean remonte donc à l'époque de sa conversion, et il reproduit celui de l'église d'Éphèse, de cette église que l'apôtre a gouvernée jusqu'à son extrême vieillesse. Il faudrait donc admettre que la confusion

des deux Jean s'est produite à Éphèse même avant l'an 130, durant le court intervalle qui s'est écoulé entre la mort de saint Jean et la conversion de saint Justin. Une pareille conclusion, qui ne repose sur aucun document et qui n'est qu'une pure supposition, nous paraît tout à fait invraisemblable. Avec saint Irénée, *Cont. hær.*, III, III, 4, t. VII, col. 854, 855, nous tenons l'église d'Éphèse comme un dépositaire fidèle des traditions apostoliques, et avec elle, nous regardons l'apôtre saint Jean comme l'auteur du quatrième Évangile.

II. INTÉGRITÉ. — L'authenticité apostolique du quatrième Évangile démontrée, il reste à prouver que tout le contenu actuel de cet écrit a appartenu à l'œuvre primitive. Beaucoup de critiques, même du nombre de ceux qui admettent l'origine johannique de l'ensemble, en excluent trois passages, Joa., V, 3b et 4; VII, 53-VIII, 11; XXI, qu'ils tiennent comme non authentiques ou, au moins, comme fort douteux.

I. L'ANGE DE LA PISCINE DE BETHSAÏDE. Joa., V, 3b et 4. — Les derniers mots du ℣. 3 : ἐκδεχομένων τὴν τοῦ ὕδατος κίνησιν, qui accompagnent l'énumération des malades, rassemblés autour de la piscine Probatique, « attendant le mouvement de l'eau, » et le ℣. 4 tout entier : Ἄγγελος γὰρ Κυρίου κατὰ καιρὸν κατέβαινεν ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ καὶ ἐτάρασσεν τὸ ὕδωρ· ὁ οὖν πρῶτος ἐμβὰς μετὰ τὴν ταραχὴν τοῦ ὕδατος ὑγιὴς ἐγίνετο, ᾧ δήποτε κατείχετο νοσήματι, manquent dans les éditions critiques de Tischendorf (7e et 8e), de Trégelles, de Hort et Westcott, et de Nestle. — Hort et Westcott, *The New Testament in the original greek, Introduction, Appendix,* Cambridge et Londres, 1882, p. 77, les tiennent pour une interpolation « occidentale et syrienne ». Indiquons les documents qui sont favorables ou défavorables à l'authenticité de ces deux versets.

1° *Manuscrits.* — Tandis que la grande majorité des manuscrits grecs, soit onciaux, soit cursifs, contiennent, avec quelques variantes sans doute, ces deux versets, cinq onciaux, ℵ, A, B, C, L, omettent la fin du ℣. 3, et quatre, ℵ, B, C, D, le ℣. 4. Des cursifs qui sont cités par les critiques en faveur de l'omission, trois seulement doivent être mentionnés : le cursif 157 omet les deux versets, le 18 la fin du ℣. 3, et le 33 le ℣. 4. Les onciaux S, Λ, Π et dix-sept cursifs pour le moins, 8, 14, 21, 24, 32, 36, 145, 161, 166, 230, 299, 348, 408, 507, 512, 575, 606, accompagnent ces versets d'astérisques ou d'obèles, que les critiques interprètent comme des signes de doute sur leur authenticité. On ne peut nier qu'en plusieurs de ces manuscrits ces signes, de formes différentes, ne soient défavorables; mais cela n'est pas certain pour tous et il est légitime de penser qu'ils avaient, à l'origine, une signification liturgique. Tous les Évangéliaires grecs contiennent les versets contestés, avec quelques divergences toutefois; ils l'ont même en deux leçons, dont l'une comprend les versets 1-4, et l'autre les versets 1-15. La leçon du quatrième dimanche après Pâques, du dimanche du Paralytique, est confirmée par les vers qu'on chante à l'office et qui sont un commentaire de toute la section. Les euchologes ont tous, au moins, une des deux leçons. Saint Chrysostome, *In Paralyt.*, t. XLVIII, col. 803, mentionne la lecture de cette leçon liturgique.

2° *Versions.* — Les manuscrits des anciennes versions latines ont ces versets, excepté *d f l q;* ceux de la recension de saint Jérôme les ont aussi, sauf O Z* (+ Z2) *durmach. corp. cant.* 197, *sangall.* 1395, *Wirceburg. mp. th. f.* 67. Les *Capitula in Evangelium secundum Johannem*, publiés par Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine,* fasc. IV, Oxford, 1895, p. 494-497, et fasc. V, 1898, p. 703, ne font pas allusion à l'ange de la piscine. Les manuscrits latins présentent dans le texte d'assez nombreuses variantes, et MM. Wordsworth et White, *op. cit.*, fasc. IV, p. 533, 534, ont distingué trois recensions différentes. La péricope tout entière est lue dans l'Église latine au deuxième vendredi de carême. Cette leçon est ancienne, puisque saint Ambroise, *De sacramentis*, II, 2, t. XVI, col. 425, et saint Augustin, *Sermo*, CXXIV, t. XXXVIII, col. 686, affirment qu'elle était lue à l'office liturgique, sans toutefois indiquer le jour. Le *Liber comitis*, faussement attribué à saint Jérôme, la contient, t. XXX, col. 499, aussi bien que le *Liber comicus*, publié par dom Morin, *Anecdota Maredsolana*, t. I, Maredsous, 1893, p. 228. On la trouve encore dans la liturgie mozarabique, t. LXXXV, col. 576, 577. Les versions syriaques la possèdent, sauf celle de Cureton et celle du manuscrit sinaïtique, fortement apparentée à la précédente. A. Bonus, *Collatio codicis Lewisiani rescripti Ev. sac. syriacorum cum codice Curetoniano,* Oxford, 1896, p. 82. On a remarqué cependant des obèles placés en face de ce passage dans quelques manuscrits de la philoxéno-héracléenne. Naturellement, les lectionnaires et évangéliaires syriaques de toutes les sectes contiennent les versets discutés. Les versions coptes ne les ont pas, sinon dans les manuscrits de date récente. Ils ne sont pas non plus employés dans la liturgie de l'Église copte La version arménienne n'a que la fin du ℣. 3, qui est lue à la messe du septième jour de la troisième semaine après Pâques.

3° *Pères.* — Si les Pères grecs les plus anciens ne mentionnent pas l'intervention de l'ange à la piscine de Bethsaïde, on n'en peut rien conclure contre l'authenticité des versets contestés, car ces Pères n'ont pas eu l'occasion de citer un épisode si restreint, et d'ailleurs, toutes leurs œuvres ne nous sont pas parvenues. Mais on trouve ces versets signalés ou reproduits textuellement dans Didyme, *De Trinitate*, II, t. XXXIX, col. 708; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joa. Ev.*, t. LXXIII, col. 336, 340; Ammonius d'Alexandrie, *Fragmenta in Joa.*, t. LXXXV, col. 1429; S. Chrysostome, *In Paralytic.*, t. XLVIII, col. 803; *Hom. in S. Pascha*, t. LII, col. 771; *In Joa. hom. XXXVI*, t. LIX, col. 204; Théophylacte, *Enarrat. in Joa. Ev.*, t. CXXIII, col. 1257; Euthymius, *Com. in Joa.*, t. CXXIX, col. 1208. Les témoignages des Pères latins sont plus favorables encore. Tertullien, *De bapt.*, 5, t. I, col. 1205, fait allusion à l'intervention de l'ange. Saint Ambroise, *De myster.*, 4, n. 22, t. XVI, col. 395; *De sacrament.*, II, 2, t. XVI, col. 425, cite et commente ce passage. Saint Jérôme, *Dialog. contra Lucifer.*, 6, t. XXIII, col. 169, fait allusion à l'action de l'ange dans la piscine de Bethsaïde. Saint Augustin, *In Joa. tract. XVII*, n. 3, t. XXXV, col. 1528; *Sermo CXXV*, n. 3, t. XXXVIII, col. 690, en parle très explicitement. On voit une allusion en saint Grégoire le Grand, *In septem Ps. pœnit. exposit.*, Ps. V, 31, t. LXXIX, col. 623. Bède, *In S. Joa. Ev. exposit.*, t. XCII, col. 691, résume les explications de saint Augustin. — Les témoignages des auteurs syriens ne laissent pas le moindre doute sur la présence des ℣. 3 et 4 dans le chapitre V de saint Jean. Saint Éphrem fait une allusion manifeste à l'ange de la piscine dans son explication du Διὰ τεσσάρων de Tatien. Mösinger, *Evangelii concordantis expositio,* Venise, 1876, p. 146. Jacques de Sarug a une homélie sur la section du paralytique. Rabban Lazare de Beith Kandaça, du VIIIe siècle, commente ce passage presque dans les mêmes termes que Jacques de Sarug, ainsi qu'un autre commentateur anonyme de la même époque. Les nestoriens lisent le même texte que les jacobites. Aboulfaradj-ben-Attaïb explique les versets controversés, ainsi que Ichouad, évêque de Hadeth; Denys Bar Tsalibi, évêque d'Amid au XIIe siècle, les interprète, sans parler des controverses sur leur authenticité; Bar Hébræus est le premier écrivain ecclésiastique qui, au XIIIe siècle, atteste que « quelques personnes prétendent que ce verset (le ℣. 4) n'appartient pas à l'Évangile ». Il n'attache pas beaucoup d'importance à ce bruit qu'il rapporte le premier, puisqu'il explique néanmoins le passage contesté. P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament*, *Partie pratique*, t. IV,

Paris, 1885-1886, p. 31-42. Les Arméniens ont possédé, dès le début de leur littérature, des traductions du Διὰ τεσσάρων de Tatien et des homélies de saint Chrysostome. Ils ont connu par ces écrits l'épisode de l'ange qui descendait dans la piscine pour mouvoir l'eau.

En résumé, le plus grand nombre des documents anciens est manifestement favorable à la présence des ỷ. 3 et 4 dans le chapitre v de l'Évangile de saint Jean. Seuls, quelques manuscrits grecs onciaux et cursifs, qui leur sont apparentés, quelques manuscrits latins et syriaques, les versions coptes et arménienne leur sont opposés. Le partage des autorités, si l'on ne considère que le nombre, peut être invoqué en faveur de leur authenticité. Si l'on envisage la valeur des témoins, on n'est plus d'accord. Par suite d'un engouement excessif pour les onciaux grecs, beaucoup de critiques contemporains se rangent à leur suite et excluent des éditions critiques du Nouveau Testament les versets controversés. Il leur reste à expliquer l'origine de la leçon qu'ils rejettent. Ils y voient une interpolation. « C'est une note ajoutée de très bonne heure pour expliquer le ỷ. 7, quand la tradition juive relative à la piscine était encore fraîche. » Westcott, *The Holy Bible according to the authorized version, New Testament,* t. II, p. 81. Elle s'est formée progressivement, puisqu'on la trouve en deux états, d'abord en germe, dans la finale du ỷ. 3, puis, en pleine éclosion, dans le ỷ. 4, et elle s'est développée de plus en plus, comme le montrent les variantes qu'elle présente. Mais l'autorité, accordée à des manuscrits onciaux qui datent au plus du IVe siècle, est contre-balancée fortement par le témoignage des Pères antérieurs et par celui des versions. La leçon du texte reçu est ancienne, parce qu'elle est originale. Non seulement, elle s'harmonise parfaitement avec le contexte comme toute addition habilement insérée dans un texte, mais le contexte lui-même l'exige. En l'absence des ỷ. 3 et 4, en effet, le ỷ. 7 s'explique difficilement; on ne voit pas pourquoi, faute d'avoir quelqu'un pour le jeter dans la piscine aussitôt après l'agitation de l'eau par l'ange, le paralytique est resté si longtemps sans jouir de l'heureuse influence d'un bain. On peut donc conclure que les versets 3 et 4 ont disparu des documents qui ne les contiennent plus par suppression. Reuss, *La théologie johannique,* dans la *Bible,* Paris, 1870, p. 167. La suppression a été produite à cause de la difficulté d'interprétation que présentait le récit évangélique. Plusieurs textes même avaient conservé la finale du ỷ. 3 comme une trace irrécusable de la phrase supprimée. Corluy, *L'intégrité des Évangiles en face de la critique,* dans les *Études religieuses,* 5e série, t. XI, 1877, p. 59-65; Id., *Comment. in Ev. S. Joannis,* 2e édit., Gand, 1880, p. 109-111; P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament,* partie pratique, t. IV, Paris, 1885-1886, p. 1-177.

II. *LE RÉCIT DE LA FEMME ADULTÈRE,* Joa., VII, 53-VIII, 11. — Cette célèbre péricope est moins documentée que le verset relatif à l'ange de la piscine de Bethsaïde, et par conséquent elle est exclue de plusieurs éditions critiques du Nouveau Testament. Voici l'exposé sommaire du partage des documents anciens.

1° *Manuscrits.* — Un nombre relativement considérable de manuscrits grecs ne contiennent pas cette section. Parmi les onciaux, ℵ, B, N, T, X, l'omettent purement et simplement; A, C, sont mutilés à cet endroit, mais on a calculé que les feuillets manquants n'auraient pu contenir les douze versets; L, Δ présentent un vide qui, dans le premier, est assez étendu pour recevoir la section, mais qui est trop petit dans le second. Quarante-quatre cursifs à texte continu ne la possèdent pas non plus, aussi bien que quarante-sept cursifs, accompagnés, comme l'oncial X, de commentaires. D'autres, 47, 77, 237, 242, 324 et 344, n'omettent que Joa., VIII, 3-11. Enfin, dans une dernière catégorie, cursifs 9, 15, 31, 40, 105, 109, 179, 232, 284, 353, 509 et 588, le texte de la section a été ajouté après coup. L'omission de Joa., VIII, 3-11 s'explique dans plusieurs cas, par l'usage liturgique; cette partie du récit n'entrant pas dans une leçon publique a été délaissée par le copiste. De plus, les onciaux E, M, S, Λ, Π et cinquante-huit cursifs, au moins, marquent le texte de la section d'astérisques, d'obèles ou d'autres signes, destinés à attirer sur lui l'attention du lecteur. Les critiques modernes, adversaires de l'authenticité du passage, les prennent pour des indices de doute et de négation. Le fait est indéniable pour plusieurs cas; mais ces signes n'ont pas toujours et partout un sens de suspicion, et souvent ils ont trait aux usages liturgiques des Grecs et signalent un passage, dont la lecture doit être omise à certains offices. Pour compléter la liste des manuscrits grecs qui sont en apparence opposés à l'authenticité de la péricope de l'adultère, il faut signaler ceux qui, la contenant, y joignent des scholies, et ceux qui la déplacent. Les scholies constatent, en des termes différents, la diversité des manuscrits plus anciens, les uns omettant cette section, les autres la reproduisant. Elles renseignent sur la controverse telle qu'elle était connue de leurs auteurs, et comme elles disent généralement que la section se trouve dans la plupart des manuscrits, elles sont plutôt favorables que défavorables à son authenticité. Certains cursifs, au lieu de contenir Joa., VII, 53-VIII, 11, à la place ordinaire, le renvoient à la fin de l'évangile; quelques-uns toutefois ne déplacent ainsi que Joa., VIII, 3-11. Ce déplacement n'est pas nécessairement une preuve de non-authenticité du passage déplacé. Parfois, les notes marginales en font foi, c'est une simple omission, réparée à la fin du manuscrit; plus rarement, elles indiquent l'absence de la section dans certains manuscrits. Quand le texte est accompagné de commentaires, celui de la péricope de l'adultère est mis à part, parce qu'il n'a pas été commenté par les Pères grecs. Les cursifs 13, 69, 124, 346 et 556, qui forment un groupe bien distinct, ont la section en dehors de l'évangile de saint Jean; elle y est placée après Luc., XXI, 38. Ces manuscrits, dont le texte est rapproché de celui des anciens onciaux, dérivent d'un original unique et proviennent tous du sud de l'Italie ou de la Sicile. Cette transposition singulière peut s'expliquer par un rapprochement établi entre Luc., XXI, 37, 38, et Joa., VIII, 1, 2, qui se ressemblent; mais elle peut provenir aussi, comme l'insertion de Luc., XXII, 43, 44, après Matthieu, XXVI, 39, qu'on trouve dans les mêmes manuscrits, d'un usage liturgique particulier à quelques églises qui réunissaient dans la même leçon Luc., XXI, 37, 38, et Joa., VII, 53-VIII, 11. Dans le cursif 348, qui est de la même famille et qui est un peu plus ancien, la section de l'adultère est à sa place ordinaire en saint Jean. P. Martin, *Quatre manuscrits importants du Nouveau Testament auxquels on peut en ajouter un cinquième,* Amiens, 1886. Enfin le cursif 225 transporte l'épisode de la femme adultère après Joa., VII, 36. Les critiques hostiles interprètent ces déplacements comme un indice de non-authenticité ou de doute relativement au passage déplacé.

Mais à cette somme, imposante de prime abord, de manuscrits grecs qui omettent la section de l'adultère ou la contiennent dans des circonstances exceptionnelles, nous pouvons opposer la masse des manuscrits connus du Nouveau Testament. Le plus grand nombre, en effet, la contiennent. Les onciaux D, E, F, G, H, K, M, S, U, Γ la reproduisent à sa place habituelle. E, M, S présentent sans doute des astérisques ou des obèles devant la section entière ou une partie de ses versets; mais E et M sont complètement adaptés à l'usage liturgique, et il est vraisemblable que ces signes n'ont d'autre but que de marquer d'une manière plus visible les versets qu'il faut passer dans la lecture publique. L et Δ ont des blancs plus ou moins étendus à la place de la section; cette omission volontaire est une attestation indirecte de

l'existence de la péricope que le scribe ne transcrivait pas. Le témoignage de ces onciaux, moins anciens, il est vrai, contre-balance l'autorité des plus anciens, qui, ayant une origine commune et dérivant tous de l'Égypte, ne constituent qu'une recension, celle des critiques égyptiens du ve et du vi^e siècle. Les cursifs en immense majorité contiennent la section controversée. Beaucoup de ces manuscrits présentent en face du texte une note marginale ainsi conçue : ι' περὶ τῆς μοιχαλίδος, pour désigner le dixième τίτλος du quatrième Évangile. Voir t. II, col. 559, 560. Or on sait que le nombre des τίτλοι en saint Jean est de 18 ou de 19, de 18 quand le dixième n'existe pas, et de 19 quand il existe. S'il est impossible de démontrer que le dixième τίτλος est primitif et qu'il a été retranché dans les manuscrits qui ne le reproduisent pas, il est certain que la majorité des manuscrits ou le contiennent ou y font allusion. Dans les manuscrits ordinaires, à texte continu, adaptés à l'usage liturgique, la section de l'adultère est accompagnée du sigle de l'*hyperbase* et d'une note, prévenant le lecteur que le jour de la Pentecôte, à la lecture publique, il faut passer la section tout entière. Leurs synaxaires fournissent la même indication; mais ils donnent encore d'autres renseignements, et nous apprenons que les Grecs lisaient la section de l'adultère aux fêtes des saintes pécheresses qui ont fait pénitence. Les ménologes et les évangéliaires proprement dits contiennent les mêmes rubriques. Ces derniers omettent la section de l'adultère dans la leçon de la Pentecôte, mais ils la reproduisent au nombre des Évangiles εἰς διαφόρους ἡμέρας comme leçon des fêtes des saintes pécheresses, εἰς ἐξομολογούμενας γυναῖκας. Ils témoignent ainsi de l'emploi de la péricope de l'adultère dans les offices publics de l'Église grecque, et ils permettent de penser que l'*hyperbase* du jour de la Pentecôte a pu produire dans quelques manuscrits l'omission de la section qu'on ne lisait pas dans l'ordre régulier des lectures publiques.

2° *Versions.* — Les anciennes versions se partagent comme les manuscrits pour ou contre la section de la femme adultère. Des traductions syriaques ni la Peschito ni la Curetonienne ni la version sinaïtique ni la philoxénienne ne possèdent cette péricope. Seule la version dite hiérosolymitaine la contient, mais c'est un évangéliaire du vi^e ou du viie siècle seulement. Une autre traduction de ce passage, contenue dans les éditions modernes, serait, d'après une note marginale du manuscrit additionnel 14470 du Musée britannique, l'œuvre d'Abbas Mar Paul qui, ayant trouvé le texte grec dans un manuscrit alexandrin, l'aurait traduit en syriaque. Les versions arménienne et gothique ne l'ont pas non plus. Des traductions coptes, la sahidique ne l'a pas, mais la bohaïrique la contient. La version éthiopienne la possède aussi. La plupart des manuscrits des anciennes versions latines la reproduisent; elle manque seulement dans *a b f l q*. Tous ceux de la revision de saint Jérôme l'ont reproduite, et c'est pourquoi MM. Wordsworth et White l'ont admise dans leur édition critique de la Vulgate, *Novum Testam. D. N. J. C. latine*, t. I, fasc. 4, Oxford, 1895, p. 561, 562. D'ailleurs, tous les systèmes de *capitula* latins, sauf un, mentionnent la section de l'adultère. *Ibid.*, fasc. 4, p. 498, 499, et fasc. 5, 1898, p. 703. Les liturgies mozarabique, ambroisienne et romaine en ont toujours fait lecture. Elle est donc indiquée dans le *Liber comitis*, t. XXX, col. 500, et une partie, Joa., VII, 53-VIII, 2, est employée dans le *Liber comicus*, édité par dom Morin, *Anecdota Maredsolana*, t. I, p. 140.

3° *Pères.* — Aucun Père grec n'a commenté la section de l'adultère, et il faut arriver au moyen âge pour rencontrer un commentaire grec de ce passage. Euthymius est le premier et le seul qui l'ait interprété en cette langue. Il affirme que les versets controversés ne se lisent pas dans les manuscrits exacts, παρὰ τοῖς ἀκριβέσιν ἀντιγράφοις, ou qu'ils y sont marqués de l'obèle. C'est pourquoi ils lui paraissent avoir été écrits après coup et n'être qu'une addition. *Comm. in Joa.*, t. CXXIX, col. 1280. On ne sait pas de quels exemplaires exacts Euthymius parle, et Matthæi, *Novum Test. græce*, Riga, 1786-1788, t. IV, p. 362, 363, a conjecturé qu'il s'agissait de manuscrits des Évangiles, accompagnés de commentaires marginaux, dans lesquels la section manque généralement. Cependant, s'il est vrai que ce passage n'a jamais été commenté dans l'église grecque, son existence n'en est pas moins attestée par quelques allusions ou citations. La *Synopse*, attribuée à saint Athanase, marque sa place dans l'Évangile de saint Jean, t. XXVIII, col. 401. Mais parce qu'elle la met après Joa., VIII, 20, et que le mot ἐνταῦθα, « là, » est employé au lieu de εἶτα, « ensuite, » les critiques hostiles regardent la phrase comme une maladroite interpolation, comme une note marginale introduite dans le contexte. Toutefois la Synopse contient d'autres transpositions, et quelques lignes plus haut, le chapitre IX de saint Jean, résumé en une phrase, est placé après Joa., VII, 30. On peut penser que l'expression ἐνταῦθα a été choisie à dessein par l'auteur de la Synopse pour indiquer l'endroit où il faut transcrire la section de l'adultère, que certains manuscrits déplacent. Au lieu de dire : « Vient ensuite, » il dit : « C'est *ici* que doit être placée la section de la femme adultère. » Les *Constitutions apostoliques*, II, 24, t. I, col. 653-656, joignent à la pécheresse de saint Luc, VII, 47, une autre pécheresse, que Jésus renvoya sans la condamner. Dans le sectionnement d'Eusèbe de Césarée, voir t. II, col. 2052, les versets controversés font partie de la 86e section de la dixième table, qui comprend Joa., VII, 45-VIII, 18; mais on ne peut pas affirmer qu'ils y étaient compris pas plus que dans le sectionnement d'Ammonius. Il n'est pas certain non plus qu'ils étaient insérés dans le Διὰ τεσσάρων de Tatien; le commentaire de saint Éphrem et la version arabe ne les ont pas, bien qu'ils se lisent dans le *Codex fuldensis*, t. LXVIII, col. 316. Antipater, évêque de Bostra en Arabie au ve siècle, a prononcé sur cette section une homélie, dont un fragment se trouve dans les actes du viie concile. Hardouin, t. IV, p. 169. Les écrivains syriens ne l'ont guère connue non plus. Au xiiie siècle, Bar Hebræus rapporte, sans y joindre de commentaire, qu'on a trouvé dans un manuscrit d'Alexandrie le chapitre relatif à la femme adultère, et il reproduit la leçon, suivant laquelle Jésus écrivit par terre les péchés des accusateurs. Schwartz, *Gregorii Bar Ebhraya in Ev. Johannis commentarius*, Gœttingue, 1878, p. 12, 13. Au xiie siècle, Denys Bar-tsalibi, tout en constatant que l'histoire de la femme adultère ne se trouve pas dans tous les exemplaires, l'analyse et la commente. Le seul témoignage syrien, antérieur au xe siècle et favorable à la section, provient de la Διδασκαλία τῶν Ἀποστόλων, 5. L'exemple de Notre-Seigneur, ne condamnant pas la femme adultère, est proposé aux évêques. P. de Lagarde, *Didascalia apostolorum syriace*, Leipzig, 1854, p. 31. Une histoire syrienne, rédigée au vi^e siècle, rapporte que le récit de la femme adultère ne se lit dans aucun autre exemplaire que celui de Maras, évêque d'Amid. *Historia miscellanea*, dans Land, *Anecdota syriaca*, t. III. Cet évêque monophysite avait composé un commentaire sur les quatre Évangiles, dont il ne reste que les titres de la préface. C'est dans ce commentaire qu'il parlait de la femme adultère. On ne sait où il avait appris à connaître son histoire évangélique. Comme il est le premier écrivain syrien qui en parle, il paraît bien établi que les Syriens ne l'ont connue qu'au commencement du vi^e siècle. — Les commentateurs arméniens des Évangiles passent aussi sous silence la section de l'adultère. Cependant, elle n'était pas entièrement ignorée parmi eux, puisque, au xe siècle,

Grégoire de Nareg y fait une allusion évidente dans son commentaire sur le Cantique; il cite Joa., VIII, 11, et il distingue ce verset de Luc., VII, 48. Nicon reproche aux Arméniens d'avoir enlevé des saints évangiles l'histoire de la femme adultère. Ils la rejettent, dit-il, « prétendant qu'elle est nuisible à la plupart de ceux qui la lisent ou l'entendent lire. » *Patr. Gr.*, t. I, col. 657. Au XIIIe siècle, Varton Partzpertsi n'hésitait pas à proclamer apocryphe la section de l'adultère; il l'attribuait à l'hérétique Papias. — La littérature copte est muette sur cette controverse; mais les Pères latins sont nettement favorables à la péricope contestée. Si l'on n'en trouve aucune mention dans les écrits de Tertullien et de saint Cyprien, même dans ceux où ils traitent du péché d'adultère, c'est que l'épisode évangélique est en dehors de leur argumentation. Tertullien discutait la rémissibilité ou l'irrémissibilité des péchés graves, et saint Cyprien traitait des chrétiens apostats; la conduite de Jésus à l'égard de la femme coupable n'allait pas directement à leur thèse. Quoi qu'il en soit, les Pères latins du IVe siècle sont en possession certaine du récit de saint Jean. Saint Ambroise en a parlé trois ou quatre fois. Il y fait une allusion indiscutable, *Exposit. Ev. sec. Luc.*, V, 47, t. XV, col. 1649. Dans une première lettre à un juge qui lui avait demandé s'il pouvait condamner à mort les coupables, l'évêque de Milan propose l'exemple de miséricorde du Sauveur qui a renvoyé la femme adultère sans la condamner. *Epist.*, XXV, 4-7, t. XVI, col. 1041. Il revient sur le même sujet dans une seconde lettre à ce juge, et il affirme, *Epist.*, XXVI, 2, *ibid.*, col. 1042, que le récit de ce fait si discuté et de cette absolution célèbre se trouve dans l'Évangile selon saint Jean. La discussion est devenue plus vive, quand les évêques ont déféré eux-mêmes aux tribunaux les grands coupables, les uns justifiant par là la peine de mort, les autres, au contraire, accusant les évêques de se souiller de sang, les comparant aux Juifs et leur opposant la conduite de Jésus. Après avoir exposé les circonstances dans lesquelles la scène s'est passée, Ambroise commente de nouveau tout le récit et conclut que Jésus a corrigé la coupable, sans justifier son crime. *Ibid.*, col. 1042-1046. Le même saint docteur, ou l'auteur de l'*Apologia altera prophetæ David*, 1-2, t. XIV, col. 887-889, qui lui est attribuée, considère que l'adultère de David et la leçon de l'Évangile qu'on vient de lire et qui expose la miséricorde de Jésus à l'égard de la femme coupable du même crime, seraient de nature à induire en erreur et à entraîner au mal des auditeurs inattentifs. Jésus s'est-il donc trompé? Sans répondre directement à cette question, l'auteur cherche à justifier David et dit que la leçon évangélique nous avertit à propos que, même quand le péché est public, ce n'est pas au premier venu, mais au juge, à juger. Saint Augustin revient souvent sur l'histoire de la femme adultère. Il la cite, *Epist.*, CLIII, 4, 9; 5, 15, t. XXXIII, col. 657, 660; *Enarrat. in Ps. L*, 8, t. XXXVI, col. 589-590; *Enarrat. in Ps. CII*, 11, t. XXXVII, col. 1325, 1326; *Sermo XIII*, 4-5, t. XXXVIII, col. 108, 109. Il la commente à la suite d'une homélie sur une leçon liturgique. *Tract. XXXIII in Joa.*, t. XXXV, col. 1647-1651. Dans le *De conjug. adulter.*, II, 6-7, t. XL, col. 474, il en tire cette conclusion morale que le mari, à l'exemple du Christ, doit pardonner à sa femme adultère. « Mais, ajoute-t-il aussitôt, cette manière d'agir fait horreur aux infidèles. C'est pourquoi quelques hommes de peu de foi, ou pour parler plus justement, ennemis de la foi, craignant sans doute qu'on n'accordât à leur femme l'impunité de leurs crimes, ont supprimé dans leurs manuscrits le passage où le Seigneur miséricordieux pardonne à la femme adultère. » Pour échapper à ce témoignage si formel de l'évêque d'Hippone, les critiques hostiles sont réduits à prétendre que l'affirmation qu'il contient est sans fondement. Fauste le Manichéen, cité par saint Augustin, *Cont. Faustum manich.*, XXXIII, 1, t. XLII, col. 511, rapportait la sentence rendue par Jésus au sujet de la femme adultère au milieu d'autres faits évangéliques. Le saint docteur nous apprend encore dans le même livre, XXII, 25, *ibid.*, col. 417, que les païens se moquaient de Jésus qui, interrogé par les pharisiens, au lieu de répondre, avait écrit sur la terre avec son doigt. Saint Jérôme, *Dialog. cont. Pelag.*, II, 17, t. XXIII, col. 579-580, commente la section de la femme adultère qui se trouve en beaucoup de manuscrits grecs ou latins de l'Évangile selon saint Jean. Il n'ignore donc pas qu'elle manque dans quelques-uns de ces manuscrits, mais il sait qu'elle existe dans un grand nombre et il n'élève pas le moindre doute sur son authenticité. La tradition latine se continue jusqu'au moyen âge, toujours favorable à la section de l'adultère. Bornons-nous à indiquer les principales références : S. Léon le Grand, *Sermo LXII*, 4, t. LIV, col. 352; S. Prosper, *De vocatione omnium gentium*, I, 8, t. LI, col. 656; *Liber de promiss. et prædict. Dei*, II, 1, 22, *ibid.*, col. 768, 793; S. Gélase, *Adversus Andromach.*, t. LIX, col. 111; Vigile de Tapse, *Cont. Varimad.*, II, 78, t. LXII, col. 428; Cassiodore, *Exposit. in Ps. XXXI*, t. LXX, col. 219; *Exposit. in Ps. LVI*, *ibid.*, col. 403; S. Grégoire le Grand, *Moral. in Job*, XIV, 29, t. LXXV, col. 1057; S. Isidore, *Allegoriæ quædam Script. sac.*, t. LXXXIII, col. 128; Bède, *In S. Joa. exposit.*, t. XCII, col. 735-737; *Hom.*, I, XX, t. XCIV, col. 106-109; Smaragde, *Collect. in Epist. et Ev.*, t. CII, col. 145-148; S. Bruno de Segni, *Hom. XLVI*, t. CLXV, col. 799; Hildebert, *Libellus inscript. christ.*, t. CLXXI, col. 1283; S. Bernard, *In Annunt. sermo III*, t. CLXXXIII, col. 392-398; Beleth, *Rationale divin. offic.*, 92, t. CCII, col. 93.

4° *Arguments internes.* — Les critiques hostiles recherchent dans le texte même de la section de l'adultère des preuves contre son authenticité. Ils constatent d'abord le nombre considérable de variantes que présentent les douze versets de ce récit. Aucun autre passage de l'Évangile, de même longueur, n'en renferme davantage. Or c'est un fait d'expérience que les passages criblés de variantes n'ont été l'objet de retouches que parce que leur authenticité est contestable. Le texte de la péricope se présente à nos yeux, en effet, sous diverses formes singulières, qui s'expliquent suffisamment par la nature particulière du récit, paraphrasé pour être rendu plus clair ou plus acceptable, par la négligence que les scribes ont mise à le transcrire, quand il était placé à part, et enfin par les altérations du commencement et de la fin, introduites dans la leçon liturgique et transportées des Évangéliaires dans les manuscrits à texte continu. Une de ces formes singulières contient la glose curieuse, suivant laquelle Jésus écrivait avec son doigt sur la terre les péchés de chacun des accusateurs de la femme coupable. Cette variante figure dans une quinzaine de manuscrits grecs, mais ne se rencontre pas dans une seule version. Elle est trop peu documentée pour avoir fait partie du texte original. C'est une glose ajoutée pour rendre vraisemblable une action que les païens, au rapport de saint Augustin, *Cont. Faust. manich.*, XXII, 25, t. XLII, col. 417, trouvaient puérile et sotte, et produite par une pure hypothèse, pareille à celle que faisait saint Jérôme, *Dialog. cont. Pelag.*, II, 17, t. XXIII, col. 579. Mais si l'on ne tient pas compte de ces singularités et si l'on considère seulement les textes qui ont joui d'un crédit réel et étendu dans la société chrétienne, on ne trouvera pas dans ces versets plus de variantes que dans beaucoup d'autres passages de l'Évangile, de même longueur. Ces textes sont d'accord pour l'ensemble, et leurs variantes se réduisent à des détails insignifiants. — Le style du récit diffère du style de saint Jean dans l'emploi des mots et dans la syntaxe. Ainsi saint Jean n'a pas les termes τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, οἱ γραμματεῖς, κατακρίνω qu'on rencontre dans les synoptiques. Il ne se sert pas non plus de πᾶς ὁ λαός, qui est

fréquent en saint Luc, ni de ὄρθρου, mais de πρωῒ ou πρωΐας, ni de καθίσας ἐδίδασκεν, ni de πορεύεσθαι dans le sens d' « aller » et sans indication d'un but particulier. Les particularités de vocabulaire ne prouvent pas que la section de l'adultère n'est pas de saint Jean. Elles peuvent être des ἅπαξ λεγόμενα, et on en trouverait d'aussi caractéristiques dans d'autres pages du quatrième Évangile, dont l'authenticité n'est pas pour cela mise en cause. Sous le rapport de la syntaxe, ajoute-t-on, la liaison continue des phrases par δέ est tout à fait sans précédent en saint Jean, dont la plupart des phrases ne sont pas liées les unes aux autres. Si l'Évangéliste emploie ici neuf fois de suite la particule δέ, elle est cependant répétée plusieurs fois et combinée avec οὖν, Joa., VI, 10-12; XVIII, 14-19. Ces différences de langage, dont la force et l'étendue ont été parfois exagérées, ne sont pas assez sérieuses pour prouver certainement un auteur distinct de saint Jean. — Cette conclusion est corroborée par cette considération que le fond du récit garantit sa vérité et son origine apostolique. Les critiques hostiles avouent eux-mêmes que les caractères internes plaident en faveur de l'authenticité. Les objections que Théodore de Bèze, *J.-C. D.N. Novum Testamentum*, 1642, p. 257, et Wetstein, *Novum Test. græce*, t. II, p. 891, ont tirées du récit, ne sont pas répétées par les critiques plus récents. Du reste, le fait lui-même est, en soi, on ne peut plus vraisemblable, et il s'adapte admirablement avec le caractère sage, miséricordieux, prudent et ferme de Jésus. Enfin, l'épisode prend naturellement sa place dans le contexte, et il ne rompt pas la succession des événements. Qu'il ait eu lieu le dernier jour de la fête des Tabernacles ou le lendemain, peu importe; il est un incident de la lutte de Jésus avec les pharisiens, justement placé entre Joa., VII, 45, et Joa., VIII, 13. La liaison πάλιν οὖν, Joa., VIII, 12, rattache le récit suivant à Joa., VIII, 11, aussi bien qu'à Joa., VII, 52. Ces arguments internes ont une telle valeur que plusieurs critiques modernes, tout en niant l'origine johannique de la section de l'adultère, pensent qu'elle est née dans la sphère des traditions apostoliques et qu'elle a reçu sa forme définitive d'une personne animée du souffle des Apôtres. Hort, *The New Test. in the original greek text*, Introd., Appendix, p. 87. Les raisons d'exclure saint Jean ne sont pas suffisantes.

5° *Conclusion.* — Après l'exposé des éléments du problème, il faut chercher une solution et déterminer si la section de l'adultère est une portion authentique du quatrième Évangile, ou une addition faite à l'original après sa rédaction primitive et par une autre main que celle de saint Jean. Si c'est une addition, quelle est la provenance du récit et quel est l'auteur de l'interpolation? Plusieurs critiques pensent qu'elle est un emprunt fait à l'Évangile des Nazaréens. Ils s'appuient sur le témoignage d'Eusèbe, au rapport de qui Papias racontait l'histoire d'une femme accusée de beaucoup de péchés auprès du Seigneur, histoire qui existe dans l'Évangile selon les Hébreux, *H. E.*, III, 39, t. XX, col. 300. L'identité du récit avec celui de la femme adultère, acceptée par Rufin dans sa traduction de « l'Histoire ecclésiastique » d'Eusèbe, paraît douteuse, puisqu'il s'agit, d'un côté, d'une femme accusée de nombreux péchés et, de l'autre, d'une femme accusée du seul crime d'adultère. Pour expliquer son insertion dans l'Évangile de saint Jean, on ne peut faire que des hypothèses invérifiables. Prétendre qu'elle a été faite dans un texte occidental relativement moderne, et qu'elle a passé, à la fin du IVe siècle, d'un texte grec, qui circulait au IIIe dans une petite sphère, en un plus grand nombre de textes, puis dans les manuscrits latins, pour être de plus en plus répandue au VIe siècle, c'est prendre dans un sens trop strict les résultats bruts des anciens documents, et ne pas tenir compte des faits antérieurs, auxquels ils font allusion ou qu'ils supposent. Il faudrait enfin expliquer les raisons qui, en dehors de l'origine johannique du récit, l'ont fait rédiger, puis introduire dans l'évangile et accepter généralement comme authentique. Les critiques hostiles ne peuvent fournir ces explications. D'ailleurs, une addition, commençant par Joa., VII, 53, est invraisemblable au premier chef. — Tous les faits de la transmission de cette section évangélique, son absence des manuscrits et des versions, son déplacement et la présence des signes qui accompagnent le texte s'expliquent par la suppression d'un fragment dans lequel la miséricorde divine pouvait paraître exagérée. On a compris un peu diversement les raisons de cette suppression. Comme l'affirme saint Augustin, *De conjug. adult.*, II, 6-7, t. XL, col. 474, des chrétiens, obéissant à une inspiration de prudence excessive, préféraient retrancher de leurs manuscrits un récit qui pouvait paraître plutôt un encouragement au désordre qu'un sujet d'édification morale. Cette disposition dut se rencontrer bien auparavant, et de bonne heure on crut bon de soustraire aux regards de populations païennes, si profondément perverties, une page sublime de miséricorde et de pardon. D'autres critiques soupçonnent que la suppression est due à un préjugé dogmatique. Dès le IIe siècle, il y eut des sectaires, les montanistes par exemple, rigoristes outrés, qui se scandalisèrent de la clémence de Jésus et qui appliquèrent à l'Évangile les ciseaux de leur critique intolérante. Si la section de l'adultère a ainsi disparu du quatrième Évangile, il en résulte qu'elle était l'œuvre de saint Jean. Corluy, *L'intégrité des Évangiles en face de la critique*, dans les *Études religieuses*, 5e série, t. XI, 1877, p. 65-74, 145-158; Id., *Comment. in Ev. S. Joannis*, 2e édit., Gand, 1889, p. 206-213; P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament*, partie pratique, t. IV, Paris, 1885-1886, p. 178-516; A. Loisy, *Études bibliques*, Paris, 1901, p. 139-142.

III. LE DERNIER CHAPITRE, Joa., XXI. — Comme ce chapitre est reproduit dans tous les manuscrits et dans toutes les versions, et comme les Pères ne donnent aucun motif de douter de son authenticité, celle-ci est contestée par les critiques, uniquement pour des raisons internes. Les ỳ. 30 et 31 du chapitre XX paraissent être la conclusion du quatrième Évangile; le chapitre XXI est une reprise du récit, une addition faite à l'œuvre primitive. La date de cette addition est fixée au ỳ. 23, qui laisse entendre que saint Jean était mort à l'époque de la rédaction. Le ỳ. 24 en fait connaître l'auteur : c'est l'église d'Éphèse qui atteste le témoignage véridique du disciple bien-aimé. Pour corroborer ces conclusions, on a ajouté que le style, le genre et la méthode de l'écrivain n'étaient plus dans ce chapitre les mêmes que dans le reste de l'Évangile. Jean Réville, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1901, p. 305-314. Mais ces arguments intrinsèques sont loin d'être décisifs. De ce que le chapitre XXI suit la conclusion du récit principal, on est en droit de conclure seulement qu'il est un épilogue, une pièce complémentaire, un *post-scriptum*. Il ne ressort pas nécessairement du ỳ. 23 que l'apôtre était mort déjà, quand cette explication d'une parole du Sauveur fut donnée. Saint Jean lui-même, continuant à se cacher sous le voile de l'anonyme, corrige l'erreur qui s'était répandue de son vivant à son sujet. Le début du ỳ. 24 répond à la même manière d'agir, qui est fréquente dans le quatrième Évangile. Le pluriel οἴδαμεν du second membre de la phrase signifie une attestation collective, ou au moins établit une distinction entre celui ou ceux qui rendent témoignage, et le disciple à qui bon témoignage est rendu. Un apôtre qui est inspiré par l'Esprit de Dieu, peut, comme saint Paul, Rom., IX, 1, se rendre témoignage au nom de celui qui l'inspire. Il y a comme deux personnes en sa conscience : la sienne et celle de l'Esprit, et il peut écrire de lui-même : « Nous savons que son témoignage est véritable. » Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, 2e édit., Paris, 1897, p. 115-116. Le style

enfin et la méthode sont ceux du quatrième Évangile. On a constaté dans ce chapitre les termes caractéristiques du style de saint Jean, la facture de ses phrases et sa façon habituelle de parler de lui-même. Le chapitre XXI a donc fait partie du quatrième Évangile dès la première publication; le fond et la forme de ce récit complémentaire sont bien de saint Jean. Calmes, *Comment se sont formés les Évangiles,* 3e édit., Paris, 1900, p. 58, 59; Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore,* 1900, p. 324-330; Harnack, *Die Chronologie,* t. I, Leipzig, 1897, p. 676-677.

III. TEMPS ET LIEU DE LA COMPOSITION. — 1° *Temps.* — Les anciens écrivains ecclésiastiques ont affirmé d'une voix unanime que saint Jean avait écrit son Évangile après les trois autres évangélistes. S. Irénée, *Cont. hær.*, III, I, 1, t. VII, col. 845; Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 552; S. Épiphane, *Hær.*, LI, 12, t. XLI, col. 909; S. Jérôme, *De vir. illust.*, 9, t. XXIII, col. 625; Eusèbe, *H. E.*, II, 24, t. XX, col. 265. — Saint Victorin de Pettau, *In Apoc.*, X, 11; XVII, 10, t. V, col. 333, 338, dit que saint Jean composa son Évangile après l'Apocalypse. Or il est d'accord avec les autres Pères pour rapporter la rédaction de l'Apocalypse au règne de Domitien. Voir t. I, col. 746. Tous n'ont aussi qu'une voix pour assurer que saint Jean l'a écrit lorsqu'il était déjà parvenu à une grande vieillesse. Les caractères intrinsèques du quatrième Évangile confirment nettement les assertions des anciens. Il est évident que son auteur a connu les trois Synoptiques. Une foule de détails montrent qu'il écrit longtemps après les événements qu'il rapporte. Ainsi, il traduit des mots hébreux, Joa., I, 39, 42; IV, 22; XX, 16; il représente le peuple juif comme ayant perdu sa nationalité, et Jérusalem comme une ville détruite, XI, 18, XVIII, 1; XIX, 41, la race élue comme rebelle à l'Évangile, I, 11; III, 19, etc. Il signale la réalisation des prophéties messianiques, VIII, 24; X, 25, 26; VI, 37, 45; X, 16; XII, 33, 52, et de la parole de Jésus relative à la mort de Pierre, XXI, 19. La détermination précise de la date varie beaucoup suivant les sentiments. Voir t. II, col. 2062. Les critiques hostiles à l'authenticité johannique la rabaissent plus ou moins après la mort de saint Jean. J. Réville, *Le quatrième Évangile,* p. 321-326. Les critiques favorables à l'authenticité la placent entre 80-100, ou dans des limites plus restreintes, entre 85-95. Quelques-uns même la font remonter peu après la mort des apôtres saint Pierre et saint Paul, vers 70.

2° *Lieu.* — Les anciens diffèrent dans l'indication du lieu de la rédaction. La plupart parlent de l'Asie Mineure et, dans cette province, de la ville d'Éphèse. S. Irénée, *Cont. hær.*, III, I, 1, t. VII, col. 845. Son témoignage a entraîné la majorité des suffrages, d'autant plus qu'il s'accorde très bien avec l'antique tradition du séjour de l'apôtre en cette ville. Cependant, plusieurs écrivains moins anciens et d'une moindre autorité ont prétendu que saint Jean avait composé son Évangile dans l'île de Patmos. Ils sont d'autant moins recevables qu'ils dépendent des Actes apocryphes de saint Jean et qu'ils ont confondu l'Évangile avec l'Apocalypse. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore,* p. 202-205. — M. Resch, *Aussercanonische Paralleltexte,* t. IV, dans les *Texte und Untersuchungen,* t. X, 4e fasc., Leipzig, 1896, p. 32, 33, après avoir changé la leçon : *Johannes ex discipulis* du canon de Muratori en celle de : *Joannes ex Decapoli,* conclut que le quatrième Évangile a été écrit à Pella, dans la Décapole. Mais la correction proposée est insuffisamment motivée. *Revue biblique,* t. VI, 1897, p. 479; Patrizi, *De Evangeliis,* I, Fribourg-en-Brisgau, 1853, p. 102-118; Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore,* p. 206-208.

IV. OCCASION. — Une tradition consignée à la fin du IIe siècle dans le canon de Muratori (t. II, col. 170) rapporte que l'apôtre, cédant aux exhortations des disciples et des évêques, ordonna un jeûne de trois jours, après lequel il ferait ce qui aurait été révélé, et que, la même nuit, il fut révélé à André et aux Apôtres qu'ils aient à reconnaître et à approuver tout ce que Jean écrirait en leur nom. Preuschen, *Analecta,* Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 129, 130. On s'est demandé quelle valeur historique avait cet antique témoignage et s'il représentait fidèlement la tradition primitive de l'Église. En dehors de la difficulté d'interprétation du texte, qui est en mauvais état, la mention d'André et des Apôtres est contraire à la tradition qui fait écrire le quatrième Évangile à la fin de la longue carrière de saint Jean, longtemps après la mort des autres Apôtres. Comme, d'autre part, la mention d'André et de la révélation qu'il a reçue se trouve dans les Actes apocryphes de saint Jean, composés par Leucius, il est permis de penser que le canon de Muratori leur a emprunté ce détail, purement légendaire. Clément d'Alexandrie est un écho plus fidèle de la tradition ecclésiastique, lorsqu'il rapporte que Jean, le dernier survivant des Apôtres, a écrit son Évangile sur la demande de son entourage. Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 551. Saint Irénée, *Cont. hær.*, III, XI, t. VII, col. 879-880, ajoute que saint Jean, en écrivant son Évangile, voulait réfuter les erreurs de Cérinthe et des nicolaïtes, qui se répandaient alors. Réunissant les deux renseignements précédents, Victorin de Pettau, *Scholia in Apoc.*, XI, 1, t. V, col. 333, dit qu'à cause des hérésies de Valentin, de Cérinthe, d'Ébion et d'autres encore, les chrétiens de toutes les provinces voisines se réunirent auprès de saint Jean et le pressèrent de consigner par écrit son témoignage sur Jésus-Christ. Saint Jérôme, *De vir. illust.*, 9, t. XXIII, col. 623, répète la même chose. Dans le prologue de son commentaire sur saint Matthieu, t. XXVI, col. 19, il est plus précis encore et parle d'un jeûne et d'une révélation, d'après une histoire ecclésiastique qu'il ne désigne pas autrement. Théodore de Mopsueste, *Comment. in Joa.*, t. LXVI, col. 728, rapporte que saint Jean approuva les trois premiers Évangiles et, sur la prière de ses frères, rédigea le sien pour compléter les précédents. Ces données ont été souvent reproduites dans les temps postérieurs. Corssen, *Monarchianische Prologe,* p. 80, 81, 88, 89, 102-109, a prétendu que tous ces témoignages dépendent des Actes apocryphes de saint Jean; mais sa démonstration n'est pas péremptoire, car indépendamment des détails légendaires que ces Actes seuls contiennent, il y a une tradition catholique, sur laquelle la légende s'est greffée et qui affirme que saint Jean a écrit son Évangile à la demande des chrétiens. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore,* p. 194-206. Le P. Calmes, *Comment se sont formés les Évangiles,* 3e édit., Paris, 1900, p. 57, en conclut que les disciples de l'apôtre ont pris l'initiative de la rédaction et ont eu une certaine part à la publication du quatrième Évangile.

V. BUT. — Le but que saint Jean se proposait d'atteindre, en écrivant son Évangile, a été déterminé de manières bien différentes. — 1° Plusieurs Pères ont pensé que l'apôtre avait eu le dessein de compléter les Synoptiques, qu'il connaissait et qu'il approuvait. Pour les uns, S. Jérôme, *De viris illust.*, 9, t. XXIII, col. 623; Eusèbe, *H. E.*, III, 24, t. XX, col. 265; Théodore de Mopsueste, *Comm. in Joa.*, t. LXVI, col. 727, il voulait raconter la partie de la vie publique, qui avait précédé l'emprisonnement de Jean-Baptiste et qu'avaient omise les trois premiers Évangélistes. Pour les autres, Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 552; S. Éphrem, *Evangelii concordantis expositio,* Venise, 1876, p. 286; S. Épiphane, *Hær.*, LI, 12, t. XLI, col. 909; S. Jean Chrysostome, *In Joa., hom.* IV, 1, t. LIX, col. 47, il se proposait d'écrire l'Évangile « spirituel », alors que les Synoptiques n'avaient rédigé que l'Évangile « corporel ». C'est un fait certain et un fait reconnu par les critiques les moins favorables au quatrième Évangile, que son

auteur a connu les trois premiers. Il les suppose, s'appuie sur eux et leur emprunte des faits, des idées, des images et même des expressions. Les ressemblances de fond sont évidentes et décisives pour le récit de la passion; les coïncidences verbales n'existent que dans la narration de la multiplication des pains. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore,* p. 212-229. Mais c'est un autre fait, également certain, que le quatrième Évangile, dans la plupart des récits et dans tous les discours de Jésus, est indépendant des trois autres. Des sept miracles qu'il rapporte, deux seulement sont dans les Synoptiques. A considérer le ton général de l'écrit et l'esprit qui l'anime, la différence est bien plus grande encore. Voir t. II, col. 2079. Il en ressort clairement que le quatrième Évangéliste n'a pas copié les Évangiles précédents; il s'est appliqué à ne pas répéter ce qu'ils contenaient. En conclurons-nous qu'il a suivi sa tradition à lui, telle qu'elle existait dans son milieu, sans s'inquiéter des autres et sans chercher à les mettre d'accord, ou qu'en taisant généralement ce qu'ils disaient, il a voulu les compléter et en donner les paralipomènes? Nous dirons seulement que, s'il a introduit dans l'histoire évangélique beaucoup d'éléments nouveaux, il a reproduit le même ensemble d'événements et a répété plusieurs faits avec les mêmes circonstances. Il ne semble donc pas qu'il se soit directement et exclusivement proposé de compléter les Synoptiques, quoiqu'il produise des faits nouveaux. Il parle de souvenirs personnels, de choses vues et entendues; il sait plus qu'il ne dit et il ne livre pas tous ses trésors. Il est donc l'écho d'une tradition apostolique, conservée oralement et interprétée par l'enseignement théologique. Ses souvenirs gardent une prodigieuse fraicheur. Ces considérations expliquent l'indépendance du quatrième Évangile relativement aux trois premiers, sans nuire à la vérité de son témoignage historique.

2° Le but principal du quatrième Évangile fut essentiellement didactique et dogmatique. L'auteur l'a expressément déclaré lui-même : « Jésus a opéré en présence de ses disciples beaucoup d'autres miracles qui ne sont pas écrits dans ce livre. Mais ceci a été écrit pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et que, en croyant, vous ayez la vie en son nom. » Joa., XX, 30, 31. Prouver la messianité et la divinité de Jésus, telle est l'intention qui se manifeste d'un bout à l'autre de l'Évangile de saint Jean. L'ensemble et les détails du récit convergent vers ce but. Le prologue révèle cette tendance dogmatique : il affirme que le Verbe éternel et divin, source de la vie surnaturelle, s'est manifesté aux hommes dans la personne de Jésus, qui est venu apporter le salut au monde. Dans le corps de son récit, l'Évangéliste le montre accomplissant sa mission par des discours dogmatiques, dans lesquels Jésus aborde avec les docteurs de la loi les questions abstraites de la métaphysique chrétienne, et prouvant sa mission divine par des miracles qui sont des signes ou des preuves de sa divinité. Les Pères, d'ailleurs, ont reconnu ce but dogmatique du quatrième Évangile. Origène, *In Joa.,* I, 6, t. XIV, col. 29; S. Jérôme, *In Matth.,* prolog., t. XXVI, col. 19; Eusèbe, *H. E.,* III, 24, t. XX, col. 268; S. Augustin, *De consensu Evangelist.,* I, 4, t. XXIV, col. 1045; *In Joa.,* XXXVI, 1, t. XXXV, col. 1662; S. Épiphane, *Hær.,* LI, 19, t. XLI, col. 924, affirment que saint Jean prouve la divinité de Jésus-Christ. Toutefois, ce « théologien » ne compose pas un traité de théologie; il écrit un livre historique en vue de prouver un dogme. Il n'idéalise pas non plus l'histoire, il la raconte de manière à montrer la portée dogmatique des faits.

3° Beaucoup de Pères attribuent, en outre, à saint Jean dans la composition de son Évangile une intention polémique, celle de réfuter les hérésies naissantes. Saint Irénée, *Cont. hær.,* III, XI, t. VII, col. 879, 880, parle des erreurs de Cérinthe et des nicolaïtes. Tertullien, *De præscript.,* 33, t. II, col. 46; saint Jérôme, *De viris illust.,* 9, t. XXIII, col. 623; saint Épiphane, *Hær.,* LXIX, 23, t. XLII, col. 237, nomment encore les Ébionites. Mais les critiques modernes nient généralement cette intention polémique qui ne se trahit en aucun endroit du quatrième Évangile. Saint Jean ne s'est pas proposé de réfuter un système gnostique quelconque, auquel il aurait opposé un système orthodoxe, la véritable gnose. Les gnostiques du IIe siècle, loin de trouver dans le quatrième évangile la réfutation de leurs erreurs, lui ont emprunté des termes caractéristiques pour dresser généalogie de leurs éons. Mais, en fait, l'Évangile de saint Jean n'est pas plus gnostique qu'il n'est antignostique. Dans ses Épitres, l'apôtre combat les erreurs des Docètes, I Joa., I, 1-3; II Joa., 7, et dans l'Apocalypse, II, 6, 15, celles des Nicolaïtes. Dans l'Évangile, il ne combat directement aucune secte. Il procède par affirmations, et non par discussions; son œuvre n'est pas un écrit de polémique. Il reste seulement vrai que son exposition didactique réfute indirectement les erreurs docètes et gnostiques.

Quelques critiques ont supposé que saint Jean, lorsqu'il fait appel au témoignage du Précurseur en faveur de la divinité de Jésus, visait les disciples de Jean-Baptiste, qui se seraient perpétués et qui auraient formé une secte hérétique. Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums, sein polemisch-apologetischer Zweck,* Fribourg-en-Brisgau, 1898. La supposition est gratuite et l'appel de saint Jean au témoignage du Précurseur a une autre raison d'être : il sert à démontrer la divinité de Jésus. A. Loisy, *Études bibliques,* Paris, 1901, p. 131-133. On pourrait dire avec plus de raison que le quatrième Évangile est écrit contre les Juifs, sinon pour les réfuter, du moins pour les convertir. Son caractère antijudaïque paraît évident à M. Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Johannes,* Tubingue, 1885, p. 34-41; à Mgr Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles,* 2e édit., Paris, 1897, p. 120-125, et à M. Loisy, *Études bibliques,* p. 129-131. Mais les arguments indiqués pour justifier cette intention polémique ne sont que les preuves qui répondent à la thèse de l'évangéliste et qui démontrent la divinité de Jésus-Christ. Knabenbauer, *Comment. in Ev. secundum Joannem,* Paris, 1898, p. 13-16. Ici encore, l'intention polémique, si elle a existé, n'a pas été directe, mais tout au plus indirecte. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore,* p. 282-293.

VI. Ordre et plan. — Tous les commentateurs du quatrième Évangile ont remarqué la parfaite unité du plan et ont constaté que le développement logique de l'exposition historique répondait exactement à la fin que l'auteur se proposait d'atteindre et démontrait progressivement la divinité de Jésus-Christ. Ils ont divergé dans la manière d'énoncer et d'exposer ce plan méthodique. Il serait trop long de discuter les divergences de leurs vues. Nous nous bornerons à résumer le plan signalé par saint Thomas d'Aquin, *Com. in Joa.,* c. II, lect. 1, et développé par le P. Cornely, *Introductio specialis in singulos N. T. libros,* Paris, 1886, p. 253-259. Cf. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore,* p. 294-301. L'Évangile de saint Jean commence par un prologue, I, 1-18, et se termine par un court épilogue, XXI, 24, 25. Le récit lui-même, qui forme le corps de l'ouvrage, comprend I, 19-XXI, 23.

I. Prologue, I, 1-18. — Ce prologue ne peut être considéré ni comme un résumé philosophique de l'histoire du monde, ni comme le programme qui sera développé dans tout l'évangile. Il sert cependant de fondement dogmatique au récit tout entier, et il indique le point de vue général auquel saint Jean envisagera Jésus. Il remplace l'histoire de l'enfance du Sauveur, racontée par saint Matthieu et par saint Luc. L'auteur a voulu dès l'abord orienter ses lecteurs et leur rappeler que le hé-

ros de son histoire est le Verbe éternel et créateur, qui s'est fait chair pour sauver l'humanité. Toutefois, il ne le présente pas sous une forme purement abstraite et métaphysique, car il écrit une histoire et non des spéculations; mais il expose la métaphysique divine elle-même en termes concrets et historiques. Il raconte que le Verbe éternel et consubstantiel à Dieu n'a pas été connu par les hommes, bien qu'il se soit manifesté par la création et la révélation surnaturelle, 1-5; que, même annoncé par son précurseur et venu lui-même chez les siens, il n'a pas été reçu par tous, quoiqu'il réservât la dignité d'enfants de Dieu à ceux qui le recevraient, 6-13, et que néanmoins, incarné et habitant parmi les hommes, il avait manifesté sa gloire en répandant la grâce et la vérité, 14-18. Voir A. Resch, *Paralleltexte zu Johannes,* dans les *Texte und Untersuch.*, t. IV, Leipzig, 1896, p. 49-65; Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums,* Fribourg-en-Brisgau, 1898; Calmes, *Le prologue du quatrième Évangile et la doctrine de l'incarnation,* dans la *Revue biblique,* t. VIII, 1899, p. 232-248; C. Weiss, *Der Prolog des heiligen Johannes, eine Apologie in Antithesen,* dans les *Strassburger theologische Studien,* t. III, fasc. 2 et 3, Fribourg-en-Brisgau, 1899; Van Hoonacker, *Le prologue du quatrième Évangile,* dans la *Revue d'histoire ecclésiastique,* de Louvain, t. II, 1901, p. 5-14. Ce serait ici le lieu de réfuter les tenants attardés : Albert Réville, *Jésus de Nazareth,* Paris, 1897, t. I, p. 330-341; Jean Réville, *Le quatrième Évangile,* Paris, 1901, p. 75-109, d'une opinion surannée d'après laquelle la doctrine du Logos a été empruntée par l'auteur du quatrième Évangile à Philon ou à la théologie judéo-hellénique. Le Logos de saint Jean diffère essentiellement du Logos de Philon. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore,* p. 244-269.

II. CORPS DE L'ÉCRIT. — Il se divise naturellement en deux parties, dont la première, I, 19-XII, 50, manifeste la gloire divine dans la vie publique de Jésus, et la seconde, XIII, 1-XXI, 23, manifeste la même gloire dans la passion et la mort du Sauveur. Chacune de ces parties se subdivise en trois sections, qui se correspondent en quelque sorte et dans lesquelles la manifestation de la divinité de Jésus se fait progressivement.

1° *Première partie : Manifestation de la divinité de Jésus durant la vie publique. I, 19-XII, 50.* — *Ire section.* — Jésus est reconnu comme Dieu par les hommes de bonne volonté, mais encore à des degrés différents, I, 19-IV, 54. — 1° Il trouve une foi parfaite : 1. de la part de Jean-Baptiste, son précurseur, qui lui rend, témoignage devant les envoyés du sanhédrin, I, 19-28, et plus clairement encore devant ses propres disciples, I, 29-34; 2. de la part de ses premiers disciples, qui reconnaissent en lui le Messie que Jean leur a montré, I, 35-42, et que signalent sa science divine, I, 43-51 et sa toute-puissance, aux noces de Cana, II, 1-12. — 2° Jésus obtient une foi moins parfaite : 1. à Jérusalem, où il manifeste à la première Pâque sa gloire en chassant les vendeurs du temple, II, 13-17; les uns demandent un signe et ils n'obtiennent que le signe de la résurrection, II, 18-22; à ceux qui n'en réclament pas, des signes sont donnés qui ne les gagnent pas pleinement, II, 23-25; Nicodème est initié au mystère de la renaissance spirituelle, III, 1-21; 2. en Judée, où Jésus baptise pendant plusieurs mois, tous viennent à lui, mais les disciples du précurseur ont encore besoin d'un témoignage nouveau pour croire en lui, III, 22-36. — 3° La foi est complète : 1. dans la Samarie, IV, 1-42; 2. de la part des Galiléens qui, venus pour la Pâque, sont témoins des prodiges qu'il opère, et de la part de l'officier de Capharnaüm, dont il guérit le fils, IV, 43-54.

IIe section. — La manifestation de la gloire du Christ est attaquée par les pharisiens, V, 1-XI, 56. — 1° A la seconde Pâque, l'incrédulité des Juifs de Jérusalem éclate. Parce qu'au jour du sabbat Jésus a guéri un paralytique, il est accusé de violer le sabbat, V, 1-18. Pour se justifier, il en appelle au témoignage des œuvres, V, 19-30; à celui de Jean-Baptiste, V, 31-35; à celui de son Père, V, 36-38, et à celui de Moïse, V, 39-47. — 2° A la troisième Pâque, l'infidélité se montre même parmi les disciples de Galilée. Deux miracles, la multiplication des pains et la marche sur les eaux du lac, manifestent la gloire de Jésus, VI, 1-21. Mais les Juifs demandent des prodiges plus grands encore, VI, 22-31. Pour leur répondre, Jésus se propose comme le pain de vie, qu'il faut manger par la foi, VI, 32-42, et qu'il donnera plus tard en nourriture, VI, 43-60. Les Juifs trouvent dure cette parole et s'en vont, mais les douze croient et confessent que Jésus est le fils de Dieu, VI, 61-72. — 3° La même année, à la fête des Tabernacles, la lutte devient de plus en plus violente à Jérusalem. Jésus se rend à cette fête, en secret, à cause de la haine des Juifs, VII, 1-13. Au milieu de la semaine, il se montre au temple et justifie sa divine mission; les auditeurs ne sont pas tous convaincus, et les pharisiens envoient des émissaires pour s'emparer de lui, mais il sort, après avoir prédit sa mort violente, VII, 14-36. Au dernier jour de la fête, il se proclame source de vie; les pharisiens n'osent pas l'arrêter, et Nicodème le défend devant le sanhédrin, VII, 37-53. Trois jours après, il confond les accusateurs de la femme adultère, VIII, 1-11, et se proclame la lumière du monde, VIII, 12-20. Cette déclaration provoque une vive altercation entre ses auditeurs; Jésus annonce sa passion et réplique à ses adversaires, VIII, 21-47. Ceux-ci l'accusent de blasphème et veulent le lapider, VIII, 48-59. Le samedi suivant, la guérison de l'aveugle-né soulève un nouveau conflit. Les pharisiens ferment les yeux à la lumière, IX, 1-41, et montrent qu'ils sont de mauvais pasteurs, X, 1-6. Jésus, lui, est le bon pasteur, X, 7-21. — 4° Deux mois plus tard, à la fête de la Dédicace, Jésus, interrogé s'il est le Christ, affirme qu'il est l'égal de son Père et en appelle au témoignage de ses œuvres, qui est le propre témoignage du Père. Il échappe aux embûches qui lui sont tendues en se retirant dans la Pérée, X, 22-42. — 5° De là, il revient à Béthanie ressusciter Lazare pour confirmer par ce miracle la foi de ses disciples et montrer qu'il est la résurrection et la vie. Les témoins croient en lui, XI, 1-45. Ce miracle est dénoncé au sanhédrin, qui décide de faire mourir Jésus, retiré à Éphrem, XI, 46-56.

IIIe section. — Avant que cette décision ne reçoive son exécution, Jésus est glorifié, XII, 1-36. Six jours avant la dernière Pâque, Marie l'honore à Béthanie en répandant sur lui un parfum précieux, et beaucoup de Juifs, venus pour le voir, croient en lui, XII, 1-11. Le lendemain, il fait à Jérusalem une entrée triomphale, XII, 12-19. Les gentils désirent le voir, et une voix du ciel proclame sa gloire, XII, 20-36. Ces signes ne convertissent pas tous les ennemis de Jésus, qui n'ont pas la foi véritable, celle que demande Jésus, XII, 37-54.

2° *Deuxième partie : Manifestation de la gloire du Christ dans sa passion et dans sa mort. XIII, 1-XXI, 23.* — *Ire section.* — Cette manifestation est reçue avec foi par les disciples à la dernière cène, XIII, 1-XXII, 26. — 1° Récit de ce suprême repas, marques d'affection que Jésus y donne aux siens et exhortation à la charité réciproque, XIII, 1-38. — 2° Discours de consolation adressé aux disciples qu'il va quitter, XIV, 1-31. — 3° Exhortation à l'union avec lui, à la charité et à la confiance en face des persécutions du monde, XV, 1-XVI, 4. — 4° Nouveaux motifs de consolation. Son départ, qui est nécessaire pour l'envoi du Saint-Esprit, ne durera pas longtemps, XVI, 5-33. — 5° Prière que Jésus adresse à son Père, XVII, 1-26.

IIe section. — La manifestation de la gloire de Jésus est combattue par ses adversaires qui le font mourir, XVIII, 1-XIX, 37. Récit de la Passion, dans lequel la divinité de Jésus paraît au jardin de Gethsémani, en présence du grand-prêtre et de Pilate, et dans la mort elle-même,

puisque Jésus ne meurt que parce qu'il le veut bien.

IIIe section. — Manifestation de la gloire de Jésus dans son triomphe sur ses ennemis, XIX, 38-XXI, 23. — 1° Joseph d'Arimathie et Nicodème se déclarent ouvertement ses disciples et ensevelissent honorablement son corps, XIX, 38-42. — 2° Ressuscité d'entre les morts, Jésus apparaît à Marie-Madeleine, aux disciples, en l'absence de Thomas et en sa présence, XX, 1-31. — 3° Il se montre aux disciples sur le lac de Tibériade et constitue Pierre le chef suprême de tout son troupeau, XXI, 1-23.

III. ÉPILOGUE. — Témoignage que le récit est véritable et incomplet, XXI, 24-25.

VII. CARACTÈRE HISTORIQUE. — Quelle que soit l'opinion qu'ils professent sur l'authenticité du quatrième Évangile, les critiques rationalistes contemporains diminuent grandement son autorité historique, et ils refusent de le tenir pour une source authentique et pure de la vie de Jésus. Ils font ressortir les différences qui existent entre lui et les trois Synoptiques, non seulement dans les faits racontés, dans le cadre tout autre de l'histoire de Jésus, mais surtout dans la manière de concevoir et de présenter Jésus lui-même. Dans le quatrième évangile, Jésus est transfiguré systématiquement, idéalisé; c'est le Verbe fait chair, agissant pour prouver sa divinité et dissertant subtilement sur ses relations avec le Père. Au lieu des enseignements simples, clairs et naturels qu'il donne dans les Synoptiques, on met sur ses lèvres des discours dont le ton, le style, les allures, les doctrines n'ont rien de commun avec le sermon sur la montagne et les paraboles adressées aux foules de la Palestine. Un livre qui contient de tels enseignements mystiques ne peut être l'œuvre d'un compagnon de Jésus. Ce n'est plus une histoire, c'est un exposé de philosophie religieuse sous forme d'histoire; ou bien, si c'est une histoire, c'est une histoire telle que la comprenait un alexandrin du second siècle. Telle est la forme sous laquelle se présente la question dite « johannine ». Comment un témoin oculaire des faits, un disciple immédiat du Sauveur, a-t-il été amené à présenter l'histoire et la doctrine de son Maître sous une forme aussi différente des Synoptiques, tout en demeurant conforme à la réalité des faits et des enseignements? — L'explication de ces divergences, qui sont réelles, mais ne vont jamais jusqu'à la contradiction, se trouve principalement dans le but que se proposait l'apôtre. Saint Jean raconte la vie de Jésus et rapporte ses discours, non dans leurs propres termes, mais dans leur fond; il raconte des faits dont les autres Évangélistes n'ont pas eu l'occasion de parler; il s'occupe spécialement des événements qui ont eu lieu à Jérusalem et qui sont passés sous silence par les synoptiques (voir JÉSUS-CHRIST, IV, *IV*); il rapporte les discours du Sauveur dans leur sens complet, tels qu'il les a entendus, tels qu'il les a saisis, et tels que son ami divin les lui a fait comprendre dans ses confidences intimes, de sorte que la doctrine est la doctrine du Maître, reproduite fidèlement par le disciple sous l'action de l'Esprit-Saint. Écrivant à la fin de sa carrière apostolique et dans un but déterminé, pour démontrer la divinité de Jésus, il groupe les faits et les paroles qui vont à son dessein; sans rien leur enlever de leur réalité objective et historique, il présente un Christ réel et vivant, mais glorieux et divin dans son humanité même. Knabenbauer, *Comment. in Ev. secundum Joannem*, Paris, 1898, p. 27-53; Fontaine, *Les infiltrations protestantes et le clergé français*, in-12, Paris, 1901, p. 144-169.

VIII. STYLE. — Au point de vue de la disposition générale du plan, le quatrième évangile est une œuvre savamment conçue et habilement exécutée. Il a été coulé d'un jet et directement composé en vue du but à atteindre, pour démontrer la divinité de Jésus-Christ. Les faits et les discours s'enchaînent, s'expliquent les uns les autres et se complètent dans une magnifique unité. Ils sont ordonnés de façon à montrer comment la foi en Jésus s'est établie progressivement dans les cœurs droits et quelles ont été, d'autre part, l'incrédulité et l'obstination des Juifs infidèles. La langue originale a été certainement le grec, ce grec post-classique, qui était parlé et écrit au Ier siècle de notre ère. Saint Denys d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, VII, 25, t. XX, col. 704, a loué sa correction sous le rapport des expressions et l'absence de barbarismes, de solécismes et même d'idiotismes. A ce dernier point de vue, le jugement de l'évêque d'Alexandrie a été manifestement influencé par le dessein d'opposer le style du quatrième Évangile à celui de l'Apocalypse. Quoiqu'il soit plus pur que dans l'Apocalyse, ce style a néanmoins, pour la construction de la phrase, un cachet juif bien marqué. Il est d'une extrême simplicité. Au lieu d'employer les périodes dans lesquelles se complaisait le génie grec, saint Jean énonce ses pensées, à la manière des Hébreux, en sentences brèves et détachées, en phrases simplement juxtaposées, et non reliées par des conjonctions ou des pronoms relatifs. Cette simplicité de construction des phrases ne nuit pas toutefois à l'effet de l'exposition. Non seulement la richesse et la profondeur des pensées compensent la simplicité de la phrase, mais encore leur opposition se manifeste dans la structure extérieure, et l'antithèse produit souvent le parallélisme. Les propositions brèves se succèdent d'une façon presque rythmée. La même idée est aussi fréquemment répétée en termes identiques; certains mots abstraits, tels que ζωή, θάνατος, ἀλήθεια, πληρώμα, ἁμαρτία, etc., sont d'usage courant avec une signification symbolique. Tous ces caractères donnent au style du quatrième évangile une physionomie propre et une profonde originalité. Kaiser, *De speciali Joannis apostoli grammatica, culpa negligentiæ liberanda;* Davidson, *Introduction to the study of the N. T.*, t. II, p. 462; Westcott, *Introduction to the study of the gospels*, 5e édit., p. 260; Luthardt, *Das johanneische Evangelium*, t. I, p. 14-62.

IX. COMMENTATEURS. — 1° *Au temps des Pères.* — 1. Chez les Grecs. Pour réfuter le gnostique Héracléon, Origène a composé ses *Commentarii in Evangelium secundum Joannem*, en trente-deux tomes, dont dix étaient déjà perdus à l'époque d'Eusèbe, *H. E.*, VI, 24, t. XX, col. 577, et dont il ne reste plus que neuf avec quelques fragments, t. XIV, col. 21-829. Une nouvelle édition a été publiée par Brooke, *The commentary of Origen on St. John's gospel*, 2 in-8°, Cambridge, 1896. Saint Chrysostome a prononcé quatre-vingt-huit *Homiliæ in Evangelium Joannis*, t. LIX, col. 23-482. Les commentaires de Théophylacte, t. CXXIII, col. 1133-1347; t. CXXIV, col. 10-317, et d'Euthymius, t. CXXIX, col. 1107-1501, sont en grande partie des extraits des homélies de saint Chrysostome. Saint Cyrille d'Alexandrie a fait un *Commentarius in Joannis Evangelium*, t. LXXIII-LXXIV, col. 9-756. Nonnus a publié en hexamètres grecs une *Paraphrasis Evangelii secundum Joannem*, t. XLIII, col. 749-920. La *Catena Patrum græcorum in S. Joannem*, éditée par Cordier, Anvers, 1630, contient des commentaires de Théodore de Mopsueste, t. LXVI, col. 727-786, d'Apollinaire de Laodicée, d'Ammonius, etc. Cramer a édité, Oxford, 1844, une autre chaîne, reproduisant d'autres citations des Pères grecs. Voir t. II, col. 484. Theodori Mopsuesteni *Commentarius in Evangelium D. Johannis*, a J. B. Chabot *editus*, in-8°, Paris, 1897, t. I (texte syriaque). — 2. Chez les Latins, saint Augustin a expliqué au peuple d'Hippone le quatrième Évangile : *Tractatus CXXIV in Evangelium Joannis*, t. XXXV, col. 1379-1976. Le vénérable Bède les a résumés : *Evangelii Joannis expositio*, t. XCII, col. 635-938. Saint Patère, t. LXXIX, col. 1073-1086, et Alulfe, *ibid.*, col. 1239-1270, ont recueilli dans les œuvres de saint Grégoire le Grand les explications le plus souvent allégoriques de quelques passages du quatrième Évangile.

2° *Au moyen âge.* — Saint Bruno d'Asti a composé des *Commentaria in Evangelium Joannis*, t. CLXV, col.

451-604. Rupert a publié quatorze livres *In Evangelium S. Joannis*, t. CLXIX, col. 205-826. Il ne nous est parvenu que le prologue et quelques parties du commentaire de Jean Scot, t. CXXII, col. 283-348. D'Albert le Grand nous avons des *Enarrationes in Joannem*, dans *Opera*, t. XXIV, Paris, 1899; de saint Thomas d'Aquin, une *Expositio in Evangelium Joannis*, dans *Opera*, t. XIX-XX, Paris, 1876; de saint Bonaventure, un *Commentarius in Ev. S. Joannis*, dans *Opera*, t. VI, Quaracchi, 1893, p. 239-532, et des *Collationes in Ev. S. Johannis, ibid.*, p. 536-634. Les scholies de Bar Hébræus sur saint Jean, tirées de son *Trésor des mystères*, ont été éditées par Schwartz, *Greg. Bar Ebhraya in Ev. Joannis commentarius*, Gœttingue, 1878.

3° *Dans les temps modernes.* — 1. Catholiques : Cajetan, dans *Opera*, t. IV, Lyon, 1639; Guillaud, *Enarrationes in Evangelium Johannis*, Paris, 1550; Tolet, *In sacros. Joannis Ev. commentarii*, Cologne, 1589; Maldonat, *Comment. in quatuor Evangelia*, Pont-à-Mousson, 1576-1597; Ribera, *Comment. in Johannis Ev.*, Lyon, 1613; Jansénius, *Tetrateuchus sive commentarius in quatuor Evangelia*, Louvain, 1639; les commentaires qui embrassent tout l'Ancien Testament ou seulement tout le Nouveau; Klee, *Commentar über das Evangelium nach Johannes*, Mayence, 1829; A. Maier, *Commentar über das Ev. des Joannes*, Carlsruhe et Fribourg-en-Brisgau, 1843-1845; Patrizi, *In Joannem comment.*, Rome, 1857; Mesmer, *Erklärung des Johannes-evangeliums*, Insprück, 1860; Bisping, *Erklärung des Ev. nach Johannes*, Munster, 1869; Haneberg, *Evangelium nach Johannes*, édité par Schegg, 2 in-8°, Munich, 1878-1880; Corluy, *Comment. in Ev. S. Johannis*, 2e édit., Gand, 1880; Poelzl, *Kurzgefasster Commentar zum Ev. des hl. Johannes*, Gratz, 1882, 1896; Liagre, *Comment. in libros hist. N.T.*, t. III, Tournai; Schanz, *Commentar über das Ev. des hl. Johannes*, Tubingue, 1885; L. Cl. Fillion, *Évangile selon S. Jean*, Paris, 1887; Mac Evilly, *An exposition of the Gospel of St. John*, Dublin, 1889; Klofutar, *Commentarius in Ev. S. Joannis*, 2e édit., Vienne, 1894; Knabenbauer, *Comment. in Ev. secundum Joannem*, Paris, 1898. — 2. Protestants : Brentz, *In D. Johannis Evangelium exegesis*, 1534; Calvin, *In Evangelium secundum Joannem commentarius*, Genève, 1555; Lampe, *Comment. analytico-exegeticus tam literalis quam realis Evangelii Joannis*, Amsterdam, 1724; Lücke, *Commentar über das Evangelium des Johannes*, 1820; 3e édit., 1840; Hilgenfeld, *Das Evangelium und die Briefe Johannis*, Halle, 1849; Tholuck, *Commentar zu dem Evangelium des Johannes*, Hambourg, 1827; 7e édit., 1857; Meyer, *Kritisch exegetisches Handbuch über das Evangelium des Johannes*, Gœttingue, 1832; 5e édit., 1869; 8e édit., par Weiss, 1893; Luthardt, *Das Johanneische Evangelium*, Nuremberg, 1850; Ewald, *Die Joanneischen Schriften*, Gœttingue, 1861-1862; Hengstenberg, *Das Evangelium des heil. Johannes*, Berlin, 1861-1863; Baümlein, *Commentar über das Ev. des Johannes*, Stuttgart, 1863; Godet, *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, 2 in-8°, Paris, 1864-1865; Scholten, *Het evangelie naar Johannes*, 1867; E. Reuss, *La théologie johannique*, Paris, 1870; Abbott, *An illustrated commentary on the Gospel of St. John*, Londres, 1879; Milligan et Moulton, *A popular commentary on the Gospel of St. John*, Edimbourg, 1880; Westcott, *St. John's Gospel*, Londres, 1880; Plummer, *The Gospel according to St. John*, Londres, 1881; Watkins, *The Gospel according to St. John*, Londres, 1881; Keil, *Commentar über das Evangelium des Johannes*, Leipzig, 1881; Sadler, *The Gospel according to St. John*, Londres, 1883; Wichelhaüss, *Das Evangelium des Johannes*, Halle, 1884; Bugge, *Das Johannes-Evangelium*, Stuttgart, 1894; H. J. Holtzmann, *Johannes Evangelium*, Fribourg-en-Brisgau, 1892. E. MANGENOT.

12. JEAN (PREMIÈRE ÉPITRE DE SAINT). — I. AUTHENTICITÉ. — Bien qu'elle soit anonyme et qu'elle n'ait pas de titre qui fasse connaître son auteur, la première des trois Épîtres attribuées à l'apôtre saint Jean, est réellement l'œuvre du disciple bien-aimé du Sauveur et de l'Évangéliste. Les arguments extrinsèques et intrinsèques qui prouvent cette authenticité et la communauté d'origine de cette Épître et du quatrième Évangile, emportent la conviction de la majorité des critiques et résistent aux objections des adversaires de l'authenticité des deux écrits.

1° *Arguments extrinsèques.* — La première Épître de saint Jean était déjà connue de Polycarpe et de Papias, disciples l'un et l'autre de l'apôtre. Saint Polycarpe, *Phil.*, VIII, Funk, *Patrum apostolic. opera*, Tubingue, 1887, t. I, p. 274, appelle « antéchrist » quiconque ne reconnaît pas que Jésus-Christ est venu dans la chair, et sans être une citation textuelle cette déclaration dépend évidemment de I Joa., VI, 2-3. Au témoignage d'Eusèbe, *H. E.*, III, 39, t. XX, col. 300, Papias reproduisait des passages empruntés à la Ire Épître de saint Jean. Sans doute, Polycarpe et Papias n'affirment pas que l'Épître qu'ils citent est l'œuvre de l'apôtre, leur maître; mais ils ne disent rien à l'encontre et leurs témoignages prouvent à tout le moins l'existence de cette lettre, que les Pères vont attribuer expressément à saint Jean. Saint Irénée, *Cont. hær.*, III, XVI, n. 8, t. VII, col. 927, cite deux passages de cette Épître, Joa., IV, 1-3; V, 1, qu'il affirme avoir été écrite par Jean, le disciple du Seigneur. Eusèbe, *H. E.*, V, 8, t. XX, col. 449, confirme qu'Irénée mentionnait la Ire Épître de Jean et en citait de nombreux passages. Le Canon de Muratori rapporte le premier verset de cette Épître et en conclut que saint Jean avait été le témoin oculaire et auriculaire des faits qu'il raconte et des miracles du Sauveur. Voir t. II, col. 170. Tertullien, *De præscript.*, 33, t. II, col. 46, signalant les hérésies que les apôtres ont combattues dans leurs écrits, dit que saint Jean, dans son Épître, appelle « antéchrists » ceux qui nient que le Christ soit venu dans la chair et que Jésus soit le Fils de Dieu. Cf. I Joa., IV, 2-3; *Adv. Marc.*, III, 8, *ibid.*, col. 331. Il cite *Adv. gnost. scorpiace*, 12, t. II, col. 147-148, des passages de cette même Épître, qu'il attribue à l'apôtre Jean, auteur de l'Apocalypse. Il fait de même, *Adv. Praxeam*, 15, t. II, col. 173. Saint Cyprien cite divers passages de cette Épître sous le nom de l'apôtre saint Jean. *Epist.*, XXV, n. 2, t. IV, col. 296; *Epist.*, LVI, 2, col. 360; *De bono patientiæ*, 9, col. 652. Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, III, 11, 12, t. VIII, col. 661, 677; *Strom.*, II, 15, col. 1004; III, 4, 5, 6, col. 1137, 1148, 1149, et Origène agissent de même. *De orat.*, 12-22, t. IX, col. 484, etc. Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 584, témoigne qu'Origène n'avait aucun doute sur l'origine apostolique de la Ire Épître de saint Jean. Denys d'Alexandrie, qui refusait à l'apôtre la paternité de l'Apocalypse, ne faisait aucune difficulté de lui attribuer le quatrième Évangile et l'Épître catholique. Eusèbe, *H. E.*, VII, 25, t. XX, col. 697, 700. Il se séparait ainsi des Aloges, dont il avait subi, au moins indirectement, l'influence. Ces critiques peu avisés sont les seuls qui, dans l'antiquité chrétienne, ont rejeté en bloc tous les écrits de saint Jean, les Épîtres aussi bien que l'Évangile et l'Apocalypse, et qui les ont attribués, pour des motifs critiques et sans argument traditionnel, à l'hérétique Cérinthe. S. Épiphane, *Hær.*, LI, 3, 34, t. XLI, col. 892, 949. Leur opposition à l'authenticité de la Ire Épître de saint Jean, n'a été reprise que par quelques critiques modernes, dont les arguments purement intrinsèques n'ont pas obtenu les suffrages de tous les savants.

2° *Arguments intrinsèques.* — D'ailleurs, la Ire Épître de saint Jean a toujours partagé le sort du quatrième Évangile et, comme lui, elle a été généralement regardée comme une œuvre apostolique. Elle a, en effet, avec lui les ressemblances les plus frappantes, au point que

les adversaires de leur origine johannique les ont attribués tous deux au même auteur. Les commentateurs ont relevé entre eux de nombreuses ressemblances de vocabulaire, de style et de dialectique, les mêmes expressions caractéristiques, les mêmes images, les mêmes répétitions, les mêmes antithèses, le même procédé d'exposition et d'argumentation. Les deux prologues se ressemblent pour le fond et la manière. Les dogmes enseignés sont identiques; le but poursuivi est le même. C'est le même accent, la même simplicité, le même caractère. Tout concourt à faire reconnaitre l'auteur du quatrième Évangile. S'il ne se nomme pas, s'il se tait sur ses prérogatives apostoliques, il ne s'en révèle pas moins de la manière la plus manifeste. Il affirme qu'il a été témoin de ce qu'a fait sur terre le Verbe de vie; il parle avec autorité et il combat les erreurs qui commencent à se glisser dans les Églises. Les divergences de locutions et de doctrines que quelques critiques constatent avec complaisance et non sans exagération, voir J. Réville, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1901, p. 52-54, ne suffisent pas à prouver la diversité des auteurs. Si donc le quatrième Évangile est l'œuvre de l'apôtre Jean, la Ire Épître, qui est manifestement du même auteur, a aussi une origine apostolique.

II. Intégrité. — Si l'origine apostolique de la Ire Épître de saint Jean n'a jamais, sinon dans ces derniers temps, été sérieusement contestée, on discute depuis trois siècles sur l'authenticité du verset dit des trois témoins célestes, et du début du verset suivant. I Joa., v, 7-8: Ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες [ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσιν. Καὶ τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ], τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν. La discussion porte sur l'authenticité des mots mis entre crochets. Existaient-ils dans le texte primitif de l'Épître apostolique, ou bien ne sont-ils pas une interpolation introduite postérieurement dans les manuscrits de la Vulgate latine? Pour répondre à ces questions, il est nécessaire d'exposer auparavant les éléments du problème.

1° *Manuscrits grecs.* — De tous ceux qui sont connus aujourd'hui et qui ont été collationnés, il n'y en a que quatre qui contiennent le verset controversé. Ce sont des cursifs, de date assez récente. Le plus ancien, le cursif 83 et 173 des Actes, qui est du XIe siècle, ne l'a qu'en marge et d'une écriture qui n'est que du XVIe ou du XVIIe siècle. Le *Codex Ravianus*, qui est à Berlin, est seulement de la fin du XVIe siècle ou du commencement du XVIIe; il paraît n'être qu'une copie de l'édition de la Polyglotte d'Alcala. Le *Montfortianus*, cursif 61 des Évangiles, au Collège de la Trinité, à Dublin, est du commencement du XVIe siècle. On pense qu'il est le manuscrit anglais, duquel Érasme a pris le verset des trois témoins célestes pour sa troisième édition du Nouveau Testament grec. L'*Ottobonianus* 296 du Vatican, cursif 162 des Actes, est un manuscrit grec-latin du XVe siècle. Les onciaux connus et la masse des cursifs n'ont pas le verset discuté. Il manque aussi dans les manuscrits des Épistolaires grecs et il ne se trouve pas même dans toutes les éditions imprimées de l'Ἀπόστολος. En y ajoutant les quelques manuscrits grecs qui sont censés l'avoir contenu, on n'arriverait jamais qu'à un nombre infime de documents de cette sorte.

2° *Versions.* — On ne connaît aucun manuscrit de la Peschito qui ait ce verset et les éditions imprimées qui le reproduisent ne l'ont qu'au moyen d'une traduction faite sur le texte latin de la Vulgate. La version de Philoxène ne l'a pas davantage. On ne l'a encore retrouvé dans aucun manuscrit des versions coptes et éthiopienne. Les anciens manuscrits arméniens ne le contiennent pas, et les plus récents qui le possèdent ont subi l'influence latine à partir du XIIe siècle. Quant aux manuscrits latins, deux seulement des anciennes versions le reproduisent, le *Monacensis*, *q*, du VIe siècle, qui paraît être le texte dont se servait Fulgence de Ruspe, et le *Speculum*, *m*, qui a été faussement attribué à saint Augustin, et qui est du VIIIe ou du IXe siècle. Le plus grand nombre des anciens manuscrits de la Vulgate hiéronymienne ne l'ont pas. On le trouve dans la Bible de Théodulfe, 9380, à la Bibliothèque nationale de Paris, du VIIIe siècle, dans le *Cavensis*, du IXe siècle, le *Toletanus*, du Xe, et le *Demidovianus*, du XIIe, etc., mais avec des transpositions et des variantes notables. A partir du XIIe siècle, la plupart des manuscrits latins le contiennent. Son absence dans les anciens manuscrits latins est constatée par le célèbre *Prologue aux Épîtres catholiques*, faussement attribué à saint Jérôme. Cette pièce est déjà reproduite dans le *Fuldensis* et, par suite, remonte à la fin du Ve siècle ou au commencement du VIe. Or, son auteur se plaint des traducteurs latins qui, au grand détriment de la foi, ont omis dans leurs versions un témoignage si important en faveur de la sainte Trinité. *Patr. lat.*, t. XXIX, col. 828-831.

3° *Pères et écrivains ecclésiastiques.* — 1. Antérieurement au XIIe siècle, il n'y a pas un seul écrivain grec qui ait cité expressément le verset des trois témoins célestes, soit dans un commentaire des Épîtres catholiques, soit dans un traité théologique sur le mystère de la Trinité. On a bien signalé dans les œuvres des Pères grecs, de prétendues allusions au ỷ. 7 du chapitre v de la Ire Épître de saint Jean; mais quand on examine de près ces témoignages, il faut convenir qu'ils se rapportent plutôt à d'autres passages du Nouveau Testament, dans lesquels l'unité divine est explicitement affirmée. Le ỷ. 7 non seulement n'est pas cité, isolément et à part, mais il manque dans les écrits des Pères qui citent un groupe de versets contenant le huitième et le neuvième. Ainsi en saint Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, t. LXXV, col. 616, et dans les commentaires d'Œcuménius, t. CXIX, col. 676-677, et de Théophylacte, t. CXXVI, col. 61. Mais au IVe concile de Latran, en 1215, le verset des trois témoins fut cité en grec et en latin dans la condamnation de Joachim de Flore. Mansi, *Concilia*, t. XXII, p. 984. Cette citation prouve que les Grecs le recevaient alors aussi bien que les Latins. Des écrivains postérieurs, Calécas, *De principiis fidei catholicæ*, 3, t. CLII, col. 516, et Joseph Bryenne, cité par Griesbach, *Novum Testamentum*, 1806, t. II, appendix, l'ont connu. Aucun écrivain syrien ne l'a reproduit. Au rapport de Galanus, *Conciliatio Ecclesiæ armenæ cum romana*, t. I, p. 436, 461, 478, des évêques et des conciles arméniens du XIIIe et du XIVe siècle citaient ce verset, mais on ne l'a encore trouvé dans aucun écrit arménien antérieur. — 2. Toutefois, si l'Église orientale ne connaît ce verset que très tardivement, les écrivains de l'Église latine s'en sont servis plus tôt. Plusieurs critiques estiment que Tertullien, *Adv. Praxeam*, 25, t. II, col. 188, en parlant de l'unité divine dans la trinité des personnes, fait allusion au verset contesté. L'allusion, il faut l'avouer, n'est guère transparente, et si l'Africain vise un texte sacré, c'est plutôt Joa., x, 30, qui est immédiatement cité explicitement. Le témoignage de saint Cyprien, *De unit. Ecclesiæ*, 6, t. IV, col. 519, est à première vue plus formel. Au passage, Joa., x, 30, l'évêque de Carthage joint une autre citation biblique : *Et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est :* Et hi tres unum sunt. Ce second texte scripturaire relatif aux trois personnes divines, paraît bien être le verset des trois témoins célestes. Saint Fulgence, *Responsio contra Arianos*, t. LXV, col. 224, cite le verset tout entier de la première Épître de saint Jean et rapporte dans ce sens le témoignage de saint Cyprien. Une allusion au même verset se retrouve encore dans saint Cyprien, *Epist. ad Jubaian.*, 12, t. III, col. 1117. On

est en droit d'en conclure que l'évêque de Carthage lisait ce texte dans son exemplaire du Nouveau Testament. Les adversaires de l'authenticité prétendent que la citation : *Et hi tres unum sunt,* est empruntée, non pas au ℣. 7, qui n'était pas encore dans la Bible latine, mais au ℣. 8 que beaucoup de Pères ont interprété de la Trinité au sens mystique. Il est juste de leur répliquer qu'on ne trouve dans les œuvres de saint Cyprien aucune trace de cette interprétation mystique et que rien n'autorise à la lui attribuer, sinon le témoignage de Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capit.*, I, 3, t. LXVII, col. 535-536, qui explique les paroles de saint Cyprien dans le sens de l'interprétation mystique du ℣. 8. Les autres écrivains de l'Église d'Afrique, sauf saint Augustin, citent fréquemment ce verset contesté. Ainsi saint Fulgence, en dehors du passage déjà indiqué, le reproduit encore, *De Trinit.*, 4, t. LXV, col. 500, et en tire une conclusion dogmatique pour réfuter Arius. Le traité *Pro fide catholica,* qui est attribué à saint Fulgence. mais qui est plutôt d'un écrivain africain du même temps, contient ce verset parmi les témoignages invoqués en faveur de la Trinité, 8, t. LXV, col. 715. Voir aussi *Contra Fabianum fragm.*, 21, *ibid.*, col. 777. Victor de Vite, *De persecut. vandalica,* III, 11, t. LVIII, col. 227, rapporte une profession de foi des évêques d'Afrique réunis en concile en 484 dans laquelle le verset de saint Jean est apporté en preuve de l'unité de nature dans la trinité des personnes. Vigile de Tapse le cite expressément plusieurs fois, *De Trinit.*, I, t. LXII, col. 243, 246; V, col. 274; X, col. 297; *Contra Varimadum,* I, 5, col. 359. — Ces témoignages convergents des écrivains ecclésiastiques de l'Afrique seraient assez concluants, s'ils n'étaient contrebalancés par deux faits certains, qui diminuent leur force probante. Le premier de ces faits est la divergence des citations du même verset; le texte latin, à tout le moins, n'était pas encore dans un état stable. Le second fait, qui est beaucoup plus important, est le silence du grand docteur de l'Afrique, saint Augustin. Non seulement on ne trouve nulle part dans ses œuvres si nombreuses ni une citation nette et explicite du ℣. 7, ni même une allusion, mais dans son traité *Contra Maximinum,* II, 22, n. 2-3, t. XLII, col. 794-795, scrutant tous les passages bibliques où se lisent les mots : *unum sunt*, il ne connaît de l'apôtre saint Jean dans l'Épître comme verset des trois témoins que le ℣. 8, qu'il entend mystiquement de la sainte Trinité. Dom Sabatier, *Bibliorum sac. latinæ versiones antiquæ,* Reims, 1743, t. III, p. 978, en a conclu : « Il est plus clair que le jour que saint Augustin ne connaissait pas le verset 7. » — 3. Si, quittant l'Afrique, nous interrogeons les écrivains ecclésiastiques des autres provinces de l'Église latine, nous constatons dans les œuvres de saint Jérôme, le même silence que dans celles de saint Augustin. On a parfois invoqué son témoignage, mais c'est en lui attribuant le *Prologue aux Épîtres catholiques,* qui contient tant d'indices de non authenticité, et qui lui est postérieur en date. Toutefois d'autres écrivains latins connaissent le verset des trois témoins célestes. Un évêque espagnol, l'hérétique Priscillien, *Tract. I apologet.*, dans *Corpus script. eccl.*, in-8°, Vienne, 1889, t. XVIII, p. 6, le cite sous cette forme particulière : *Sicut Joannes ait : Tria sunt quæ testimonium dicunt in terra, aqua, caro et sanguis : et hæc tria in unum sunt; et tria sunt quæ testimonium dicunt in cœlo, Pater, Verbum et Spiritus : et hæc tria unum sunt in Christo Jesu.* La formule actuelle est reproduite par saint Eucher, *Liber formularum,* II, n. 3, t. L, col. 770; mais, *Instruct.*, I, *ibid.*, col. 810, cet écrivain ne cite que le verset 8. Cassiodore, *Complexiones in Epist. Apost.*, t. LXX, col. 1373, résume le texte du chapitre V de la Ire Épître de saint Jean de façon à y inclure le ℣. 7, mais à la suite du ℣. 8. A partir de cette époque, le ℣. 7 gagne de plus en plus du terrain dans l'Église latine; il est généralement cité par tous les écrivains du moyen âge, et on peut dire qu'il fut dès lors d'un usage universel dans l'Église latine.

4° *Arguments intrinsèques.* — Si on considère le texte en lui-même, on constate qu'il est en parfaite conformité avec le style et les enseignements de saint Jean. Les expressions employées sont propres au langage de l'apôtre, ainsi μαρτυρεῖν pour exprimer le témoignage rendu aux personnes divines; ainsi Λόγος et Πνεῦμα pour désigner la deuxième et la troisième personnes de la Trinité; ainsi la formule καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσιν. On objecte, il est vrai, que saint Jean appelle ailleurs la troisième personne τὸ ἅγιον Πνεῦμα, que les mots ἐν τῷ οὐρανῷ rendent la phrase obscure. Enfin, il est difficile de soutenir que le contexte exige nécessairement le ℣. 7, car le lien logique des idées se justifie suffisamment en son absence. L. Janssens, *Summa theologica,* Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. III, p. 154-161. — S'appuyant sur ces arguments, les critiques se sont divisés en deux camps opposés. Les uns, frappés surtout de l'absence du ℣. 7 dans les documents les plus anciens, manuscrits, versions, écrits des Pères, et aussi des variantes nombreuses qu'il présente aux premiers moments où l'on constate son existence, le tiennent pour une interpolation qui s'est glissée au Ve siècle de notre ère dans la Bible latine, en Afrique ou en Espagne. Il serait une formule théologique, énonçant clairement l'unité substantielle des trois personnes divines, qui de la marge des manuscrits se serait introduite dans le texte et y aurait peu à peu obtenu droit de présence. Les autres, considérant surtout les témoignages des écrivains ecclésiastiques latins, concluent qu'il a toujours existé dans la version latine dont l'Église romaine s'est servie et que le concile de Trente a déclarée authentique, et que, par conséquent, il est original et primitif. Si les premiers ont à expliquer la date, le lieu et les motifs de l'interpolation, les seconds doivent rendre compte de l'omission du ℣. 7 dans le plus grand nombre des manuscrits et de son absence dans les œuvres des Pères grecs, syriens, arméniens, et dans celles des principaux Pères latins. L'omission dans tant de manuscrits ne se justifie pas complètement par l'hypothèse d'une erreur de transcription en raison d'un ὁμοιοτέλευτον, c'est-à-dire de la ressemblance d'une partie des ℣. 7 et 8, ressemblance qui aurait amené les copistes à sauter le ℣. 7, ni par l'hypothèse d'une altération des manuscrits faite par les Ariens. Le non-emploi par les anciens Pères ne s'explique suffisamment ni par la loi du secret qui n'a jamais défendu d'enseigner le mystère de la sainte Trinité, ni par la prudence des Pères qui, dans leurs discussions avec les hérétiques, n'invoquaient pas un texte dont leurs adversaires rejetaient l'autorité. A s'en tenir au point de vue purement critique, il reste, des deux côtés, des difficultés à résoudre, quoique les arguments défavorables à l'authenticité paraissent prédominer.

Mais le théologien et même le simple fidèle ont d'autres devoirs que le critique, si une autorité, à laquelle ils doivent le respect, leur impose formellement l'obligation de ne pas rejeter un texte que la critique seule est impuissante à démontrer authentique. Or, bien qu'on ne puisse pas affirmer avec une certitude absolue que le concile de Trente, en déclarant la Vulgate latine authentique, ait englobé dans cette authenticité extrinsèque un verset, dont il n'a pas été question une seule fois dans les débats préliminaires, ni que les papes Sixte V et Clément VIII, en présentant à l'Église l'édition officielle de cette Vulgate latine, en aient rendu obligatoire tout le contenu, même tous les passages dogmatiques, puisqu'ils ont reconnu que cette édition n'était pas absolument parfaite, néanmoins pour mettre fin aux discussions dont l'authenticité du ℣. 7 de la première Épître de saint Jean avait été l'objet, il est intervenu, le 13 janvier 1897, une décision du Saint-Office, approuvée

deux jours plus tard par Léon XIII, déclarant qu'on ne peut pas *tuto* nier ni même révoquer en doute l'authenticité de ce verset. Tout catholique doit se soumettre à cette décision disciplinaire et maintenir le verset contesté dans les éditions du Nouveau Testament. — Cf. Wiseman, *Lettres sur la première Épître de saint Jean*, dans *Mélanges*, trad. F. de Bernhardt, Paris, 1858, p. 223-290; Le Hir, *Études bibliques*, Paris, 1869, t. II, p. 1-89; Danko, *Historia revelationis divinæ N. T.*, Vienne, 1867, p. 506-512; Franzelin, *Tractatus de Deo trino*, 3e édit., Rome, 1881, p. 41-80; Cornely, *Introductio specialis in singulos N. T. libros*, Paris, 1886, p. 668-682; P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du N. T.*, partie pratique, Paris, 1885-1886 (autog.), t. V; Id., *Le verset des trois témoins célestes, I Joa., V, 7, et la critique biblique contemporaine*, Amiens, 1887; *Studium Solesmense, De Deo trino*, Solesmes, 1894, p. 32-47; Lamy, *La décision du Saint-Office sur I Jean, V, 7*, dans la *Science catholique*, 1898, t. XII, p. 97-123; M. Hetzenauer, Ἡ καινὴ Διαθήκη, Inspruck, 1898, t. II, p. 385-394; Id., *Wesen und Principien der Bibelkritik*, Inspruck, 1900; L. Janssens, *Summa theologica*, Fribourg-en-Br., 1900, t. III, p. 136-166; K. Kunstle, *Comma Johanneum*, Fribourg-en-Br., 1905.

III. Destination et but. — 1° *Destination.* — L'auteur ne fournit aucune indication précise à ce sujet. Sa lettre n'a ni titre, ni adresse au début, ni salutations à la fin. Saint Augustin, *Quæst Evangel.*, II, 39, t. XXXV, col. 1353; *In Epist. Joa. ad Parthos tract.*, X, col. 1977, lui donne le nom d'*Épître aux Parthes.* D'autres écrivains latins répètent ce titre. Vigile de Tapse, *Cont. Varimad.*, I, 5, t. LXII, col. 359; Cassiodore, *De instit. div. litt.*, 14, t. LXX, col. 1125, etc. On en pourrait conclure que cette Épître a été envoyée aux chrétiens qui habitaient chez les Parthes. Mais, outre que saint Jean n'est jamais allé, que l'on sache, dans cette contrée de l'empire perse, rien dans le contenu de l'Épître ne justifie cette attribution. On admet généralement aujourd'hui que le titre d'*Epistola ad Parthos* est le résultat d'une erreur de lecture. On pense que le titre πρὸς παρθένους, donné à la IIe Épître de saint Jean, voir Clément d'Alexandrie, *Adumbratio in II Joa.*, t. IX, col. 737, aurait été rapporté à la Ire, et, par suite de l'abréviation πρὸς πάρθους, interprété faussement *ad Parthos*. A défaut d'indications certaines fournies par l'apôtre ou par la tradition, les critiques en sont réduits à déterminer quels furent les destinataires de l'Épître, d'après le contenu de la lettre elle-même. Elle leur paraît adressée à des chrétiens, sortis pour la plupart de la gentilité, car la recommandation de s'écarter des idoles, I Joa., V, 21, ne conviendrait guère à des judéo-chrétiens. D'autre part, l'apôtre se montre très familier avec ses lecteurs; il les connaît très bien, comme ayant vécu longtemps au milieu d'eux. Enfin, il les prémunit contre des hérétiques qui cherchent à répandre leurs erreurs dans les églises. Il en résulte que saint Jean s'adresse aux chrétiens d'Asie Mineure, qu'il a évangélisés si longtemps et qui sont en butte aux attaques de l'erreur. Sa lettre n'est envoyée ni à des particuliers, ni à une seule Église, mais plutôt aux diverses Églises qu'il a administrées depuis Éphèse. C'est donc une lettre circulaire ou encyclique.

2° *But.* — Pour le fixer, il faut recourir aux seuls arguments internes. Les critiques les ont interprétés dans un sens un peu différent. — 1. Beaucoup de commentateurs modernes, considérant les ressemblances saisissantes de fond et de forme et la communauté de but direct de cette Épître et du quatrième Évangile, en ont conclu que la lettre était destinée à servir de préface, d'introduction ou de lettre d'envoi à l'Évangile. Selon eux, l'apôtre, voulant adresser son Évangile aux Églises d'Asie Mineure, leur en aurait exposé à part le sujet et le but, comme pour les préparer à le mieux comprendre et à retirer plus de fruit de sa lecture. D'où l'Épître est moins une lettre qu'un traité, qu'une instruction pastorale sur la divinité de Jésus-Christ et une réfutation des erreurs opposées. L'envoi de l'Évangile aurait été l'occasion de la composition de cette Épître. Ces conclusions ne sont pas certaines, et il ne semble pas nécessaire que saint Jean ait dû écrire une lettre d'envoi pour présenter son Évangile. Son autorité était assez grande pour le faire accepter partout, d'autant que la lettre d'introduction ne contient pas plus de renseignements personnels que l'Évangile lui-même. — 2. Quoi qu'il en soit, le but direct de l'apôtre et de combattre les fausses doctrines qui se répandaient dans les Églises de l'Asie Mineure. Il est polémique et il vise les hérétiques qui divisaient la personne de Jésus-Christ, attaquaient le mystère de l'incarnation et tiraient les conséquences morales de leurs erreurs en prêchant la discorde et la dissolution la plus effrénée. Par suite, les enseignements de saint Jean sont tour à tour dogmatiques et moraux. En même temps qu'il affermit les chrétiens dans la foi à la divinité de Jésus-Christ, à la réalité de son sacrifice et à l'universalité de la rédemption, il s'efforce de les convaincre de la nécessité de pratiquer la vertu, et notamment la charité fraternelle. Les erreurs qu'il combat sont celles de Cérinthe, des Ébionites et des Nicolaïtes.

IV. Temps et lieu. — Si la Ire Épître de saint Jean a servi de lettre d'envoi de l'Évangile, elle aurait donc été composée au même temps à peu prés et au même lieu que cet Évangile. Les critiques qui n'admettent pas cette opinion, reconnaissent cependant que l'Épître a été composée après le quatrième Évangile, par conséquent dans les dernières années du Ier siècle et à Éphèse, où saint Jean est mort. Il est impossible de préciser davantage la date de la publication de cette lettre.

V. Contenu et division. — L'apôtre annonce aux chrétiens ces trois vérités : 1° que Jésus-Christ est vraiment Fils de Dieu et en même temps vraiment homme, qu'il a effacé leurs péchés et qu'il est médiateur auprès de son Père; 2° qu'ils doivent s'aimer les uns les autres; 3° qu'ils doivent haïr le monde. Mais au lieu de les exposer séparément et méthodiquement, il passe constamment de l'une à l'autre, en revenant sur ses précédents enseignements et répétant familièrement sa doctrine. Par suite, il est à peu près impossible de faire une analyse logique de sa Ire Épître. L'analyse qui suit n'est donc qu'une énumération des pensées de l'apôtre dans l'ordre de leur exposition. Après un court exorde, I, 1-4, dans lequel saint Jean semble présenter son Évangile aux fidèles, il expose : 1° que Dieu est lumière, I, 5, et il en conclut que les chrétiens doivent être des enfants de lumière, ỹ. 6, 7, en confessant qu'ils sont pécheurs, ỹ. 8-10, en ne péchant plus et en gardant les commandements, II, 1-6, en pratiquant enfin le précepte de la charité fraternelle, ỹ. 7-11. Pour les amener à être des hommes de vertu, ỹ. 12-14, il leur signale deux vices, que les enfants de lumière ne doivent pas suivre l'amour du monde, ỹ. 15-17, le commerce avec les hérétiques, qui nient Jésus-Christ et le Père. ỹ. 18-23. En les fuyant, ils resteront fidèles aux enseignements de la foi et se prépareront au second avènement de Jésus, ỹ. 24-29. — 2° Les chrétiens sont les enfants de Dieu, III, 1, 2. Ils doivent en remplir trois conditions : 1. ils doivent être saints et ne pas commettre le péché, qui les rendrait fils du diable, ỹ. 3-8; 2. ils doivent pratiquer la charité fraternelle, que détestent les fils du démon, ỹ. 10-15, qu'a pratiquée le Christ, ỹ. 16-18, et dont les fruits sont la confiance en Dieu et l'exaucement des prières, ỹ. 19-22; 3. ils doivent croire au Fils de Dieu, ỹ. 23-24, malgré l'enseignement des faux docteurs, IV, 1-3, que les enfants de Dieu n'écoutent pas, ỹ. 4-6. — 3° Les chrétiens se reconnaissent à la pratique de la charité. Dieu leur en a donné l'exemple, en livrant son Fils pour eux, ỹ. 7-11. Elle pro-

cure l'union à Dieu, la foi et la confiance, ỷ. 12-21. La foi est le principe de la charité; elle fait aimer Dieu et le prochain et elle assure la victoire sur le monde et la vie éternelle, v, 1-12. — Épilogue. Saint Jean a écrit pour que la foi produise ces fruits dans l'âme de ses lecteurs; il leur recommande encore de s'abstenir du péché, de fuir le monde et d'éviter l'idolâtrie, v, 13-21.

VI. Commentaires. — 1° *Des Pères.* — Clément d'Alexandrie, *Adumbrat. in Epist. I Joa.*, t. IX, col. 733-738; Didyme, *In Epist. I Joa. enarrat.*, t. XXXIX, col. 1775-1808; S. Augustin, *In Epist. Joa. ad Parthos tract. X*, t. XXXV, col. 1977-2062; Cassiodore, *Complexiones in Epist. apostol., Epist. S. Joa. ad Parthos*, t. LXX, col. 1369-1374; Bède, *Exposit. in I Epist. S. Joa.*, t. XCIII, col. 85, 120; Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria, Epist. I B. Joa.*, t. CXIV, col. 693-704; Œcumenius, *Comment. in Epist. I Joa.*, t. CXIX, col. 617-684; Théophylacte, *Exposit. in Epist. I S. Joa.*, t. CXXVI, col. 9-66. — 2° *Du moyen âge.* — Martin de Léon a fait un commentaire plutôt homilétique qu'exégétique de la Ire Épître de saint Jean. Nicolas de Gorham, *Exposit. in septem Epist. canonicas*, attribuée à saint Thomas d'Aquin, *Opera*, Paris, 1876, t. XXXI, p. 421-463 (pour la première Épître). Hugues de Saint-Cher. Nicolas de Lyre et Denys le Chartreux ont commenté cette Épître dans leurs commentaires sur la Bible entière. — 3° *Des temps modernes.* — Sans parler des commentateurs qui ont expliqué toute la Bible ou seulement le Nouveau Testament, nous signalerons les ouvrages d'Estius, de Lorin, de Justiniani, de Sérarius, de Capiton, de M. de Palacios et de Fromond sur les sept Épîtres catholiques. Nous y joindrons ceux de Bisping, de Drach, de Dewilly et de Maunoury au XIXe siècle. Des commentaires protestants, on peut citer ceux d'Olshausen, de Meyer, de Lange et de Wette. Tous les Manuels exégétiques d'Allemagne et d'Angleterre contiennent un commentaire de la Ire Épître de saint Jean. E. Mangenot.

13. JEAN (SECONDE ÉPITRE DE SAINT). — I. Authenticité. — Bien qu'elle soit anonyme et que son auteur ne se fasse directement connaître que par le titre de πρεσβύτερος, cette seconde Épître a été justement, comme la première, attribuée à l'apôtre saint Jean.

1° *Arguments extrinsèques.* — Des allusions évidentes, faites par les Pères apostoliques, prouvent au moins son existence, sinon son attribution à saint Jean. Saint Polycarpe, *Philip.*, VII, 3, dans Funk, *Opera Patr. apostol.*, Tubingue, 1887, t. I, p. 274, cite II Joa., 7, plutôt que I Joa., IV, 2, 3. Saint Ignace, *Smyrn.*, IV, 1, *ibid.*, p. 236, donne, au sujet des hérétiques, les mêmes avis que II Joa., 10, 11. Saint Irénée, *Cont. hær.*, I, 16, n. 3, t. VII, col. 633, cite II Joa., 11, comme une parole de Jean, disciple du Seigneur. Il fait de même, III, 16, n. 8, col. 927, pour II Joa., 7, 8, tout en rapportant, par erreur de mémoire, cette parole à la Ire Épître de saint Jean. Le Canon de Muratori parle des Épîtres de saint Jean au pluriel, en citant un verset de la Ire. Voir t. II, col. 170. Ce pluriel est à tout le moins une attestation favorable à la IIe Épître, car plus loin l'auteur de ce canon mentionne explicitement deux Épîtres catholiques de saint Jean. Il semble dire toutefois qu'elles ont été écrites par les amis de Jean en son honneur comme la Sagesse de Salomon. Tertullien, *De pudic.*, 19, t. II, col. 1020, parlant de la Ire Épître de Jean, dit expressément qu'elle est la « première ». Sa façon de s'exprimer manifeste qu'il connaît au moins une « seconde » lettre du même écrivain. Dans un concile de Carthage, tenu sous saint Cyprien, un évêque nommé Aurélien, a cité II Joa., 10-11, comme parole de l'apôtre saint Jean, *Patr. lat.*, t. III, col. 1072. Clément d'Alexandrie témoigne de la même manière. Il cite la Ire Épître de saint Jean comme « la plus grande » des Épîtres de l'apôtre, *Strom.*, II, 15, t. VIII, col. 1004; il en connaît donc au moins une plus petite. Il a, d'ailleurs, « commenté » la IIe, t. IX, col. 737-740. Origène, *In lib. Jesu Nave, hom. VII*, 1, t. XII, col. 857, attribue à saint Jean plusieurs Épîtres. Dans un fragment de son commentaire sur l'Évangile de saint Jean, rapporté par Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 584, il sait qu'il existe des doutes sur l'authenticité de la IIe et de la IIIe Épîtres de saint Jean; mais s'il les mentionne, il ne les approuve pas entièrement. Saint Denys d'Alexandrie, l'adversaire résolu de l'origine johannique de l'Apocalypse, loin de douter de l'attribution de la IIe et de la IIIe Épîtres à saint Jean, se sert de la différence qu'il remarque entre elles et l'Apocalypse pour attaquer cette dernière. Eusèbe, *H. E.*, VII, 25, t. XX, col. 700. Saint Jérôme attribue trois Épîtres catholiques à saint Jean, *Epist.*, LIII, n. 8, t. XXII, col. 548, et la seconde nommément. *Epist.*, CXXIII, 12; CXLVI, 1, col. 1053-1054, 1193. Cependant, il sait que la IIe et la IIIe sont attribuées au prêtre Jean, dont on montre encore le sépulcre à Éphèse, *De vir. illust.*, 9, t. XXIII, col. 635, et dont parle Papias, *ibid.*, 18, col. 670. Il affirme même que cette attribution des deux dernières Épîtres, non à l'apôtre Jean, mais au prêtre Jean, est admise par la plupart des anciens. Mais cette affirmation est contraire aux faits, tels qu'ils résultent de notre précédent exposé. Origène qui, comme on l'a vu plus haut, a mentionné, sans les approuver, des doutes contraires à l'authenticité johannique de ces deux Épîtres, n'a pas parlé du prêtre Jean. L'opinion rapportée par saint Jérôme est celle d'Eusèbe de Césarée. Celui-ci range parmi les Écritures contestées la IIe et la IIIe Épître de saint Jean, qu'elles aient réellement été écrites par l'évangéliste ou par un autre écrivain du même nom. *H. E.*, III, 25, t. XX, col. 269. Cependant, il n'avait pas hésité à les attribuer à l'apôtre et à l'évangéliste. *Dem. ev.*, III, 5, t. XXII, col. 216. Sous l'influence de saint Jérôme peut-être, le canon biblique du pape saint Damase, reproduit plus tard par le pape saint Gélase, a maintenu la distinction des deux Jean, attribuant la Ire Épître à l'apôtre et les deux autres à un autre Jean, prêtre. Voir t. II, col. 178. Mais le concile d'Hippone, tenu en 393, saint Augustin, *De doct. christ.*, II, 8, t. XXXIV, col. 41, et la lettre du pape saint Innocent Ier à l'évêque de Toulouse ont rétabli l'attribution des trois Épîtres à l'apôtre Jean. De cet exposé, il résulte clairement que la tradition ecclésiastique est favorable à l'authenticité johannique de la IIe Épître, et on ne peut pas nier que les anciens en majorité n'aient reconnu cette Épître pour l'œuvre de l'apôtre saint Jean. Le contenu de ce petit écrit n'est pas opposé à cette attribution.

2° *Arguments intrinsèques.* — L'origine apostolique de la IIe Épître est confirmée par sa ressemblance de fond et de forme avec la Ire et avec le quatrième Évangile. Ce sont les mêmes idées et les mêmes expressions caractéristiques : « demeurer dans la vérité, dans la lumière, dans les ténèbres. » Les erreurs contre lesquelles l'auteur met ses lecteurs en garde sont les mêmes; le but est identique et on peut dire que la IIe Épître de saint Jean est un résumé de la Ire. L'auteur parle avec la même autorité, et s'il s'est désigné par l'expression ὁ πρεσβύτερος, « le vieillard, » ce n'est pas pour se distinguer de l'apôtre; c'est plutôt parce que ce terme était de nature à le faire reconnaître certainement de ses lecteurs. C'était son surnom propre et personnel qui le distinguait de tout autre personnage et qui lui convenait spécialement en raison de son grand âge.

II. Canonicité. — Eusèbe de Césarée, *H. E.*, III, 24, t. XX, col. 268, après avoir constaté que la Ire Épître de saint Jean était admise par tous sans conteste au nombre des Écritures canoniques, ajoute que les deux autres étaient controversées. Il les classe parmi les ἀντιλεγόμενα, qu'elles soient l'œuvre de l'Évangéliste ou d'un autre Jean. *Ibid.*, III, 25, col. 269. Ces doutes, qui existaient dans quelques églises, notamment en Syrie, puisque la Peschito ne comprenait pas primitivement les deux dernières Épîtres de saint Jean, étaient loin d'être

universels. Ils ne semblent pas avoir eu d'autre cause que l'absence de citation de cette Épître de la part des anciens Pères. A. Loisy, *Histoire du canon du N. T.*, Paris, 1891, p. 130. Le canon de Muratori, encore qu'il s'exprime d'une façon obscure sur leur origine apostolique, les range résolument au nombre des Écritures canoniques. Origène, Clément et Denys d'Alexandrie les reconnaissaient comme canoniques. Les doutes qu'Eusèbe a signalés à leur sujet, ont existé en Syrie et dans l'Église d'Antioche, témoin un discours placé parmi les œuvres de saint Chrysostome, t. LVI, col. 424. Voir t. II, col. 175. Partout ailleurs, elles sont acceptées comme Écriture et elles figurent dans toutes les listes canoniques. Si en se rapprochant des origines, on ne les trouve citées expressément par aucun écrivain ecclésiastique, il ne faut pas s'en étonner; leur brièveté ne donnait pas lieu à de nombreuses citations. Leur canonicité est donc certaine. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, t. I, I, Erlangen, 1888, p. 209-220.

III. Destinataire, but et contenu. — 1° *Destinataire.* — Saint Jean adresse sa IIe Épître à ἐκλεκτῇ κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς. On a regardé cette destinataire ou comme une personne privée du nom d'Électa ou de Kyria, ou plutôt comme une église particulière de l'Asie Mineure. Voir t. II, col. 1652-1653. — 2° *But.* — L'apôtre exhorte cette femme et ses enfants, ou mieux cette église et ses fidèles à se tenir fermement attachés à la foi de Jésus-Christ et à fuir les hérétiques et leur fausse doctrine, aussi bien qu'à observer les préceptes du Seigneur et en particulier celui de la charité fraternelle. — 3° *Contenu.* — 1. Dans le titre du début, l'apôtre dit à ses lecteurs qu'il les aime, parce qu'ils ont reçu la vérité et qu'ils y demeurent, ℣. 1-3. — 2. Après leur avoir exprimé la joie que lui cause leur persévérance, il leur rappelle le précepte de la charité, ℣. 4-6. — 3. Mais puisque des séducteurs nient l'incarnation du Verbe, il exhorte ses lecteurs à ne pas s'exposer à perdre la vie éternelle, en suivant leurs erreurs, et il leur ordonne de s'abstenir de tout commerce avec eux pour n'avoir pas part à leurs œuvres mauvaises, ℣. 7-11. — 4. Sa lettre est courte, parce qu'il les visitera bientôt; il les salue au nom de l'Église dans laquelle il réside, ℣. 12-13.

IV. Temps et lieu. — On ne sait rien de précis sur l'époque et le lieu de la composition de cette Épître. La tradition ne fournit aucun renseignement à ce sujet. Comme la IIe Épître de saint Jean résume la Ire, on estime généralement avec raison qu'elle lui est postérieure et qu'elle date des dernières années de la vie de saint Jean et de son séjour à Éphèse.

V. Commentateurs. — Ce sont à peu près les mêmes que ceux de la Ire. Mentionnons Clément d'Alexandrie, t. IX, col. 737-740; Didyme, t. XXXIX, col. 1809-1810; Cassiodore, t. LXX, col. 1373-1376; Bède, t. XCIII, col. 119-122; Walafrid Strabon, t. CXIV, col. 703-706; Œcumenius, t. CXIX, col. 683-696; Théophylacte, t. CXXVI, col. 67-80; Nicolas de Gorham, dans *Opera* de saint Thomas d'Aquin, Paris, 1876, t. XXXI, p. 464-467; Poggel, *Der zweite und der dritte Brief des Apostels Johannes*, Paderborn, 1896. E. Mangenot.

14. JEAN (TROISIÈME ÉPITRE DE SAINT). — I. Authenticité. — Les preuves de l'origine johannique de la IIIe Épitre sont à peu près les mêmes que celles de l'authenticité de la IIe. — 1° *Arguments extrinsèques.* — Il existe un accord d'idée et d'expression entre *Hom. clement.*, XVII, 19, t. II, col. 404, et III Joa., 8. Des critiques pensent que l'auteur du canon de Muratori, en parlant de l'Évangile de saint Jean, cite un passage de la Ire Épitre qu'il joint ainsi à l'Évangile, et ils en concluent que les Épîtres de l'apôtre, qu'il mentionne plus loin, sont la IIe et la IIIe. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, t. II, I, Erlangen et Leipzig, 1890, p. 93; A. Loisy, *Histoire du Canon du Nouveau Testament*, Paris, 1891, p. 99. Des témoignages de Tertullien et de Clément d'Alexandrie, qui appellent la Ire Épitre de saint Jean, l'un *la première*, l'autre *la plus grande*, on peut inférer que ces écrivains en connaissaient d'autres plus petites, celles que la tradition a nommées IIe et IIIe. Origène attribue à saint Jean plusieurs Épîtres et il n'ignore pas les doutes qui existent déjà de son temps sur l'authenticité de la IIe et de la IIIe. Saint Denys d'Alexandrie reconnaît l'origine johannique de la IIIe Épître. Eusèbe de Césarée et saint Jérôme relatent l'opinion suivant laquelle la IIe et la IIIe Épîtres seraient, non pas de l'évangéliste Jean, mais du prêtre Jean. Cette opinion a été exprimée dans le canon du pape saint Damase. Pour l'indication des témoignages patristiques, voir l'article précédent. A partir de la fin du IVe siècle, les doutes isolés relativement à l'origine johannique de la IIIe Épître disparaissent pour n'être plus repris que dans les temps modernes. — 2° *Arguments intrinsèques.* — La IIe et la IIIe Épîtres attribuées à saint Jean se ressemblent et sont incontestablement du même auteur. C'est le même πρεσβύτερος qui les a écrites. Ce « vieillard » n'est pas le prêtre Jean, dont l'existence n'est pas certaine, mais l'apôtre qui seul avait assez d'autorité pour blâmer et reprendre Diotréphe (t. II, col. 1438), l'un des chefs, peut-être l'évêque d'une église d'Asie Mineure. Pour se faire écouter, Jean n'avait pas besoin de revendiquer ses droits supérieurs d'apôtre; il lui suffisait de se désigner par le nom de πρεσβύτερος, sous lequel il était universellement connu à cause de son grand âge.

II. Canonicité. — La IIIe Épître de saint Jean a eu la même destinée que la IIe, à laquelle elle a toujours été étroitement unie, et elle a été rangée avec elle parmi les écrits contestés du Nouveau Testament. Les doutes sur la canonicité ont été restreints aux églises d'Antioche et de Syrie. Mais le canon de Muratori, Origène, Clément et Denys d'Alexandrie reconnaissaient à ces deux Épîtres l'autorité canonique. Les doutes ont disparu au IVe siècle, et depuis lors, la IIIe Épître de saint Jean a occupé une place incontestée dans le canon de la Sainte Écriture.

III. Destinataire, but et contenu. — 1° *Destinataire.* — Saint Jean a adressé sa IIIe Épître à un chrétien d'Asie Mineure, nommé Gaius ou Caius. Voir col. 44. — 2° *But.* — Il voulait le louer de son zèle à exercer l'hospitalité envers les frères, les chrétiens et spécialement les docteurs itinérants, qui prêchaient partout l'Évangile. Il blâme, par contre, Diotréphe, un des chefs, peut-être l'évêque de l'Église dont Gaius était membre, de ne pas bien remplir les lois de l'hospitalité envers la même catégorie d'étrangers. Voir t. II, col. 1438. — 3° *Contenu.* — Après la salutation du début, ℣. 1-2, l'apôtre exprime à Gaius la joie qu'il a ressentie en apprenant ses vertus et en particulier sa généreuse hospitalité, et il l'exhorte à continuer d'aider à l'avenir, autant qu'il le faudra, les missionnaires de l'Évangile, ℣. 3-8. Il blâme fortement Diotréphe de ce que lui, le chef de l'église, loin d'exercer personnellement l'hospitalité, chasse de son église ceux qui reçoivent les docteurs étrangers. Quand il reviendra bientôt, il mettra ordre à cette situation, ℣. 9-10. Il termine sa courte lettre par l'avertissement général d'accomplir toujours le bien; il recommande Démétrius, le porteur de la missive, voir t. II, col. 1365, et il salue son correspondant, ℣. 11-14.

IV. Temps et lieu. — Comme pour la IIe Épître, il n'y a rien de certain sur la date et le lieu de composition de cette IIIe lettre; mais il est très vraisemblable qu'elle a été rédigée à la fin de la vie de l'apôtre et à Éphèse.

V. Commentateurs. — Mentionnons Didyme, t. XXXIX, col. 1811-1812; Cassiodore, t. LXX, col. 1375-1376; Bède, t. XCIII, col. 121-124; Walafried Strabon, t. CXIV, col.

705-706; Œcuménius, t. CXIX, col. 697-704; Théophylacte, t. CXXVI, col. 79-84; Nicolas de Gorham, dans *Opera* de saint Thomas d'Aquin, Paris, 1876, t. XXXI, p. 467-470; les commentateurs de la Ire et de la IIe Épître; A. Harnack, *Ueber den dritten Johannesbrief*, dans les *Texte und Untersuchungen*, t. XV, 3e fasc., Leipzig, 1897. E. MANGENOT.

15. JEAN CHRYSOSTOME (SAINT), docteur de l'Église, patriarche de Constantinople, né à Antioche en 344 ou 347, mort près de Comane dans le Pont le 14 septembre 407. Il étudia la rhétorique sous le célèbre Libanius et embrassa la carrière du barreau à laquelle il renonça pour se livrer à la méditation des Saintes Écritures. En 369, saint Melèce, évêque d'Antioche, lui conféra le baptême et l'ordonna lecteur. Quelques années plus tard, apprenant qu'on voulait le faire évêque, il s'enfuit dans la solitude. Saint Flavien, successeur de Mélèce l'ordonna prêtre en 386 et lui confia le ministère de la prédication près des fidèles de son diocèse. C'est de cette époque que datent ces homélies qui valurent à saint Jean le surnom de *Bouche d'Or*. A la mort de Nectaire, patriarche de Constantinople, saint Jean Chrysostome fut choisi pour lui succéder malgré l'opposition de Théophile d'Alexandrie. Il fut sacré le 26 février 398 et, continuant de vivre comme un moine, il se consacra tout entier à l'instruction de son peuple et à la réforme des abus. Mais bientôt une coterie se forma contre le zélé pasteur et sous l'inspiration de Théophile irrité de ce que le patriarche de Constantinople avait accueilli quelques moines origénistes chassés du désert de Nitrie, une assemblée d'évêques se tint dans le faubourg du Chêne, près de Chalcédoine. Dans ce conciliabule, saint Jean Chrysostome, qui avait refusé d'y comparaître, fut déclaré coupable, déposé et renvoyé devant le tribunal de l'empereur sous une fausse accusation de lèse-majesté. Le faible Arcadius confirma le décret de déposition et rendit un décret d'exil contre le patriarche de Constantinople. Effrayés par l'émeute et par divers prodiges, l'empereur et l'impératrice Eudoxie s'empressèrent de rappeler le saint évêque qui reprit aussitôt possession de son siège. Mais l'orage ne tarda pas à éclater de nouveau. Dans les derniers mois de 403, une statue de l'impératrice Eudoxie avait été élevée devant la basilique de Sainte-Sophie et des jeux bruyants avaient été organisés selon la coutume pour l'inauguration de ce monument. Saint Jean Chrysostome se plaignit de ce que ces divertissements prolongés pendant plusieurs jours troublaient le service divin. Eudoxie en fut très irritée et provoqua la convocation d'un nouveau concile qui, trop soumis aux ordres de la cour impériale, condamna et déposa le patriarche de Constantinople que l'empereur exila en Bithynie, puis à Cucuse dans la Petite-Arménie et enfin à Pithyonthe sur la côte orientale du Pont-Euxin. Mais avant d'arriver à cette dernière ville le saint, épuisé par les fatigues et les mauvais traitements, mourait près de Comane dans les bâtiments d'une église dédiée au martyr saint Basilisque.

Saint Jean Chrysostome, considéré à bon droit comme le plus grand des exégètes chrétiens, a expliqué l'Écriture Sainte presque en entier. Il en fait ressortir le sens littéral, avec une clarté, une précision et une élévation que personne n'avait atteintes avant lui; son exégèse est une suite continue de savantes recherches et d'exhortations pratiques qui ont été imitées par la plupart des commentateurs grecs venus après lui. Voici les travaux exégétiques qui nous restent de ce saint docteur : *Homiliæ LXVII in Genesim*, t. LIII, col. 21-384; LIV, col. 385-580; voir t. LXIV, 499-502; *Expositio in Psalmos*, t. LV, col. 35-527; *Spuria in Psalmos*, t. LV, col. 528-784: les fragments qui nous restent de cette exposition sont considérés comme la meilleure explication patristique; *Interpretatio in Isaiam prophetam*, t. LVI, col. 11, 94: une édition différente et plus complète en a été publiée: *In Isaiam prophetam Interpretatio S. Joannis Chrysostomi nunc primum ex armenio in latinum sermonem a Patribus Mekhitaristis translata*, in-8°, Venise, 1887; *Interpretatio in Danielem prophetam*, t. LVI, col. 193-246; *Homiliæ in Matthæum*, t. LVII, col. 21-472; t. LVIII, col. 472-918; *Homiliæ in Joannem*, t. LIX, col. 29-482; *Homiliæ in Acta Apostolorum*, t. LX, col. 13-384; *Homiliæ in Epistolam ad Romanos*, t. LX, col. 391-682; t. LXIV, 1038; *in Epistolam I ad Corinthios*, t. LXI, col. 9-380; *in Epistolam II ad Corinthios*, t. LXI, col. 382-609; *Commentarius in Epistolam ad Galatas*, t. LXI, col. 610-682; *Homiliæ in Epistolam ad Ephesios*, t. LXII, col. 11-176; *in Epistolam ad Philippenses*, t. LXII, col. 177-298; *in Epistolam ad Colossenses*, t. LXII, col. 299-391; *in Epistolam I ad Thessalonicenses*, t. LXII, col. 392-467; *in Epistolam II ad Thessalonicenses*, t. LXII, col. 462-500; *in Epistolam I ad Timotheum*, t. LXII, col. 501-599; *in Epistolam II ad Timotheum*, t. LXII, col. 600-612; *in Epistolam ad Titum*, t. LXII, col. 663-700; *in Epistolam ad Philemonem*, t. LXII, col. 701-720; *in Epistolam ad Hebræos*, t. LXIII, col. 9-236. Un grand nombre d'homélies de saint Jean Chrysostome se rapportent à divers faits ou passages de l'Ancien et du Nouveau Testament et en particulier au t. LI, col. 17-388, se trouvent *Homiliæ XXV in quædam loca Novi Testamenti*. De nombreux fragments d'ouvrages perdus ou attribués à ce saint docteur ont été publiés dans le t. LXIV: *Fragmentum in libros Regum*, col. 502, d'après Mai, *Biblioth. nova Patrum*, t. II, 493; *Fragmenta in librum Job*, col. 503-656, d'après la *Catena* de Nicétas d'Héraclée publiée par Patr. Junius, Londres, 1637, et d'après Bandini, *Græcæ Ecclesiæ vetera monumenta*, t. II, p. 182; *In Salomonis Proverbia commentariorum reliquiæ*, col. 659-739, d'après Mai, *Biblioth. nova Patrum*, t. IV, p. 153; *In Jeremiam prophetam*, col. 740-1037, d'après une *Catena* publiée par Mich. Ghisleri dans son commentaire sur Jérémie, 3 in-f°, Lyon, 1613; *Fragmenta in Epistolas catholicas*, col. 1039-1062, d'après J. A. Cramer, *Catenæ græcorum patrum in Novum Testamentum*, t. VIII, 1844. Signalons enfin deux homélies *De prophetiarum obscuritate*, t. LVI, col. 163-192, et une *Synopsis Veteris et Novi Testamenti*, t. LVI, col. 313-316.

Les œuvres de saint Jean Chrysostome ont été souvent imprimées. Les éditions les plus connues sont celles du jésuite Fronton du Duc, texte grec et latin, 12 in-f°, Paris, 1609-1633; celle de l'anglican H. Savile, texte grec seul, 8 in-f°, Eton, 1610-1613; et celle du bénédictin Bernard de Montfaucon, 13 in-f°, Paris, 1718-1738; 13 in-f°, Venise, 1718-1738, réimprimée avec quelques améliorations 13 in-8°, Paris, 1834-1840. L'édition de B. de Montfaucon a été reproduite par Migne dans les t. XLII-LXIV de la Patrologie grecque. Toutefois le texte grec des homélies sur saint Matthieu a été emprunté à l'édition qu'en a donnée Fr. Field, 3 in-8°, Cambridge, 1839. — Voir Stilting, *Acta sanctorum*, septembris t. IV, 1753, p. 401; A. Neander, *Der heil. Joh. Chrysostomus und die Kirche in dessen Zeitalter*, 2 in-8°, Berlin, 1848-1858; E. Martin, *S. Jean Chrysostome, ses œuvres et son siècle*, 3 in-8°, Montpellier, 1860; Th. Förster, *Chrysostomus in seinem Verhältniss zur antiochenischem Schule*, in-8°, Gotha, 1869; A. Thierry, *S. Jean Chrysostome et l'impératrice Eudoxie*, in-12, Paris, 1874; A. Puech, *Un réformateur de la société chrétienne au IVe siècle. S. Jean Chrysostome et les mœurs de son temps*, in-8°, Paris, 1891; Fabricius, *Biblioth. græca*, édit. Harles, t. VIII, p. 454; R. Ceillier, *Hist. des auteurs ecclésiatiques*, 2e édit., t. VII, col. 1; Bardenhewer, *Patrologie*, 1894, p. 306. B. HEURTEBIZE.

16. JEAN DAMASCÈNE (SAINT), appelé par les Arabes *Mansur*, du nom de sa famille, naquit à Damas vers

la fin du VIIe ou au commencement du VIIIe siècle. Son père, Sergius, qui occupait, sous le khalife Abdelmalek, d'importantes fonctions administratives, confia l'éducation de ses fils Jean et Cosmas à un moine italien nommé Cosmas. A la mort de son père, Jean Damascène lui succéda dans sa charge de πρωτοσύμβουλος; mais il fut disgrâcié, sous la pression de l'empereur Léon l'Isaunien, après la publication, vers 738, de ses écrits pour la défense des saintes images. Il se retira alors dans la laure de Saint-Sabas, près de Jérusalem, et s'y occupa de la composition d'un grand nombre d'écrits dogmatiques. On ignore la date exacte de sa mort, qui se place entre les années 754 et 787. — On ne connaît de saint Jean Damascène qu'un seul écrit relevant directement des études bibliques, c'est l'extrait fait par lui du commentaire de saint Jean Chrysostome sur les épîtres de saint Paul, publié pour la première fois par Lequien, au tome II de son édition des œuvres de saint Jean Damascène, et reproduit par Migne, t. XCV, col. 439, 1034. Ce travail a consisté tantôt à recopier intégralement des passages entiers de saint Jean Chrysostome, tantôt à en fournir l'équivalent; et dans ce dernier cas, à certains endroits, par exemple *Rom.*, v, 12, le commentaire de saint Jean Damascène vaut mieux que celui de son modèle. De plus, ce n'est pas seulement à saint Jean Chrysostome que Damascène a emprunté, on a relevé dans son œuvre bon nombre de citations de Théodoret de Cyr et de saint Cyrille d'Alexandrie, surtout dans les Épîtres aux Éphésiens, aux Colossiens et aux Thessaloniciens. Lequien a fait observer que le manuscrit des Épîtres pauliniennes dont s'est servi saint Jean Damascène est différent de celui qu'emploie saint Jean Chrysostome, et que ce texte ne manque pas de valeur. On a constaté aussi que Théophylacte de Bulgarie a fait usage de l'écrit de saint Jean Damascène. Allatius a signalé (voir *Patr. Gr.*, t. XCIV, col. 183, n. LXXXI), d'après un catalogue manuscrit de la bibliothèque Laurentienne à Florence, un ouvrage de saint Jean Damascène, intitulé : Σύνοψις εἰς τὴν παλαιάν γραφὴν διασαφισθεῖσα φιλοσοφικῶς. Ce traité, dont Allatius recommandait la publication, est resté inédit.

J. VAN DEN GHEYN.

17. JEAN DE BACONTHORP, BACON ou BACHO, carme anglais, mort à Londres, en 1346. Il tire son nom de Baconsthorpe, petit village du comté de Norfolk. Le célèbre Roger Bacon était son grand oncle. Il entra de bonne heure chez les Carmes, étudia à Oxford et à Paris, et devint provincial de son ordre en Angleterre. Il se rendit maître de toute la science connue de son temps et devint le docteur de son ordre comme saint Thomas celui des dominicains. Il publia sur toute espèce de sujets un si grand nombre d'écrits qu'il n'aurait pu les porter sur son corps de nain sans en être écrasé. On remarquait parmi ses œuvres des commentaires sur l'Ancien et le Nouveau Testament, mais aucune édition complète de ses œuvres n'a jamais été publiée et la plupart de ses manuscrits sont même aujourd'hui perdus. — Voir Renan, *Averroès et l'averroïsme*, in-8°, Paris, 1860, p. 318; L. Stephen, *Dictionary of national Biography*, t. II, 1885, p. 379. Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. III, 1822, p. 409-413, donnent la liste complète de ses ouvrages imprimés et non imprimés.

18. JEAN DE GORCOM (Joannes Gorcomius), théologien belge catholique, mort à Bois-le-Duc le 29 octobre 1623 ou 1628. Né de parents protestants, il se convertit et se retira à Bois-le-Duc où il fut ordonné prêtre. Parmi ses écrits : *Gheestelycke Verclaringe ofte Uytleggingе op Cantica canticorum*, in-12, Bois-le-Duc, 1616; *Epitome commentariorum Guillelmi Estii S. Theologiæ doctoris, et Cornelii a Lapide in omnes D. Pauli Epistolas*, in-12, Anvers, 1619: une édition de ce dernier ouvrage fut publiée sous le titre : *Medulla Paulina seu compendium commentariorum Guill. Estii, Cornelii a Lapide, et Joannis Marianæ in Epistolas Pauli et canonicas*, in-8°, Lyon, 1623. — Voir Valère André, *Biblioth. belgica*, p. 508; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. I, p. 65.

B. HEURTEBIZE.

19. JEAN LE PETIT DE SALISBURY, philosophe, évêque de Chartres, né à Salisbury en Angleterre, vers 1110, mort à Chartres le 25 octobre 1180. Il étudia à Paris où il suivit les cours d'Abeilard. Vers 1140, lui-même ouvrit une école dans cette ville qu'il quitta bientôt pour aller habiter l'abbaye de Moutier-la-Celle, au diocèse de Troyes. Étant retourné en Angleterre, il devint, sur la recommandation de saint Bernard, secrétaire de Théobald, archevêque de Cantorbéry. Il s'attacha plus tard à saint Thomas Becket, et avec son maître se réfugia en France. Avec celui-ci, il retourna en Angleterre; mais, après le meurtre de l'archevêque de Cantorbéry, il passa de nouveau sur le continent. Il fut nommé évêque de Chartres en 1176, et en cette qualité assista au concile de Latran. Parmi ses écrits on place, sans preuves suffisantes, une explication des Épîtres de saint Paul : *Commentarius in D. Pauli Epistolas*, in-4°, Amsterdam, 1646. — Voir *Patr. Lat.*, t. CXCIX, col. 1; *Hist. littéraire de la France*, t. XIV, p. 89; *Gallia christiana*, t. VIII, col. 1146; Dom Ceillier, *Hist. générale des auteurs ecclésiastiques* (2e édit.), t. XIV, p. 675.

B. HEURTEBIZE.

JEANNE (Ἰωάννα; Vulgate : *Joanna;* féminin de Ἰωάννης, Jean), femme de Chusa, intendant ou économe (ἐπίτροπος, *procurator*) d'Hérode Antipas. Luc., VIII, 3. Elle avait accompagné Notre-Seigneur de Galilée à Jérusalem et elle fut une des saintes femmes qui se rendirent au Saint-Sépulcre pour embaumer le corps du divin Maître et apprirent là sa résurrection. Luc., XXIV, 10. La qualité de cette femme explique comment Hérode Antipas était renseigné sur Jean-Baptiste et le Sauveur, ayant, de plus, à sa cour, Manahen, son frère nourricier, qui était également un disciple de Jésus. Voir HÉRODE ANTIPAS, col. 647.

JÉBAAR. I Par., III, 5. Voir JÉBAHAR.

JÉBAHAR (hébreu : *Ybḥâr*, « [Dieu] choisit; » Septante : Ἐβεάρ, II Reg., V, 15; Ἐβαάρ, I Par., III, 6; Βαάρ, I Par., XIV, 5), fils de David, qui lui naquit à Jérusalem. Dans les trois passages où il est nommé, il est toujours placé entre Salomon et Élisua (Élisama). Dans I Par., III, 6, la Vulgate écrit son nom Jébaar. On ne sait rien de son histoire.

JÉBANIAS (hébreu : *Ybnîyâh*, « que Jéhovah bâtisse! » Septante : Ἰεβναΐ; *Alexandrinus :* Ἰεβαναΐ). Benjamite, père de Raguël, grand-père de Saphatia. I Par., IX, 8.

JÉBLAAM (hébreu : *Iblᶜâm;* Septante : omis Jos., XVII, 11; *Vaticanus :* Βαλὰκ; *Alexandrinus :* Βαλαάμ, Jud., I, 27; *Vat. :* Ἐκβλαάμ; *Alex. :* Ἰεβλαάμ, IV Reg., IX, 27), ville de la tribu d'Issachar. — 1° Elle fut donnée aux enfants de Manassé, qui n'arrivèrent pas immédiatement à en déposséder les Chananéens. Jos., XVII, 11; Jud., I, 27. C'est près de là que fut mortellement blessé Ochozias, roi de Juda, fuyant de Jezraël devant Jéhu. IV Reg., IX, 27. Elle est appelée Baalam (hébreu : *Bilᶜâm*), I Par., VI, 70 (hébreu, 55), où elle est désignée comme cité lévitique. Voir BAALAM, t. I, col. 1323. Elle est aussi mentionnée au livre de Judith, IV, 4; VII, 3; VIII, 3, sous le nom de *Belma*, en grec : Βελαμών, Βαλαμών, Βελμέν, etc. Voir BELMA, t. I, col. 1570. Citée avec Béthulie, Dothaïn (*Tell Dothân*) et Chelmon (*El-Yamôn*), elle doit être cherchée près de ces localités. Nous savons d'ailleurs que le roi Ochozias, avant d'être mortellement frappé près de Jéblaam, avait passé par *Bêṭ-haggân*

(Vulgate : *domus horti,* « la maison du jardin »), c'est-à-dire Engannim, aujourd'hui *Djénin.* IV Reg., IX, 27. Voir ENGANNIM 2, t. II, col. 1802, et la carte d'ISSACHAR, col. 1008. Or, à deux kilomètres au sud de cette dernière ville, à une lieue au nord-est de *Tell Dothân,* sur la limite de la plaine ou Sahel *'Arrabéh,* on rencontre des ruines, *Khirbet Bel'améh,* qui, par le nom aussi bien que par la situation, répondent exactement à l'antique Jéblaam. L'arabe بلعمة, *Bel'améh,* reproduit, en effet, avec la terminaison féminine en plus, toutes les consonnes de l'hébreu בִּלְעָם, *Bilâm,* I Par., VI, 55, et avec le י, *yod* initial, en moins, יִבְלְעָם, *Ible'âm,* Jos., XVII, 11; Jud., I, 27; IV Reg., IX, 27. Pour la vocalisation, cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XVI, 1893, p. 40. On trouve le même nom sur les monuments égyptiens, parfaitement transcrit sous la forme [hiéroglyphes], *I-b-ra-'a-mu* ou *Yablu'amu.* Cf. A. Mariette, *Les listes géographiques des pylônes de Karnak,* Leipzig, 1875, p. 26; G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la liste de Thoutmos III, qu'on peut rapporter à la Galilée,* extrait des *Transactions of the Victoria Institute, or Philosophical society of Great Britain,* 1886, p. 9; W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* Leipzig, 1898, p. 195.

2° *Khirbet Bel'améh* occupe un petit plateau dominant une colline dont les pentes hérissées de broussailles sont appuyées par plusieurs murs de soutènement. On y remarque principalement les restes d'une tour dont les murailles sont très épaisses; elle ne paraît pas remonter au delà de l'époque des croisades, mais elle a pu remplacer une autre construction analogue, plus ancienne, dont les matériaux auront servi à la bâtir elle-même. Indépendamment de ces vestiges encore assez considérables, tout le plateau est parsemé d'amas de pierres de différentes dimensions et d'innombrables débris de poteries. Environné de trois côtés par des ravins assez profonds, il a pu autrefois servir d'assiette à une petite place forte, aujourd'hui complètement renversée. Au pied de la colline se trouve un puits appelé *Bir Bel'améh,* peu profond, de forme circulaire et bâti avec des blocs assez réguliers. Un peu plus loin, un autre puits, appelé *Bir es-Sendjem,* se trouve à l'entrée d'un souterrain, évidemment antique, qui a trois mètres cinquante centimètres de large. Le vestibule est maçonné et surmonté d'une voûte en plein cintre; puis commence le souterrain proprement dit, creusé dans le roc; il s'enfonce dans les flancs de la colline. Comme il est maintenant à moitié rempli par une grande quantité de débris accumulés, on peut à peine, en se baissant, y cheminer pendant une trentaine de pas. A en croire les guides de la contrée, il s'étendait fort loin encore, en s'élevant progressivement jusqu'au milieu de la ville qui couronnait autrefois le sommet de la colline. Il permettait ainsi à ses défenseurs, en cas d'attaque, de descendre jusqu'au puits, dont l'abord, du côté de la vallée, pouvait être alors dérobé à la vue de l'ennemi au moyen d'un mur. Cette tradition n'a rien que de très vraisemblable. Cf. V. Guérin, *Samarie,* t. I, p. 339, 340. — On a proposé pour Jéblaam d'autres identifications : *Djélaméh,* entre *Zer'in* et *Djénin; Yebla,* au nord-ouest de *Beïsân.* Cf. Wilson, dans Smith, *Dictionary of the Bible,* 2e édit., Londres, 1893, t. I, part. II, p. 1417; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 91. Toutes les deux s'écartent des conditions que réunit *Khirbet Bel'améh.*

A. LEGENDRE.

JEBNAËL (hébreu : *Yabne'êl,* « Dieu bâtit; » *Vaticanus :* Ἰεφθαμαί; *Alexandrinus :* Ἰαβνήλ), ville frontière de la tribu de Nephthali, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jos., XIX, 33. La place qu'elle occupe entre Adami-Néceb et le Jourdain semble fixer sa position vers le sud-ouest du lac de Tibériade. Voir la carte de la GALILÉE, col. 88. Faut-il l'assimiler à la Ἰαμνεία, Ἰαμνίθ, que Josèphe, *Vita,* 37; *Bell. jud.,* II, XX, 6, met au nombre des villages de la haute Galilée qu'il fortifia? Le rapprochement des noms, loin de s'y opposer, le ferait plutôt croire, puisque nous voyons *Yabne'êl* de la tribu de Juda, Jos., XV, 11, devenir Ἰαμνεία, *Jamnia,* à l'époque des Machabées. I Mach., X, 69; XV, 40. Voir JAMNIA, col. 1115. Mais la situation de Ἰαμνίθ dans la Galilée supérieure est un obstacle réel, si l'on doit chercher Jebnaël au sud-ouest du lac de Génésareth. Pour la distinction entre les deux parties de la Galilée, voir GALILÉE 1, col. 87. Le Talmud traduit *Yabne'êl* de Nephthali par כפר ימא, *Kefar Yama',* ou כפר ימה, *Kefar Yamah,* « le village sur la mer. » Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 225; R. J. Schwarz, *Das heilige Land,* Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 144. Il est difficile, dans ce cas, de ne pas reconnaître la cité dont nous parlons dans يمّا, *Yemma,* entre le Thabor et la pointe sud du lac de Tibériade. C'est un village ruiné, en pierres basaltiques, situé sur un monticule, près d'une fertile vallée où coulent plusieurs sources, qui portent le nom de *'Ayûn Yemma* et forment un petit marais. Cf. V. Guérin, *Galilée,* t. I, p. 268; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. I, p. 365; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 94.

A. LEGENDRE.

JEBNÉEL (hébreu : *Yabne'êl;* Septante : Λεβνά), ville frontière de la tribu de Juda. Jos., XV, 11. Elle est appelée ailleurs *Jabnia,* II Par., XXVI, 6, et *Jamnia,* I Mach., IV, 15; V, 58, etc. Voir JAMNIA.

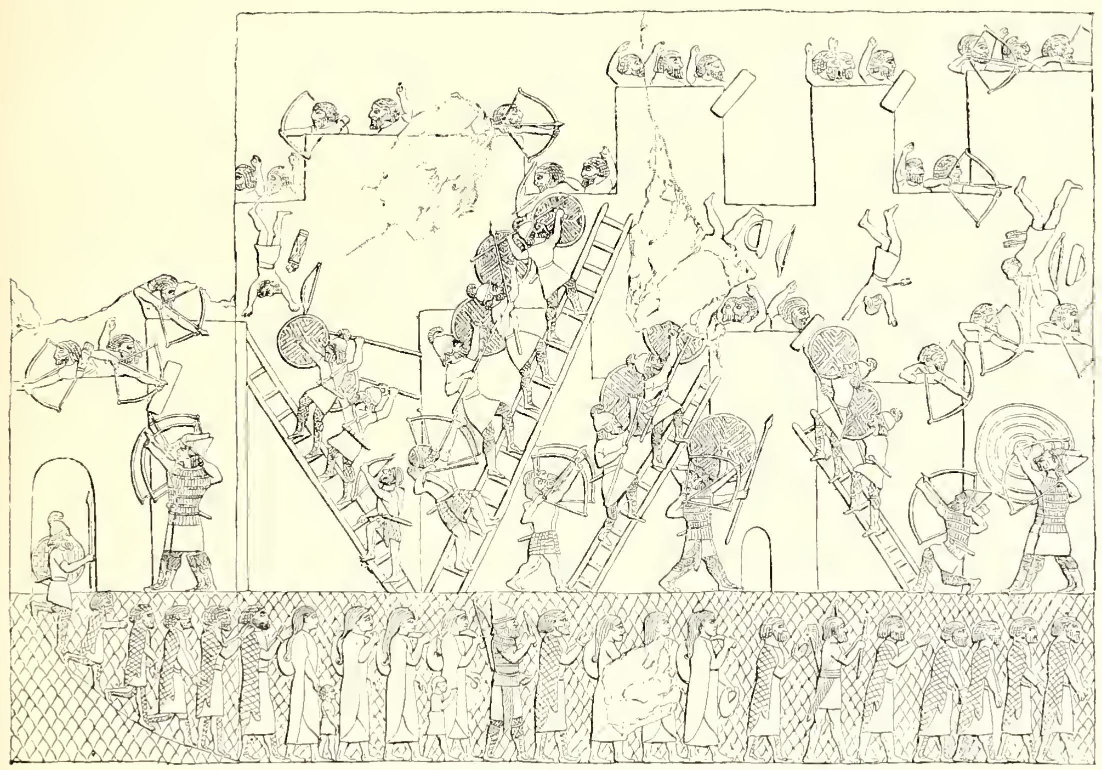
A. LEGENDRE.

JEBSEM (hébreu : *Ybśâm;* Septante : Ἰεμασάν; *Alexandrinus :* Ἰεβασάν), cinquième fils de Thola, l'un des chefs de la tribu d'Issachar. Les descendants de Thola se distinguèrent par leur bravoure, au nombre de 22 600 dans l'armée de David. I Par., VII, 2.

JÉBUS (hébreu : *Yebûs,* Jud., XIX, 10, 11; I Par., XI, 4, 5; *ha-Yebûsî,* Jos., XVIII, 28; Septante : Ἰεβούς), un des noms de Jérusalem. Il se trouve sous une double forme dans le texte hébreu : *Yebûs,* Jud., XIX, 10, 11; I Par., XI, 4, 5; *hay-Yebûsî,* Jos., XV, 8; XVIII, 16, 28. Cette dernière, avec l'article, est le nom ethnique et signifie littéralement « le Jébuséen ». C'est ainsi que la Vulgate l'a traduit, Jos., XV, 8; XVIII, 16, et pourtant l'addition : *hæc est Jerusalem,* « celle-ci est Jérusalem, » Jos., XV, 8, montre qu'il s'agit là, aussi bien que Jos., XVIII, 28, de la ville et non pas du peuple. Les Septante ont mieux compris le sens du mot en mettant partout Ἰεβούς; le *Vaticanus* porte seulement Ἰεβουσαί. Jos., XVIII, 16. Cette antique dénomination de la ville sainte ne se rencontre donc en somme que dans quelques passages des Livres Saints : trois fois dans Josué, à propos des limites de Juda, XV, 8, des limites et des possessions de Benjamin, XVIII, 16, 28; voir BENJAMIN, t. I, col. 1590; deux fois (trois d'après la Vulgate) dans le livre des Juges, à propos du malheureux lévite d'Éphraïm s'en allant avec sa femme de Bethléhem à Gabaa, Jud., XIX, 10, 11 (Vulgate, 14); deux fois au premier livre des Paralipomènes, XI, 4, 5, au sujet de la prise de la ville par David. On a souvent conclu de ces textes que Jébus était le plus ancien nom de Jérusalem. Ce n'est pas sûr, car les tablettes de *Tell el-Amarna* appellent régulièrement la ville *U-ru-sa-lim.* Cf. H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell el-Amarna,* Berlin, 1896, p. 308, 310, 312, etc., lettres 180, 181, 183. Voir JÉRUSALEM.

A. LEGENDRE.

JÉBUSÉENS (hébreu : *hay-Yebûsî,* avec l'article, partout excepté II Reg., v, 8; I Par., xi, 6; Zach., ix, 7, où l'on trouve simplement *Yebûsî ;* Septante : ὁ Ἰεβουσαῖος, le plus souvent au singulier, quelquefois au pluriel ; Ἰεβουσί, Jud., xix, 11 ; Esd., ix, 1), nom d'une peuplade de la Palestine issue de Chanaan. Gen., x, 16; I Par., i, 14. Mentionnée entre les Héthéens et les Amorrhéens, elle habitait comme eux la partie montagneuse du pays. Num., xiii, 30; Jos., xi, 3. Dans la liste des peuples qui occupaient la Terre promise avant l'arrivée des Hébreux, liste qui revient assez souvent et d'une manière presque identique dans la Bible, elle tient la dernière place (excepté Judith, v, 20), sans doute parce qu'elle était la moins nombreuse. Cf. Gen., xv, 21; Exod., iii, 8, 17; xiii, 5; xxiii, 23; xxxiii, 2; xxxiv, 11; Deut., vii, 1; xx, 17; Jos., iii, 10; ix, 1; xii, 8; xxiv, 11; Jud., iii, 5; III Reg., ix, 20; II Par., viii, 7; Esd., ix, 1; Neh., ix, 8. Elle avait pour capitale Jébus ou Jérusalem, Jud., xix, 11, dont le roi, Adonisédech, fut vaincu devant Gabaon, poursuivi et mis à mort par Josué. Jos., x, 1, 5, 23, 26; xii, 10. Cependant les Israélites ne purent chasser les habitants de cette ville, Jos., xv, 63; Jud., i, 21, et les Jébuséens restèrent maîtres de la citadelle jusqu'au jour où David s'en empara. II Reg., v, 6, 8; I Par., xi, 4, 6. Par cette conquête, les vaincus ne furent pas complètement dépossédés, puisque nous voyons le vainqueur lui-même acheter d'Areuna ou Ornan le Jébuséen l'aire où il élèvera un autel et où plus tard le temple sera bâti. II Reg., xxiv, 16, 18; I Par., xxi, 15, 18, 28; II Par., iii, 1. Cependant, en perdant leur nationalité, il est probable qu'ils s'incorporèrent peu à peu aux Hébreux, comme le laisse supposer une comparaison de Zacharie, ix, 7. — La Bible ne nous donne aucun renseignement qui nous permette d'apprécier le caractère des Jébuséens. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'ils surent admirablement choisir leur capitale, la place la mieux pourvue de défenses naturelles au sein de la contrée. Voir Jérusalem. S'ils la perdirent, ce fut par un excès de confiance en sa force, et plutôt par une sorte de bravade de leur part que par manque de courage. II Reg., v, 6, 8. Leur caractère guerrier paraît, en effet, dans l'ardeur avec laquelle, sous la conduite de leur roi, ils se soulèvent contre Gabaon, dans la ligue qu'ils forment pour châtier la cité transfuge. Jos., x 1-5. Leurs mœurs et leur religion durent être celles des Chananéens. Il en est de même de leur langue. — Le seul Jébuséen désigné nominativement dans l'Écriture est Ornan. Voir Ornan. A. Legendre.



214 — Prise d'une ville par les Assyriens et prisonniers emmenés captifs. Koyoundjik. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. ii, pl. 31.

JECÉMIA (hébreu : *Yeqamyâh;* Septante : Ἰεκεμία ; *Alexandrinus :* Ἰεχενία), de la tribu de Juda, fils du roi de Jérusalem, Jéchonias. I Par., iii, 18. — Un autre descendant de Juda par Sésan, qui porte le même nom en hébreu, est appelé dans la Vulgate Icamia. I Par., ii, 41. Voir col. 803.

JÉCHÉLIA (hébreu : *Yekolyâhû ;* Septante : Ἰεχελία), femme d'Amasias, roi de Juda, et mère du roi Ozias, son successeur. Elle était de Jérusalem. IV Reg., xv, 2; II Par., xxvi, 3. Dans ce dernier passage, le nom de la reine est écrit en hébreu : *Yekolyâh.*

JÉCHONIAS (hébreu : *Yekônyâh,* I Par., iii, 16, 17; Esth., ii, 6; Jer., xxvii, 20; xxviii, 4, *Yehôyâkîn,* II (IV) Reg., xxiv, 6, 8, 12, 15; II Par., xxxvi, 9; Jer., lii, 31 ; *Yôyâkîn,* Ezech., i, 2; une fois, Jer., xxiv, 1, *Yekonyâhû ;* une autre fois, au *chetib,* Jer., xxvii, 30, *Yehônyâh ; Konyâhû,* Jer., xxii, 24, 28; xxxvii, 1; Septante; Ἰεχονίας, Ἰωακίμ, etc.), l'avant-dernier des rois de

Juda (598 avant J.-C.). Il est appelé Jéchonias dans I Paralipomènes, III, 16, 17; dans Esther, II, 6; XI, 4; dans Jérémie, XXIV, 1, etc.; dans Baruch, I, 3, 9, et dans Matth., I, 11, 12. Dans IV Rois, XXIV, 6, etc., il est toujours appelé Joachin, ainsi que dans II Par., XXXVI, 8, 9; Jer., LII, 31, etc. — Jéchonias était le petit-fils du roi Josias et le fils d'Éliacim qui régna sous le nom de Joakim. Voir JOSIAS et JOAKIM. Sa mère s'appelait Nohesta et était de Jérusalem. IV Reg., XXIV, 8. Elle dut jouer un certain rôle politique, à cause de la jeunesse de son fils. Cf. Jer., XIII, 8; XXII, 26; XXXIX, 2. Il avait dix-huit ans, d'après IV Reg., XXIV, 8, huit ans seulement, d'après II Par., XXXVI, 9, quand il monta sur le trône. Cette dernière leçon, qui se lit aussi dans les Septante, IV Reg., XXIV, 8, est jugée la plus probable par les critiques. — Le règne de Jéchonias ne dura que trois mois. Son père Joakim était devenu roi par la faveur du pharaon Néchao, et lui avait payé tribut; mais la puissance de l'Égypte n'avait pas tardé à être brisée par Nabuchodonosor, et Juda avait dû se reconnaître vassal du roi de Babylone, après avoir senti tout le poids des forces chaldéennes. Quand Jéchonias monta sur le trône, il ne pouvait pas compter sur l'appui de l'Égypte, et il n'était pas en état de résister aux Chaldéens. Jer., XXII, 24. Ce n'était qu'un enfant et « un vase de terre fragile », Jer., XXII, 28; il paraît cependant s'être révolté contre Nabuchodonosor, puisque ce prince alla assiéger Jérusalem, la 8e année de son règne, c'est-à-dire en 598. La ville ne tarda pas à succomber, et le roi de Juda fut emmené captif à Babylone avec sa mère, ses serviteurs et ses officiers (fig. 214). Tous les trésors du Temple et du palais royal durent être livrés au vainqueur. IV Reg., XXIV, 10-16. Cf. Ezech., XIX, 5-9. Le malheureux Jéchonias resta enfermé en prison pendant trente-six ans, IV Reg., XXV, 9, expiant ainsi le mal qu'il avait fait à l'exemple de son père. IV Reg., XXIV, 9. Quatre ans après sa chute (594), un faux prophète nommé Hananias, fils d'Azur (voir HANANIAS 10, col. 415), avait annoncé que, dans deux ans, le roi de Juda serait rétabli sur son trône et les captifs, de retour dans leur patrie. Il comptait sans doute sur l'intervention d'Apriès, roi d'Égypte. Jérémie le démasqua. Jer., XXVIII, 1-17. C'est sans doute vers la même époque que les Juifs déportés en Chaldée avaient tenté de se révolter contre Nabuchodonosor. Nous apprenons par la lettre que leur écrivit Jérémie qu'il y avait parmi eux de faux prophètes, entre autres Achab, fils de Colias, et Sédécias, fils de Maasias, qui leur annonçaient que la captivité touchait à sa fin, quoiqu'elle dût durer soixante-dix ans. Jer., XXIX, 8-23. Nabuchodonosor fit périr par le feu Achab et Sédécias, sans doute parce qu'ils avaient été les fauteurs d'une sédition contre lui. Jer., XXIX, 22. On peut supposer que ces tentatives d'affranchissement de la part des Juifs furent la cause pour laquelle le roi de Babylone tint si durement en prison Jéchonias pendant si longtemps. — Daniel et Ezéchiel étaient captifs en Chaldée en même temps que Jéchonias. Le premier ne parle jamais de lui dans son livre; le second date ses prophéties par les années de la captivité du roi de Juda, depuis la cinquième, Ezech., I, 2, jusqu'à la vingt-septième. Ezech., XXIX, 17. — La cinquième année de la captivité, Baruch lut sa prophétie à Jéchonias et aux autres captifs de Babylone qui envoyèrent des offrandes à Jérusalem, afin que les prêtres du vrai Dieu y priassent pour Nabuchodonosor et pour eux. Bar., I, 2-13. — Le malheureux roi de Juda ne sortit de prison qu'après la mort de son vainqueur. Le nouveau roi de Babylone, Évilmérodach, le traita avec faveur. IV Reg., XXV, 27; Jer., LII, 31. — Une ancienne tradition fait de Jéchonias (Joakim) le mari de Susanne (Voir JOAKIM). Comme le remarque Jules l'Africain, *Epist. ad Origen.*, 2, t. XI, col. 45, ce Joakim avait un palais et un jardin qui ne pouvaient guère convenir qu'à un roi. Cependant cette identification n'est pas prouvée. Jéchonias eut plusieurs enfants. I Par., III, 17; cf., Baruch, I, 4; Matth., I, 12. — Jérémie, XXII, 30, dit : « Écrivez que cet homme est sans enfants, » mais il explique lui-même que cela signifie qu'aucun homme de sa race « ne prospérera » et il parle dans ce verset et ℣. 28 de « sa postérité ». — Nous ne savons rien des dernières années, et de la mort de Jéchonias. — Son nom reparaît dans Esther, II, 6, où nous apprenons que Cis, l'ancêtre de Mardochée, avait été déporté en même temps que ce prince. — Enfin il est nommé une dernière fois dans la généalogie de Notre-Seigneur en saint Matthieu, I, 11-12. F. VIGOUROUX.

JECMAAM, nom, dans la Vulgate, d'un lévite et d'une ville. Les deux noms sont différents en hébreu. Une autre localité appelée en hébreu *Yoqme'âm*, comme le Jecmaam-ville de la Vulgate, devient Jecmaan dans la version latine.

1. JECMAAM (hébreu : *Yeqam'âm;* Septante : Ἰεκεμίας; Ἰεκμοάμ), lévite, le quatrième fils d'Hébron, de la famille de Caath. Il vivait du temps de David. I Par., XXIII, 19; XXIV, 23. Dans ce second passage, la Vulgate écrit son nom Jecmaan.

2. JECMAAM (hébreu : *Yoqme'âm;* Septante : *Vaticanus :* Ἰκαάμ; *Alexandrinus :* Ἰεκμαάν), ville lévitique de la tribu d'Éphraïm, donnée aux fils de Caath. I Par., VI, 68 (hébreu, 53). Dans la liste parallèle de Jos., XXI, 22, on lit Cibsaim, hébreu : *Qibṣaîm.* Y a-t-il une faute de copiste produite par la confusion de certaines lettres ou les deux noms représentent-ils une même localité? Nous ne savons. Voir CIBSAÏM, t. II, col. 749. En tout cas, l'emplacement de Jecmaam est aussi inconnu que celui de Cibsaïm. Comme le nom hébreu est le même que celui de la ville mentionnée, III Reg., IV, 12, on croit généralement que la cité éphraïmite est celle qui formait la limite du district confié par Salomon à Bana. Voir JECMAAN 2. Elle eût été alors dans la vallée du Jourdain, ce qui cadrerait assez avec la position des autres villes lévitiques de la même tribu, espacées en différents coins du territoire : Sichem au nord, Béthoron au sud, Gazer à l'extrémité sud-ouest, et Jecmaam à l'est.

A. LEGENDRE.

1. JECMAAN, I Par., XXIV, 23. Voir JECMAAM 1.

2. JECMAAN (hébreu : *Yoqme'âm;* Septante : *Vaticanus :* Λουκάμ; *Alexandrinus :* ἐκ Μαάν), une des limites du territoire que Salomon avait placé sous l'administration de Bana, fils d'Ahilud. III Reg., IV, 12. Ce territoire comprenait Thanac (*Ta'annûk*), Mageddo (*El-Ledjdjûn*), Bethsan (*Béisân*), et l'auteur sacré ajoute (d'après l'hébreu) : « depuis Bethsan jusqu'à Abelméhula, *jusqu'au delà de Yoqme'âm.* » Les Septante ont traduit *'ad mê'êbér le-Yoqme'âm,* par ἕως Μαέβερ Λουκάμ (*Vaticanus*), ἕως Μεμβραδεὶ ἐκ Μαάν (*Alexandrinus*), ce qui prouve que ce passage les a embarrassés. Il est, en effet, difficile, parce que Jecmaan est inconnue. Les autres noms sont parfaitement identifiés et nous montrent que le district confié à Bana s'étendait sur des villes importantes de la grande et fertile plaine d'Esdrelon, jusque sur les bords du Jourdain. Voir la carte d'ISSACHAR, col. 1008. Abelméhula, sur l'*ouadi el-Maléh,* formait une des extrémités de la circonscription à partir de Bethsan. Jecmaan formait peut-être l'extrémité opposée, mais dans quelle direction? C'est ce que nous ne savons. Robinson, *Biblical researches in Palestine*, Londres, 1856, t. III, p. 115, penche pour l'ouest, où alors la cité dont nous parlons se confondrait avec Jéconam, hébreu : *Yoqne'âm,* Jos., XIX, 11, au pied sud-est du Carmel. Voir JÉCONAM. La plupart des auteurs pensent que Jecmaan est identique à Jecmaam, ville lévitique de la tribu d'Éphraïm, I Par., VI, 68 (hébreu : 53). Le nom hébreu est, en effet, exactement le même,

Yoqne'âm; mais l'emplacement est inconnu. Il faudrait donc probablement, dans ce cas-là, le chercher au sud d'Abelméhula, dans la vallée du Jourdain, et le point fixé par III Reg., IV, 12, indiquerait une limite non pas opposée à cette dernière localité, mais plus éloignée, dans la même direction. Voir JECMAAM 2. A. LEGENDRE.

JECNAM (hébreu : *Yoqne'âm;* Septante : *Vaticanus :* ἡ Μαάν; *Alexandrinus :* Ἐκνάμ), ville lévitique de la tribu de Zabulon. Jos., XXI, 34. Elle est appelée ailleurs Jachanan, Jos., XII, 22, et Jéconam. Jos., XIX, 11. Voir JÉCONAM. A. LEGENDRE.

JÉCONAM (hébreu : *Yoqne'âm;* Septante : *Vaticanus :* Ἰεκμάν; *Alexandrinus :* Ἰεκνάμ), ville mentionnée, Jos., XIX, 11, dans la description des limites de la tribu de Zabulon. Elle est appelée ailleurs *Jachanan;* Septante : *Vaticanus :* Ἰεκόμ; *Alexandrinus :* Ἰεκονάμ, Jos., XII, 22, et *Jecnam;* Septante : *Vaticanus :* ἡ Μαάν; *Alexandrinus :* Ἐκνάμ, Jos., XXI, 34. Le nom hébreu n'a pas varié dans ces trois passages; mais, comme on le voit, il a subi de singulières modifications dans les versions. Il désigne, Jos., XII, 22, une antique cité chananéenne, dont le roi fut vaincu par Josué, et, Jos., XXI, 34, une ville de la tribu de Zabulon, assignée aux Lévites fils de Mérari. La situation de Jachanan est nettement indiquée, Jos., XII, 22, où l'hébreu porte : *Yoqne-'âm lak-Karmêl,* « *Yoqne'âm* du Carmel. » D'autre part, en décrivant la frontière méridionale de Zabulon, l'écrivain sacré, Jos., XIX, 11, la prolonge vers Debbaseth (peut-être *Djébata*), « jusqu'au torrent qui est contre *Yoqne'âm.* » Voir la carte d'ISSACHAR, col. 1008. Il nous conduit ainsi à la pointe sud-ouest de la tribu, près du « torrent » de Cison. Or, à l'ouest de *Djébata*, près d'un torrent, affluent du *Nahr el-Muqatta,* se trouve une colline appelée *Tell el-Qaimûn,* avec laquelle on a cherché à identifier Jéconam. Cf. Van de Velde, *Reise durch Syrien und Palästina,* Leipzig, 1855, t. I, p. 249; *Memoir to accompany the map of the Holy Land,* Gotha, 1858, p. 326; E. Robinson, *Biblical researches in Palestine,* Londres, 1856, t. III, p. 115; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 102. Cette colline s'élève de 45 mètres au-dessus du sol environnant et est très escarpée vers l'ouest. Les pentes sont parsemées de nombreux amas de matériaux, restes de maisons renversées. Sur le sommet, on remarque les arasements d'une petite tour, qui mesurait 13 pas de long sur 6 de large; quelques blocs encore en place sont bien taillés et de grandes dimensions. Plusieurs citernes pratiquées dans le roc sont cachées au milieu de hautes herbes et de chardons gigantesques. Cf. V. Guérin, *Samarie,* t. II, p. 241; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. II, p. 69. Eusèbe et Saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 110, 272, signalent un bourg appelé de leur temps Καμμωνά, *Cimona,* et situé dans la grande plaine d'Esdrelon, à six milles (un peu plus de huit kilomètres) au nord de *Legio* (aujourd'hui *El-Ledjdjûn*). Ils ont le tort de l'identifier avec Camon, lieu de la sépulture de Jaïr, et qui appartenait au pays de Galaad, Jud., X, 5 (voir CAMON, t. II, col. 93); mais il répond exactement au *Tell Qaimûn* dont nous parlons. Ce *tell* représente-t-il aussi bien Jéconam? Il est difficile de répondre avec la même assurance. Voir dans *Qaimûn* une corruption de l'hébreu *Yoqne'âm* est peut-être un peu risqué. On comprend la disparition du *yod* initial, mais le reste du changement est moins explicable. Au point de vue topographique, l'emplacement convient bien à la « Jachanan du Carmel », Jos., XII, 22, et à la Jéconam qui est près du torrent, Jos., XIX, 11, en supposant que celui-ci soit le Cison. Rentre-t-il aussi justement dans les limites de la tribu de Zabulon, Jos., XXI, 34? On peut en douter, bien qu'il n'y ait rien d'impossible, car le point de jonction où viennent se rencontrer les trois tribus d'Aser, de Zabulon et d'Issachar est ce qu'il y a de plus indécis. Faut-il enfin, à la suite de Robinson, *Biblical researches in Palestine,* t. III, p. 115, identifier *Yoqne'âm* avec *Yoqme-'âm* (Vulgate : *Jecmaan*) de III Reg., IV, 12? Ce n'est pas sûr. La différence ne tient qu'à une lettre, et les Septante semblent avoir un peu confondu les deux mots. Voir JECMAAM, JECMAAN, JACHANAM, JECNAM. Malgré cela, il est possible que Jecmaan ne soit autre que Jecmaam, ville lévitique de la tribu d'Ephraïm. I Par., VI, 68 (hébreu, 53). A. LEGENDRE.

JECSAN (hébreu : *Yoqšân;* Septante : Ἰεζάν; *Alexandrinus :* Ἰεξάν; *Bodleianus :* Ἰεκτάν, Gen., XXV, 2, 3; *Vaticanus :* Ἰεξάν; *Alexandrinus :* Ἰεκσάν, I Par., I, 32), fils d'Abraham par Cétura, et père de Saba et de Dadan. Gen., XXV, 2, 3; I Par., I, 32. Il représente une des branches septentrionales de la grande famille arabe. On a cherché à identifier cette tribu avec les Κασσανῖται de Ptolémée, VI, 7, 6, qui habitaient au sud des Cinédocolpites, sur les côtes de la mer Rouge. Mais ceux-ci représentent plutôt les *Ghassanides.* Cf. Frz. Delitzsch, *Neuer Commentar über die Genesis,* Leipzig, 1887, p. 347. Les généalogistes arabes rapprochent Jecsan de *Yâqîš,* une tribu du Yémen. Cf. A. Dillmann, *Die Genesis,* Leipzig, 1892, p. 309. Quelques auteurs prétendent même que *Yoqšân* est identique à *Yoqtân,* Jectan, de Gen., X, 25. Cf. S. Margoliouth, dans Hastings, *Dictionary of the Bible,* Edimbourg, 1899, t. II, p. 743. Qu'il y ait eu mélange de tribus et par suite extinction de quelques-unes d'entre elles, à cela rien d'étonnant chez des peuples nomades. Mais on ne saurait en conclure, malgré une certaine similitude de nom, que les Jecsanides n'aient pas existé primitivement. Voir DADAN 2, t. II, col. 1203, et SABA. A. LEGENDRE.

JECTAN (hébreu : *Yoqtân;* Septante : Ἰεκτάν), fils d'Héber et père de treize tribus qui habitèrent principalement le sud et le sud-ouest de l'Arabie. Gen., X, 25, 26, 29; I Par., I, 19, 20, 23. La version arabe de Saadias rend l'hébreu יָקְטָן, *Yoqtân,* par قحطان, *Qaḥṭân.* Ce dernier nom est également celui que les historiens arabes donnent à l'ancêtre des premiers peuples de leur race, appelés *Mutè'arriba,* distincts des enfants d'Ismael, nommés *Must'ariba,* ou « devenus Arabes », et des populations couschites aborigènes. Il survit encore dans celui d'un district situé au nord du *Nedjrân.* Pour donner une idée du territoire occupé par cet important rameau des *Yaqtanides* ou *Qahtanides,* nous rappellerons les différentes familles qui le composent, renvoyant pour les détails aux articles qui concernent chacune d'elles.

1. Elmodad (hébreu : *Almôdâd;* Septante : Ἐλμωδάδ), difficile à identifier, représente, suivant plusieurs auteurs, les *Djorhom,* l'une des plus puissantes nations issues de Qahtân, et qui, fixée primitivement dans le Yémen, passa ensuite dans le Hedjâz, où elle s'établit du côté de la Mecque et de Téhama. Voir t. II, col. 1700.

2. Saleph (hébreu : *Šâlef;* Septante : Σαλέφ), les Σαλαπηνοί de Ptolémée, VI, 7, 23, le canton actuel de *Salfiéh,* au sud-ouest de *San'a.*

3. Asarmoth (hébreu : *Ḥăṣarmâvét;* Septante : Σαρμώθ), les Χατραμωτῖται des Grecs, dont le pays s'appelle encore aujourd'hui l'*Hadramaut,* borné à l'ouest par le Yémen, au nord par le désert el-Akhaf, à l'est par le pays d'Oman, au sud par la mer d'Oman et le golfe d'Aden. Voir t. I, col. 1060.

4. Jaré (hébreu : *Yâraḥ;* Septante : Ἰαράχ), inconnue. Voir col. 1036.

5. Aduram (hébreu : *Hădôrâm;* Septante : Ὀδοῤῥά), correspond, selon certains auteurs, aux *Adramites* de la géographie classique, voisins de l'Hadramaut, ce qui est contesté par d'autres.

6. **Uzal** (hébreu : *'Uzâl;* Septante : Αἰβήλ), canton du Yémen où se trouve la ville de *San'â,* appelée autrefois Azâl ou Izâl. Voir Huzal, col. 786.

7. **Décla** (hébreu : *Diqlâh;* Septante : Δεκλά), inconnu.

8. **Ébal** (hébreu : *'Obâl;* Septante : Εὐάλ; Γεμιάν), probablement les *Gebanites* de Pline, vi, 32, établis à l'ouest du canton d'Uzal, sur les bords de la mer, avec Tamna pour capitale. Voir t. ii, col. 1524.

9. **Abimaël** (hébreu : *Abîmâ'êl;* Septante : 'Αβιμαέλ), représente la tribu des Mali ou des Minéens, dans le pays de Mahrah. Il y avait aussi, dans les environs de la Mecque, une localité appelée Mani. Voir t. i, col. 52.

10. **Saba** (hébreu : *Sebâ';* Septante : Σαβά), les Sabéens, le peuple le plus considérable et le plus fameux de l'Arabie Heureuse.

11. **Ophir** (hébreu : *'Ofir;* Septante : Οὐφείρ), peut-être la région qui servait d'entrepôt ordinaire aux produits de l'Ophir indien, c'est-à-dire les alentours du port d'Aden.

12. **Hévila** (hébreu : *Ḥâvilâh;* Septante : Εὐειλά, Εὐί), répond, suivant les uns, aux Χαυλοταῖοι, que Strabon, xvi, p. 767, mentionne dans le voisinage des Nabatéens et des Agréens, sur le golfe Persique, là où les voyageurs signalent une localité appelée *Ḥauîléh.* C'est plutôt, selon les autres, le pays de *Khaulân,* dans le nord du Yémen, touchant à la frontière du Hedjâz. Voir col. 688.

13. **Jobab** (hébreu : *Yôbâb;* Septante : 'Ιωβάβ), peut-être père des *Yubaibik* dans l'Yémen. Plusieurs auteurs croient ce nom altéré et le corrigent en *Yobar,* pour retrouver ici les 'Ιωβαρῖται de Ptolémée, vi, 7, 24, ou le peuple *Wabar,* que les traditions arabes donnent comme issu de Qahtan et placent à l'orient d'Aden jusqu'à la frontière de l'Hadramaut. Voir Jobab.

Comme on le voit les descendants de Jectan occupaient principalement le sud et le sud-ouest de la péninsule arabique. La Genèse, du reste, x. 30, décrit ainsi les limites de leur territoire : « Leur habitation fut à partir de Messa, en allant vers Séphar, la montagne de l'Orient. » Messa (hébreu : *Mêšâ';* Septante : Μασσή) désigne, suivant bon nombre d'interprètes, la *Mésène* de la géographie classique, le *Maisân* des écrivains syriaques, auprès de l'embouchure commune de l'Euphrate et du Tigre, avec le *Mésalik* de nos jours, c'est-à-dire la partie du désert actuellement habitée par la grande tribu arabe des Benou-Lam, qui s'étend immédiatement en arrière de la contrée fertile du Iraq-Araby. Ce serait donc la frontière nord. D'autres cherchent à identifier Messa avec *Biseha* dans le Yémen septentrional. Séphar (hébreu : *Sefârâh,* avec *hé* local; Septante : Σαφηρά) correspond ou à la ville de *Zafâr* dans le Yémen, ou à *Zafâr,* port de l'Hadramaut oriental. Quant à « la montagne de l'orient », est-ce le massif montueux et fortement relevé du Nedjd? On peut se demander, d'après ce que nous venons de dire, quelle ligne de démarcation il pourrait déterminer. Il vaut mieux, croyons-nous, reconnaître ici la région montagneuse qui s'étend entre le Hadramaut et le Mahrah. Pour se rendre de leur pays d'origine jusque dans le Yémen, les tribus jectanides durent traverser toute la péninsule arabique dans sa plus grande longueur. Aussi est-il vraisemblable qu'elles laissèrent derrière elles des colonies jalonnant leur route. — En arrivant dans les contrées méridionales, elles les trouvèrent occupées par les Sabéens couschites, auxquels elles se mêlèrent peu à peu. La supériorité de culture de ces premiers habitants ne pouvait manquer d'exercer une influence profonde sur elles. Aussi en adoptèrent-elles la civilisation, les mœurs, les institutions, la religion et la langue; l'usage de l'arabe proprement dit ne se conserva que chez quelques tribus de l'intérieur, qui continuaient à mener une vie à demi nomade sur la frontière du désert. Cependant, malgré cette assimilation, les deux éléments de la population demeurèrent bien distincts et en antagonisme d'intérêts, comme dans le bassin de l'Euphrate les Assyriens et les Babyloniens, dont les premiers étaient, de même, Sémites et les seconds Couschites. Un jour vint où les Jectanides se sentirent assez forts pour triompher de la nation qui les avait reçus dans son sein. Ils attaquèrent donc les Adites, dont le second empire avait duré dix siècles, et sous la conduite de Yârob parvinrent à en triompher. Ils furent eux-mêmes plus tard absorbés par les enfants d'Ismaël. Voir Arabe 2, t. i, col. 835. — Pour l'ethnographie des Jectanides, cf. A. Knobel, *Die Völkertafel der Genesis,* Giessen, 1850, p. 178-197; Frz. Delitzsch, *Neuer Commentar über die Genesis,* Leipzig, 1887, p. 224-228; A. Dillmann, *Die Genesis,* Leipzig, 1892, p. 198-201; pour l'histoire, F. Lenormant et E. Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient,* Paris, 1881-1888, t. vi, p. 349-352, 373-401.

A. Legendre.

JECTÉHEL (hébreu : *Yoqte'êl,* « Dieu a soumis; » Septante : 'Ιεθοήλ; *Vaticanus :* Καθοήλ; *Alexandrinus :* 'Ιεκθοήλ), nom qu'Amasias, roi de Juda, imposa à la ville de *Séla'* ou Pétra, capitale des Iduméens, après l'avoir conquise. IV Reg., xiv, 7. L'hébreu *Yoqte'êl* est diversement interprété. Suivant les uns, il signifierait, comme *Yeqûṭî'êl,* I Par., iv, 18, « protection de Dieu. » Cf. F. Mühlau et W. Volck, *Gesenius' Handwörterbuch,* Leipzig, 1890, p. 353, 354. Suivant d'autres, il a le sens de « récompense, βραβεῖον, de Dieu », ou celui de « soumis par Dieu ». Cf. J. Simonis, *Onomasticum Veteris Testamenti,* Halle, 1741, p. 501; Gesenius, *Thesaurus,* p. 1244. La Vulgate et les Septante ont traduit le mot *has-Séla'* par *petra,* πέτρα, « rocher, » mais ce nom désigne la ville si remarquable appelée plus tard *Pétra* par les Grecs. Cf. Eusèbe et S. Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 145, 286. Amasias, après avoir vaincu les Iduméens dans la vallée des Salines, prit leur ville, une des plus difficiles à conquérir que l'on puisse imaginer, et c'est sans doute pour cela qu'il lui imposa ce nouveau nom. Mais celuici dut disparaître lorsque, sous le règne d'Achaz, les fils d'Édom reconquirent leur indépendance. IV Reg., xvi, 6; II Par., xxviii, 17. Voir Pétra.

A. Legendre.

JECTHEL (hébreu : *Yoqte'êl;* Septante : 'Ιαχαρεήλ; *Vaticanus :* 'Ιακαρεήλ; *Alexandrinus :* 'Ιεχθαήλ), ville de la tribu de Juda, mentionnée une seule fois dans la Bible. Jos., xv, 38. Elle fait partie du second groupe de « la plaine », c'est-à-dire de la Séphélah. Parmi les cités qui la suivent immédiatement, deux, Lachis, *Tell el-Hasy,* et Églon, *Khirbet 'Adjlân,* fixent bien sa position; mais on n'a encore retrouvé dans ces parages aucun site avec lequel on puisse l'identifier. On a proposé de la reconnaître dans *Khirbet Qutlânéh,* à l'est d'*'Aqir* ou Accaron. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 102. Mais ce point s'éloigne beaucoup trop de celui que nous venons d'indiquer d'après le texte biblique.

A. Legendre.

JÉDAÏA, nom de deux Israélites. Voir Idaïa, col. 805.

1. **JÉDAÏA,** chef de la seconde classe sacerdotale du temps de David. Ses descendants revinrent à Jérusalem après la captivité de Babylone et ils sont désignés par son nom dans I Par., ix, 10. Voir Idaïa 2, col. 806.

2. **JÉDAÏA** (hébreu : *Yedâyâh,* « qui loue Dieu; » Septante : 'Ιεδαΐα), fils d'Haromaph. Il vivait à Jérusalem du temps de Néhémie et il bâtit sa maison à côté de celle de Raphaïa. II Esd., iii, 10.

JÉDALA (hébreu : *Yd'âlâh; Vaticanus :* 'Ιερειχώ; *Alexandrinus :* 'Ιαδηλά), ville de la tribu de Zabulon, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jos., xix, 15. Le nom offre des variantes dans le texte original et dans

les versions. Au lieu de la leçon massorétique יִדְאֲלָה, *Yd'ălâh,* on trouve dans un certain nombre de manuscrits יִרְאֲלָה, *Yr'ălâh.* Cf. B. Kennicott, *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus,* Oxford, 1776, t. I, p. 470; J. B. de Rossi, *Variæ lectiones Veteris Testamenti,* Parme, 1785, t. II, p. 94. La permutation entre le ד, *daleth,* et le ר, *resch,* se comprend et est assez fréquente en hébreu. La version syriaque, *'Arala,* et le grec du *Vaticanus,* Ἱερειχώ, supposent le *resch.* La Vulgate elle-même porte *Jedala* et *Jerala.* Cf. C. Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ,* Rome, 1864, t. II, p. 59. Enfin *Id'ălâh* ou *Ir'ălâh* est devenue dans le Talmud חירייה, *Ḥirii* ou *Ḥiriyéh.* Cf. A. Neubauer, *La Géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 189. — Quant à l'emplacement de cette antique cité, il est parfaitement marqué au sud-ouest de la tribu, où se trouvent Séméron (*Semuniyéh*) et Bethléhem (*Beit Lahm*), entre lesquelles elle est mentionnée dans l'énumération de Josué, XIX, 15. Mais les auteurs ne sont pas d'accord sur l'identification. Les uns cherchent Jédala à *Djéida,* qui forme triangle entre *Semuniyéh* et *Beit Lahm.* Voir la carte de ZABULON ou celle d'ISSACHAR, col. 1008. C'est un village de 350 habitants au plus, dont les demeures grossièrement bâties occupent en partie une colline, où l'on rencontre des restes de constructions antiques. Plusieurs citernes creusées dans le roc contribuent également à prouver que là s'élevait autrefois une petite ville, ou du moins une bourgade. Cf. Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land,* Gotha, 1858, p. 322; V. Guérin, *Galilée,* t. I, p. 392. La situation répond exactement aux données de l'Écriture; mais le rapprochement onomastique laisse à désirer. R. J. Schwarz, *Das heilige Land,* Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 137, s'appuyant sur la dénomination talmudique, identifie Jédala avec *Khirbet el Chiréh* ou *Qiréh,* à deux heures et demie au sud-ouest de Semuniyéh, ce qui nous éloigne trop de la ligne indiquée par la Bible. Aussi y a-t-il plus de probabilité pour *El-Huwarah,* au sud de *Beit Lahm.* Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. I, p. 288; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 91.

A. LEGENDRE.

JEDDEL (hébreu : *Giddêl;* Septante : Γεδδήλ), chef d'une famille de Nathinéens, qui avaient été serviteurs de Salomon et dont les descendants revinrent de la captivité de Babylone en Judée avec Zorobabel. I Esd., II, 56; II Esd., VII, 58. Dans le premier passage, la Vulgate écrit le nom GEDDEL. Voir col. 144. — Il y avait eu deux familles nathinéennes de ce nom, car d'autres enfants de *Giddêl* sont nommés aussi parmi celles qui revinrent en Judée à la même époque. I Esd., II, 47; II Esd., VII, 49. La Vulgate écrit Gaddel dans I Esd., II, 47, et Geddel dans II Esd., VII, 49. Voir ces mots, col. 32 et 144.

JEDDO (hébreu : *Yaḥdô;* Septante : Ἰεδδαΐ), fils de Buz et père de Jésési de la tribu de Gad. I Par., V, 14.

JEDDOA (hébreu : *Yaddua';* Septante : Ἰαδού, Ἰδούα), fils et successeur de Jonathan ou Johanan dans le souverain sacerdoce. II Esd., XII, 11, 22. Néhémie ne nous fait connaître que son nom. Josèphe dit qu'il était contemporain d'Alexandre le Grand et qu'étant allé au-devant du conquérant à Sapha (Maspha [?]), il en reçut de grands honneurs. Il accompagna Alexandre à Jérusalem et lui montra les prophéties de Daniel qui le concernaient, ce qui mérita aux Juifs de grandes faveurs. *Ant. jud.,* XI, VIII, 5. Manassé, frère de Jadua, fut élevé par le héros macédonien, d'après le même Josèphe, *Ant. jud.,* XI, VIII, 2, 4, à la dignité de grand-prêtre du temple du mont Garizim, à la requête de Sanaballat. Tous ces récits sont jugés comme très suspects par les critiques modernes. Eusèbe, *Chron.,* II, t. XIX, col. 448 et 494, attribue vingt ans de pontificat à Jeddoa. — Un autre Israélite, qui porte en hébreu le même nom que Jeddoa, est appelé Jeddua par la Vulgate. II Esd., X, 21. Voir JEDDUA.

JEDDU (hébreu : *Yaddav* [*chetib*]; *Yaddaï* [*keri*]; Septante : Ἰαδαΐ), un des descendants de Nébo qui avait épousé une femme étrangère et la quitta par ordre d'Esdras. I Esd., X, 43.

JEDDUA (hébreu : *Yaddua';* Septante : Ἰεδδούα; *Alexandrinus :* Ἰεδδούχ), un des chefs du peuple qui signèrent du temps de Néhémie l'alliance que le peuple renouvela avec Dieu. II Esd., X, 21. Son nom, en hébreu, est le même que celui du grand-prêtre Jeddoa.

JÉDÉBOS (hébreu : *Idbâš;* Septante : Ἰεβδάς; *Alexandrinus :* Ἰγαβής), un des trois fils d'Étam, de la tribu de Juda. Il eut une sœur appelée Asalelphani. I Par., IV, 3. Les noms des fils d'Étam sont peut-être des noms de lieu.

JÉDÉI, chef de la seconde classe sacerdotale du temps de David. I Par., XXIV, 7. Il est appelé aussi Idaïa. Voir IDAÏA 2, col. 806.

JÉDIEL (hébreu : *Yaḥdî'êl,* « que Dieu rende joyeux; » Septante : Ἰεδιήλ), un des chefs de la demi-tribu de Manassé transjordanienne. I Par., V, 24.

JÉDIHEL, nom, dans la Vulgate, de deux Israélites. Le texte hébreu mentionne deux autres personnages qui portent le même nom dans le texte original et que la Vulgate a appelés Jadihel. Voir JADIHEL, col. 1104.

1. JÉDIHEL (Septante : Ἰεδιήλ), fils de Samri et frère de Joha, l'un des vaillants soldats de David. I Par., XI, 45.

2. JÉDIHEL (Septante : Ρωδιήλ; *Alexandrinus :* Ἰεδιήλ), un des chefs de mille hommes de Manassé qui se joignirent à David lorsque, quittant l'armée des Philistins dans la plaine d'Esdrelon, celui-ci retourna à Siceleg. Jédihel et ses hommes l'aidèrent à poursuivre et à vaincre les Amalécites qui avaient pillé Siceleg pendant son absence. I Par., XII, 20. Cf. I Reg., XXIX-XXX.

JEDLAPH (hébreu : *Idlâf;* Septante : Ἰελδάφ), fils de Nachor. Gen., XXII, 22. On ignore en quel lieu se fixa sa postérité, mais ce fut probablement en Mésopotamie dans le voisinage du haut Euphrate et dans les environs de Haran.

JÉGAAL (hébreu : *Ige'âl;* Septante : Ἰωήλ), second fils de Séméi, de la tribu de Juda, descendant de David et de Zorobabel. I Par., III, 22. Son nom, en hébreu, est le même que celui des deux Israélites qui sont appelés dans la Vulgate Igaal et Igal, col. 837.

JEGAR SAHADUTHA, « monceau du témoignage, » nom araméen donné par Laban (Vulgate : *tumulus testis*) au monceau de pierres qu'il érigea dans le pays de Galaad comme témoignage de sa réconciliation avec Jacob. Gen., XXXI, 47. Voir GALAAD, col. 45.

JEGBAA (hébreu : *Yogbehâh;* Septante : ὕψωσαν αὐτάς, Num., XXXII, 35; *Vaticanus :* Ἰεγεβάλ; *Alexandrinus :* ἐξ ἐναντίας Ζεβέε, Jud., VIII, 11), ville située à l'est du Jourdain, donnée à la tribu de Gad, qui la rebâtit. Num, XXXII, 35. Les Septante, en cet endroit, ont

pris le mot יגבהה, *Yogbehâh,* pour le verbe גבה, *gâbâh,* « élever, » avec le suffixe de la troisième personne du pluriel, d'où leur traduction : καὶ ὕψωσαν αὐτάς, « et ils les élevèrent, » c'est-à-dire les villes. Il est également question de Jegbaa, Jud., VIII, 11, à propos de Gédéon qui, après avoir traversé le Jourdain, poursuivit les Madianites jusqu' « à l'orient de Nobé et de Jegbaa ». Cette antique cité est bien identifiée avec *El-Djubéihât,* au nord-ouest d'*Ammân.* Voir la carte de GAD, col. 28. L'arabe الجبيهات, *El-Djubéihât,* ou جبيهة, *Djubéihah,* représente exactement l'hébreu *Yogbehâh,* dont le י, *yod,* initial est tombé. Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XVI, 1893, p. 41. La position convient également bien aux données de l'Écriture, qui nous montre Jegbaa près de Jazer, *Khirbet Sâr.* Le pluriel *Djubêihât* ou *Adjbéihât* désigne deux collines basses couvertes de ruines, avec des colonnes, des grottes et plusieurs sarcophages. Cf. L. Oliphant, *The land of Gilead,* Édimbourg, 1880, p. 232; G. A. Smith, *The historical geography of the Holy Land,* Londres, 1894, p. 585; *Survey of Eastern Palestine,* Londres, 1889, t. I, p. 111. A. LEGENDRE.

JÉGÉDÉLIAS (hébreu : *Igdalyâhû,* « que Jéhovah magnifie; » Septante : Γοδολίας), « homme de Dieu » ou prophète, père d'Hanan. Jer., XXXV, 4. C'est dans la chambre qu'habitaient les fils d'Hanan, dans les dépendances du temple de Jérusalem, que Jérémie eut avec les Réchabites l'entrevue racontée dans le ch. XXXV de sa prophétie.

JÉHÉDÉIA (hébreu : *Yèḥdeyâhû,* « que Jéhovah réjouisse; » Septante : Ἰεδία; *Alexandrinus :* Ἰαδαία, Ἀραδεία), lévite, fils de Sabael, de la branche de Gerson, fils de Moïse. Il vivait du temps de David. I Par., XXIV, 20. Voir SUBAEL. — Un autre Israélite, également contemporain de David, qui porte aussi en hébreu le nom de *Yèḥdeyâh,* est appelé dans la Vulgate Jadias. I Par., XXVII, 30. Voir JADIAS, col. 1104.

JÉHÉZIEL (hébreu : *Yaḥăzi'êl* [voir JAHAZIEL, col. 1106]; Septante : Ἰεζιήλ), de la tribu de Benjamin, un des vaillants soldats de David, qui était allé le rejoindre à Siceleg pendant la persécution de Saül. I Par., XII, 4.

JÉHIAS (hébreu : *Yeḥîyâh;* Septante : Ἰεΐα), un des quatre « portiers », I Par., XV, 24, qui accompagnèrent l'arche au moment où elle fut transportée de la maison d'Obédédom à l'endroit que David avait fait préparer à Jérusalem pour la recevoir. Deux « portiers » semblent l'avoir précédée, I Par., XV, 23, et deux l'avoir suivie. I Par., XV, 24. Jéhias était l'un de ceux qui la suivaient. Son nom ne reparaît pas, du moins sous cette forme, dans les autres listes de lévites que contiennent les Paralipomènes.

JÉHIEL, nom, dans la Vulgate, de onze Israélites. En hébreu, leur nom a des formes différentes, *Yeḥî'êl, Ye'î'êl* ou même *Ye'û'êl.* Saint Jérôme les a rendues ici par Jéhiel et ailleurs par Jahiel. Voir JAHIEL.

1. JÉHIEL (hébreu : *Ye'î'êl;* Septante : Ἰωήλ), un des chefs de la tribu de Ruben. I Par., V, 7.

2. JÉHIEL (hébreu : *Ye'î'êl* ou *Ye'û'êl;* Septante : Ἰεήλ), époux de Maacha et père d'Abdon, etc. (voir ABDON 3, t. I, col. 25), I Par., IX, 35; ancêtre de Saül. Dans I Par., VIII, 30, le mari de Maacha et le père d'Abdon, etc., est appelé Gabaon ou plutôt Abigabaon, tandis que, I Par., IX, 35, Jéhiel est dit fils de ce Gabaon qui demeurait à Gabaon. Jéhiel doit être un autre nom ou un surnom d'Abigabaon. Voir ABIGABAON, t. I, col. 47. Certains interprètes ont supposé que Jéhiel nommé ici parmi les ancêtres du roi Saül était l'Abiel qui figure à ce titre dans la généalogie de ce roi dans I Reg., IX, 1, mais Abiel est plutôt Ner. Voir ABIEL 1, t. I, col. 47. Le nom d'Abigabaon, ou père de Gabaon, semble donner Jéhiel comme le fondateur ou plutôt le restaurateur de Gabaon. Voir GABAONITE, col. 21.

3. JÉHIEL (hébreu : *Ye'î'êl;* Septante : Ἰεϊήλ), fils d'Hotham l'Arorite (voir ces deux mots), un des braves de David. I Par., XI, 44.

4. JÉHIEL (hébreu : *Yeḥî'êl;* Septante : Ἰεϊήλ), lévite de la branche de Mérari, qui remplissait les fonctions de portier et de musicien du sanctuaire, du temps de David. I Par., XV, 18, 21; XVI, 5.

5. JÉHIEL (hébreu : *Ye'î'êl;* Septante : Ἐλεϊήλ), lévite descendant de Gerson, de la famille d'Asaph, un des ancêtres de Jahaziel, qui vivait sous le règne du roi Josaphat. II Par., XX, 14. Voir JAHAZIEL 2, col. 1106.

6. JÉHIEL (hébreu : *Ye'û'êl* et *Ye'î'êl;* Septante : Ἰειήλ), scribe (*sôfêr*) du roi Ozias, chargé de s'occuper de l'armée royale avec Maasias et Hanani. II Par., XXVI, 11. Les soldats de cette armée sont appelés *gedûdîm,* mot dont le sens n'est pas très précis. Il désigne quelquefois des troupes ou des bandes de pillards et aussi des armées ordinaires. Voir Gesenius, *Thesaurus,* p. 264-265.

7. JÉHIEL (hébreu : *Ye'î'êl;* Septante : Ἰειήλ), chef de lévites qui vivait du temps du roi Josias. Il fit des offrandes de brebis et de bœufs avec les autres chefs de lévites pour la célébration de la grande solennité de la Pâque. II Par., XXXV, 9.

8. JÉHIEL (hébreu : *Ye'î'êl* et *Ye'û'êl;* Septante : Ἰεήλ; *Alexandrinus :* Ἐιήλ), descendant d'Adonicam qui retourna avec Esdras de Babylone à Jérusalem. I Esd., VIII, 13.

9. JÉHIEL (hébreu : *Yeḥî'êl;* Septante : Ἰεήλ), descendant d'Élam et père de Séchénias. Ce dernier encouragea Esdras à obliger les Israélites qui avaient épousé des femmes étrangères à les répudier. I Esd., X, 2-4.

10. JÉHIEL (hébreu : *Yeḥî'êl;* Septante : Ἰεήλ), prêtre de la famille de Harim. Il avait épousé une femme étrangère et dut la renvoyer par ordre d'Esdras. I Esd., IX, 21.

11. JÉHIEL (hébreu : *Ye'î'êl;* Septante : Ἰαήλ), Israélite de la famille de Nébo qui avait épousé une femme étrangère. Esdras l'obligea à la quitter. I Esd., X, 43.

JÉHIÉLI (hébreu : *Yeḥî'êli;* Septante : Ἰασιήλ), lévite de la famille de Lédan, de la branche de Gerson. Ses fils avaient la garde des trésors du Temple. I Par., XXVI, 21-22. Son nom a la forme d'un nom patronymique et paraît indiquer qu'il appartenait à la famille lévitique d'un Jéhiel qui doit être Jahiel 2. I Par., XXIII, 8. Voir col. 1107.

1. JÉHOVAH, nom propre de Dieu dans l'Ancien Testament. Aucun nom divin n'est aussi fréquent dans la Bible hébraïque. Il est répété environ 6000 fois, soit seul, soit uni à un autre nom divin. La Vulgate le traduit en général par *Dominus,* les Septante par Κύριος.

I. — STATISTIQUE DES NOMS DIVINS SELON L'ORDRE DES LIVRES SAINTS DANS LA BIBLE HÉBRAÏQUE

LIVRES SAINTS dans l'ordre de la Bible hébraïque.	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI
	Jéhovah (seul).	Jéhovah Élohim.	Adonaï Jéhovah.	Jéhovah Sabaoth.	Jéhovah Adonaï.	Yah.	Élohim (seul).	El.	Éloah.	Schaddaï.	Adonaï.
Genèse	134	20	2	»	»	»	193	17	»	6	6
Exode	359	1	»	»	»	2	129	6	»	1	6
Lévitique	303	»	»	»	»	»	53	»	»	»	»
Nombres	386	»	»	»	»	»	27	10	»	2	1
Deutéronome	233	»	2	»	»	»	372	13	2	»	»
Josué	170	»	1	»	»	»	75	4	»	»	1
Juges	158	»	2	»	»	»	73	»	»	»	2
I Rois	289	1	»	5	»	»	99	1	»	»	»
II Rois	133	2	6	5	»	»	56	5	»	»	»
III Rois	210	»	2	1	»	»	105	»	»	»	3
IV Rois	252	1	»	1	»	»	94	»	1	»	2
Isaïe	350	»	17	62	»	4	94	23	1	1	23
Jérémie	563	1	8	77	»	»	140	2	»	»	»
Ézéchiel	207	»	216	»	»	»	36	4	»	2	5
Osée	39	»	»	»	»	»	26	3	»	»	»
Joël	26	»	»	»	»	»	11	»	»	1	»
Amos	53	»	20	1	»	»	14	»	»	»	4
Abdias	5	»	1	»	»	»	»	»	»	»	»
Jonas	19	1	»	»	»	»	15	1	»	»	»
Michée	34	»	1	1	»	»	10	1	»	»	1
Nahum	11	»	»	2	»	»	1	1	»	»	»
Habacuc	10	»	»	1	1	»	2	»	2	»	»
Sophonie	35	»	1	2	»	»	5	»	»	»	»
Aggée	14	»	»	14	»	»	3	»	»	»	»
Zacharie	73	»	1	61	»	»	11	»	»	»	1
Malachie	21	»	»	24	»	»	7	3	»	»	2
Psaumes, livre I	267	»	»	1	»	»	50	16	1	»	13
— livre II	22	1	2	4	1	2	199	16	1	1	14
— livre III	31	1	1	3	»	2	61	23	»	1	14
— livre IV	98	»	»	»	»	3	26	8	»	»	2
— livre V	222	»	»	»	3	12	30	10	2	»	4
Proverbes	88	»	»	»	»	»	5	»	1	»	»
Job	32	»	»	»	»	»	15	55	41	31	1
Cantique	»	»	»	»	»	1 (?)	»	»	»	»	»
Ruth	16	»	»	»	»	»	4	»	»	2	»
Lamentations	32	»	»	»	»	»	»	1	»	»	14
Ecclésiaste	»	»	»	»	»	»	40	»	»	»	»
Esther	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»
Daniel	3	»	»	»	»	»	22	3	3	»	10
Esdras	23	»	»	»	»	»	55	»	»	»	1
Néhémie	8	2	»	»	»	»	67	3	1	»	1
I Paralipomènes	141	5	»	3	»	»	111	»	»	»	»
II Paralipomènes	302	6	»	»	»	»	187	»	1	»	»

Ces résultats ne sont et ne peuvent être qu'approximatifs; car, sans parler des erreurs presque inévitables dans un travail de ce genre, les concordances ne sont pas toujours d'accord et les éditions diffèrent assez souvent, comme on peut s'en assurer par Daniel, IX. En cas de doute, nous donnons la préférence à Mandelkern (*Vet. Test. Concordantiæ*, Leipzig, 1896) sur Fürst (*Vet. Test. Concordantiæ*, Leipzig, 1840). Mais un écart de quelques unités sur plusieurs centaines ne peut modifier les conclusions, et la comparaison des divers Livres dans l'emploi des noms divins reste intéressante. — Il nous a paru utile de distinguer les cinq livres dont se compose la collection des Psaumes. — On remarquera qu'Esther ne contient pas de nom divin; le Cantique des cantiques non plus, sauf un cas douteux. Cant., VIII, 6 (*Yâh*, texte hébreu). L'Ecclésiaste emploie seulement le nom d'Élohim, les Lamentations le nom de Jéhovah et d'Adonaï, excepté III, 41 (El); Job évite le nom de Jéhovah, sauf dans le prologue, l'épilogue et les transitions en prose. Il y a cependant une exception. Job, XII, 9. Tous les autres livres renferment plusieurs noms divins; mais dans certains on remarque une préférence évidente pour quelqu'un de ces noms : Ezéchiel emploie volontiers Adonaï-Jéhovah (216 fois), Zacharie Jéhovah-Sabaoth (61 fois), Job El (55 fois), etc. — Dans les parties araméennes de la Bible, Jer., X, 11; Dan., II, 4-VII, 28; I Esd., IV, 8-VI, 16; VII, 12-20, qui n'entrent pas dans cette statistique, le seul nom divin employé est *'Ĕlâh*, 78 fois au singulier (Daniel 35 fois, Esdras 43 fois) et 17 fois au pluriel (Daniel 16 fois, Jérémie 1 fois).

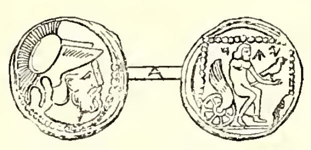
Observations. — *Col. I.* — On n'a pas tenu compte du nom de Jéhovah quand il fait partie des noms théophores, ni de certains noms propres symboliques où Jéhovah entre comme élément, tels que *Yehovâh ir'eh,* Gen., XXII, 14; *Yehôvâh nissi,* Ex., XVII, 15; *Yehôvâh ṣidqêṭî,* Jer., XXIII, 6; XXXIII, 16. Cf. Jud., VI, 24; Ezech., XLVIII, 35. Voir col. 1244. — *Col. II.* — Quand *'Ĕlôhîm* est à l'état construit, par exemple dans la locution *Yehôvâh 'ĕlôkêka,* « Jéhovah ton Dieu, » les deux noms sont comptés séparément. Dans l'expression *Yehôvâh 'Ĕlôhîm,* le dernier mot a quelquefois l'article, I Reg., VI, 20; Neh., VIII, 6; IX, 7; I Par., XXII, 1, 19 (hébreu); II Par., XXXII, 16. — *Col. III.* — La locution *'Adônaï Yehôvâh,* caractéristique d'Ézéchiel et d'Amos, se trouve à l'état sporadique dans quatorze autres livres de la Bible. — *Col. IV.* — On n'a compté que l'expression elliptique *Yehôvâh ṣebâ'ôṭ* (ou *haṣ-ṣebâ'ôṭ,* Am., IX, 5); l'expression régulière *Yehôvâh 'Ĕlôhê ṣebâ'ôṭ,* « Jéhovah, Dieu des armées, » est beaucoup moins usitée et se lit dans II Reg., V, 10; III Reg., XIX, 10, 14; Jer., V, 14; XV, 16; XXXV 17; XXXVIII, 17; XLIV, 7; Am., IV, 13; V, 14, 15, 16, 27; VI, 15. On trouve aussi *Yehôvâh 'Ĕlôhê haṣ-ṣebâ'ôṭ* avec l'article, Ose., XII, 6 (5); Am., III, 13; VI, 14; et même la locution irrégulière *Yehôvâh 'Ĕlôhîm ṣebâ'ôṭ,* Ps. LXXX, 20; LXXXIV, 9; LXXXIX, 9; et sans *Jéhovah.* Ps. LXXX, 8, 15. Les noms divins employés dans ces exemples doivent être ajoutés aux listes ci-dessus. — *Col. V.* — Le mot composé Jéhovah-Adonaï ne se rencontre que dans Hab., III, 19; Ps. LXVIII, 21; CIX, 21; CXL, 8; CXLI, 8. — *Col. VI.* — On peut constater que Yâh se trouve seulement dans les passages poétiques comme les Psaumes; de plus dans Ex., XV, 2 (cantique de Moïse); XVII, 16 (sentence prophétique et rythmée contre Amalec); Is., XXVI, 4 (chant de triomphe); XXXVIII, 11 (cantique d'Ézéchias). — *Col. VII.* — A l'encontre des noms divins qui désignent exclusivement le vrai Dieu, Élohim est un nom commun et s'applique aussi aux fausses divinités. Il n'a pas été possible d'établir une distinction matérielle entre ces deux acceptions. Élohim, même désignant le vrai Dieu, est le plus souvent sans article; il prend cependant l'article, sans changer de sens, environ 375 fois : très rarement dans les livres prophétiques (Isaïe, 2 fois; Jérémie, 2 fois; Jonas, 6 fois; Daniel, 5 fois) ou poétiques (Job, 3 fois; Psaumes, 3 fois); beaucoup plus fréquemment dans le Pentateuque et les livres historiques, surtout les plus récents (I Par., 50 fois; II Par., 54 fois), enfin dans l'Ecclésiaste, où il n'est employé sans article que 8 fois sur 40. — *Col. VIII.* — *'Êl* est usité au pluriel *êlim* trois fois, Exod., XV, 11; Ps. XXIX, 1; LXXXIX, 7. *'Êl* a le sens de fort, d'après Mandelkern (*Concordantiæ,* p. 85) dans Gen., XXXI, 29; Deut., XXVIII, 32; Ezech., XXXI, 11; Mich., II, 1; Prov., III, 27; II Esd., V, 5; et au pluriel, Job, XLI, 17. Partout ailleurs, il signifierait Dieu (dieux au pluriel). Dans la Genèse, il convient de remarquer les épiphètes de *'Êl,* comme *'Êl 'eliôn,* XIV, 18, 19, 20, 22; *'Êl ro'î,* XVI, 13; *'Êl 'ôlâm,* XXI, 33; *'Êl Bêt'êl,* XXXV, 7; *'Êl 'elôhê Isrâ'êl,* XXXIII, 20; *'Êl 'âbîka,* XLIX, 25. — *Col. IX.* — *'Ĕlôah* usité surtout dans Job et, à l'état sporadique, dans onze autres livres, semble être un singulier grammatical extrait *d'Ĕlôhîm,* dont l'usage paraît être plus ancien en hébreu. — *Col. X.* — *Šaddaï* est accompagné de *'Êl ('Êl-šaddaï)* dans les passages suivants : Gen., XVII, 1; XXVIII, 3; XXXV, 11; XLIII, 14; XLVIII, 3; Ex., VI, 3; Ezech., X, 5; Job, VIII, 5; XIII, 3; XV, 25.

II. LE NOM INEFFABLE. — Pour éviter de le prononcer, les rabbins l'appelaient « le Nom par excellence », ou le désignaient par des épithètes honorifiques : le nom unique, le nom glorieux et terrible, le nom caché et mystérieux, le nom de la substance, le nom propre, surtout le nom exposé ou séparé. Voir, sur ce dernier, Buxtorf, *Lexicon,* Bâle, 1639, col. 2432-2438. Ils l'appelaient aussi le nom écrit et non lu. Les dénominations en usage chez les Pères grecs font toutes allusion à cette circonstance : ὄνομα ἄῤῥητον, ἄφραστον, ἄλεκτον, ἄφθεγκτον, ἀνεκφώνητον, ἀπόῤῥητον καὶ ῥηθῆναι μὴ δυνάμενον, μύστικον. La défense de prononcer le nom de Jéhovah, en dehors de quelques cas très exceptionnels, est fort ancienne; elle existait déjà probablement au temps des Septante qui traduisirent le tétragramme par l'appellatif Κύριος; en tout cas, elle était en vigueur au début de notre ère, car Josèphe, racontant la révélation du Sinaï, se croit interdit de transcrire le nom divin. *Ant. jud.,* II, XII, 4. On sait que les rabbins tirent l'interdiction de prononcer le tétragramme d'un passage du Lévitique, XXIV, 16, entendu dans un sens rigoriste : « Celui qui maudira (נָקַב) le nom de Jéhovah sera puni de mort. » Or il se trouve que נקב, maudire, signifie aussi ponctuer, désigner distinctement. Paul de Burgos, ancien rabbin converti, dit que les prêtres seuls avaient le droit de proférer le nom ineffable quand ils bénissaient solennellement le peuple. *De nomine divino,* q. XI, dans *Critici sacri,* Amsterdam, 1698, t. I, part. II, p. 512-516. Mais divers passages du Talmud et de ses commentaires sont plus précis. Ils nous apprennent que le tétragramme n'était prononcé que par le pontife, quand il entrait dans le Saint des saints, au jour de l'Expiation, et par les prêtres bénissant le peuple dans le sanctuaire, conformément à Num., VI, 23-27. Encore, si l'on en croit Philon, ne le prononçaient-ils pas à haute voix. Le temple une fois détruit, le nom ineffable ne fut plus prononcé du tout. Quelque somme qu'il lui offrît, Leusden ne put décider un juif très pauvre d'Amsterdam à le proférer. C'était d'ailleurs bien inutile, car les Juifs modernes n'en connaissent pas mieux que les autres la vraie prononciation. D'après une tradition rabbinique, on aurait cessé de le prononcer sous Siméon le Juste, et Maimonide pense que ce Siméon était contemporain d'Alexandre. Voir les textes dans Drusius, *Tetragrammaton,* 8-10, dans *Critici sacri,* t. I, part. II, col. 339-342. Sur la défense en général, cf. Drach, *Harmonie entre l'Église et la Synagogue,* Paris, 1844, t. I, p. 350-353, et note 30, p. 512-516.

III. PRONONCIATION. — 1° *La lecture Jéhovah.* — Elle est due à une méprise. Les massorètes donnaient au tétragramme les voyelles du nom divin Adonaï, pour avertir le lecteur de substituer Adonaï au nom ineffable. On avait de la sorte יְהֹוָה (car le scheva composé de אֲדֹנָי n'est exigé que par la gutturale initiale). Par exception, quand Adonaï et יהוה étaient joints ensemble, ils prêtaient au second les points-voyelles de אֱלֹהִים; ils écrivaient donc יֱהֹוִה, ce qui, lu matériellement, donne Jéhovi; et cette dernière prononciation a trouvé aussi des défenseurs. — On prétend généralement, mais à tort, que la prononciation Jéhovah ne remonte qu'à l'an 1520. Cette opinion qui est celle des ouvrages les plus au courant et les plus récents (Hastings, *Dictionary of the Bible,* 1899, t. II, p. 199; Gesenius-Buhl, *Handwörterbuch,* 13e édit., 1899, p. 311) fut mise en vogue par Drusius (Van der Driesche, 1550-1616) qui accusa formellement Pierre Galatin d'avoir inventé la fausse prononciation Jéhovah : Fagius (Büchlein, 1504-1549) aurait d'abord suivi Galatin et ensuite la foule des érudits et des commentateurs. Cf. Drusius, *Tetragrammaton, loc. cit.,* col. 344. Il est certain que tous les savants protestants du XVIe siècle, sans excepter Bèze, et beaucoup d'écrivains catholiques, Cajetan à leur tête, prononcent Jéhovah; il se peut que l'autorité de Galatin et de Fagius n'ait pas été sans influence; mais il est faux que le plagiaire Galatin soit l'auteur de la prononciation Jéhovah. Il la donne au contraire comme connue et reçue de son temps. Cf. *Arcana cathol. veritatis,* Bari, 1516, I, X (il y a par erreur deux chapitres X, c'est le premier), p. 77. Plus tard, Drusius découvrit la lecture Jéhovah dans un théologien du début

du xive siècle, Porchetus, et il consigna le fait dans ses notes manuscrites. *Loc. cit.*, col. 351. Il aurait pu remonter plus haut, jusqu'à Raymond Martin que Galatin pille toujours sans jamais le dire. R. Martin, *Pugio fidei*, Paris, 1651, pars III, dist. ii, cap. iii, p. 448, et note p. 745. Le *Pugio* fut écrit vers 1270, mais il n'est pas douteux que la prononciation Jéhovah ne soit antérieure.

2° *Témoignages des auteurs anciens.* — Diodore de Sicile, écrivain du siècle d'Auguste, prononce Iao, i, 94: Παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις τὸν Ἰαὼ ἐπικαλούμενον Θεόν. Saint Irénée, *Adv. hær.*, II, xxxv, 3, t. vii, col. 840, transcrit Jaoth, « par un *o* long et une aspiration finale, » ou Jaoth, « par un *o* bref; » mais le texte grec de ce passage est perdu. Ailleurs, I, iv, 1, t. vii, col. 481, il parle de l'éon appelé Ἰαώ par les Valentiniens et dont il raconte la singulière origine. Nul doute que ces hérétiques, fidèles à leurs habitudes, n'entendissent désigner par là le tétragramme sacré. Tertullien le comprenait bien ainsi quand, rapportant la même histoire, il disait que Jao est emprunté à l'Écriture. *Adv. Valentin.*, xiv, t. ii, col. 565. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, v, 6, t. ix, col. 60, prononce Ἰαοῦ. Origène, dans un texte obscur, *In Joa.*, ii, 1, t. xiv, col. 105, tournit la forme Ἰαώ. En un autre endroit, *Contr. Cels.*, vi, 32, t. xi, col. 1345, il assure que les Ophites ont emprunté à la magie le nom de Ialdabaoth, etc., et aux livres sacrés celui que les Hébreux appellent Ἰαωία. Ce passage est certainement corrompu. Grotius, dans les *Critici sacri*, t. vi, col. 762, propose de lire : Ἰαὼ ἢ Ἰά. Baudissin, *Studien*, in-8°, Leipzig, 1876, t. i, p. 183, plus simplement et sans rien ajouter, divise ainsi : Τὸν Ἰαώ, Ἰὰ παρ' Ἑβραίοις ὀνομαζόμενον, « les Ophites empruntent aux Livres Saints leur Ἰαώ, que les Hébreux prononcent Ἰά. » Le témoignage d'Eusèbe, bien que de seconde main, est important. *Præp. ev.*, i, 9, t. xxi, col. 72. Suivant Eusèbe, Porphyre, qui se réfère lui-même à Philon de Byblos, traducteur grec de Sanchoniaton, atteste que ce dernier tenait ses informations d'Hiérombal, prêtre du dieu Ἰευώ. Ce serait là une prononciation nouvelle, mais il n'est pas absolument certain qu'il soit question du Dieu des Juifs. Saint Épiphane, *Adv. hær.*, I, iii, 40, t. xli, col. 685, compte au nombre des noms divins Ἰά, qu'il traduit Κύριος, et Ἰάβε, qu'il interprète : ὃς ἦν καὶ ἔστι καὶ ἀεὶ ὤν. Saint Jérôme parle assez souvent du tétragramme, mais sans nous éclairer beaucoup sur sa prononciation. Citant une phrase hébraïque, il transcrit trois fois יהוה par Adonaï, *Epist. xx, ad Damas.*, t. xxii, col. 377, comme Origène dans les Hexaples. Ailleurs, *Epist. xxv, ad Marcell.*, t. xxii, col. 429, il dit que certains Grecs inintelligents, trompés par la similitude des caractères, lisent ΠΙΠΙ le nom ineffable יהוה. Le *Breviarium in Ps.*, t. xxvi, col. 838, faussement attribué à saint Jérôme, permet de prononcer Jaho. Théodoret. *In Exod. quæst. xv*, t. lxxx, col. 244, nous apprend que le tétragramme est prononcé par les Samaritains Ἰαβέ, par les Juifs Ἀϊά (variante Ἰά). Macrobe, écrivain du ve siècle, cite ce vers d'un oracle d'Apollon de Claros, *Saturn.*, i, 18 : Φράζεο τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεν Ἰαώ. D'après l'oracle, qui semble avoir été composé ou retouché par une main juive ou chrétienne, Iao serait le plus grand de tous les Dieux et il s'appellerait Hadès (Pluton) l'hiver, Zeus (Jupiter) au printemps, Hélios (le soleil) l'été, Iao l'automne. Selon une note éditée par E. Nestle en 1878, dans la *Zeitschrift der deutschen morg. Gesellschaft*, Jacques d'Édesse, après avoir expliqué par suite de quelle méprise des Grecs ignorants ont transcrit le nom ineffable ΠΙΠΙ, ajoute que le tétragramme sacré signifie « l'Être » et se prononce Iehieh. Cf. Lamy, *Le nom divin Jéhova ou Jahvé*, dans *La science cathol.*, 1891, p. 196. Enfin un manuscrit éthiopien de la Bodléienne, énumérant les divers noms de Dieu, termine sa liste par Yâvê « le fidèle et le juste ». Voir, sur ce dernier texte, Driver, *Recent theories on the Tetragrammaton*, dans les *Studia biblica*, Oxford, 1885, t. i, p. 20. Dans la même disserta-



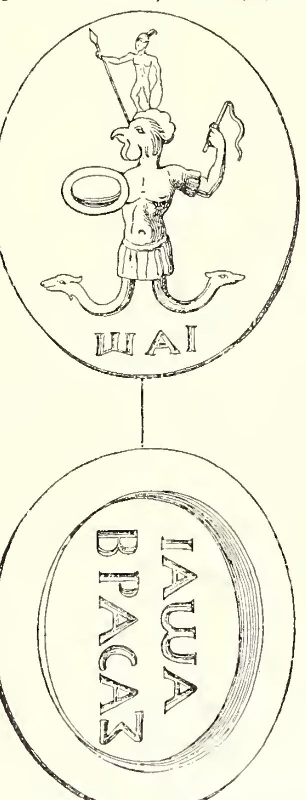
215. — Tête barbue, vue de trois quarts à droite, avec un casque corinthien. — ℞. יהו [?]. Dieu assis sur un char, à l'essieu duquel sont attachées des ailes. Le tout dans un carré. British Museum.



216. — Abraxas. Personnage ailé, à droite, à cheval, portant une couronne royale. Derrière lui : IA ; devant : Ω. D'après Montfaucon, pl. clviii.



217. — Autre Abraxas représentant un homme à tête de coq. Sur le bouclier qu'il tient de la main gauche : IAΩ. Autour, les sept planètes. D'après Montfaucon, pl. cxlviii.



218. — Autre Abraxas. Homme à tête de coq, surmonté d'un guerrier tenant une lance de la main droite ; la gauche appuyée sur un bouclier. Au-dessous : ΩAI, qu'il faut lire au rebours : IAΩ. — ℞. Dans un ovale : IAΩ A BPA CAΣ. D'après Montfaucon, pl. clx.

tion on trouve, p. 19, une monnaie découverte près de Gaza et où l'on croit lire יהו, en caractères phéniciens (fig. 215). Sayce, *Fresh light From the ancient monuments*, 3e édit., 1885, p. 66, date cette monnaie du IVe siècle avant J.-C. M. Driver reproduit aussi, p. 8, des figures gnostiques portant l'inscription IAΩ ou, à lire au rebours, ΩAI. Ces inscriptions sont nombreuses sur les Abraxas. Nous en reproduisons ici trois (fig. 216, 217, 218), d'après Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, t. II, part. II, Paris, 1719.

3° *Véritable prononciation.* — Des faits qui précèdent nous croyons pouvoir conclure que le tétragramme divin se prononçait Yahvéh; ce qui, transcrit en grec, donne Ἰαβέ. La vraie prononciation nous est conservée par le manuscrit éthiopien, par saint Épiphane et par Théodoret. Ce dernier déclare expressément que c'est la prononciation des Samaritains, qui sans doute ne partageaient pas les scrupules des Juifs orthodoxes au sujet du nom ineffable. Quant à la prononciation *Yao, Yaho, Ya, Yau*, etc., adoptée par les gnostiques et proposée par quelques Pères, nous pensons qu'elle est déduite de l'analyse des noms théophores dans lesquels Jéhovah n'entrait jamais qu'en abrégé, à moins qu'elle ne soit due au témoignage des Juifs qui ne connaissaient pas la prononciation véritable ou croyaient ne pouvoir proférer qu'une forme approchante, celle qui faisait partie des mots composés. La lecture Jéhovah, où les anciens exégètes trouvaient tant de mystères, par exemple l'expression simultanée du passé, du présent et de l'avenir, est inadmissible, car elle suppose une forme verbale monstrueuse. Elle est pourtant défendue par plusieurs érudits, entre autres Michaelis, *Supplementa ad lexica hebraica*, 1792, t. I, p. 524, et surtout Drach, *Harmonie entre l'Église et la Synagogue*, 1844, t. I, p. 469-498. Jéhovah a été jusqu'ici l'orthographe usuelle en France, quoique la transcription *Yahvéh* (ou peut-être *Yahăvéh*, Robertson, *Early religion*, 1896, p. 32, suivant l'analogie des autres verbes *primæ gutturalis*) soit plus exacte.

IV. Forme et sens du tétragramme. — Jéhovah appartient à cette classe de noms qu'Ewald qualifie de très archaïques, *Lehrbuch der hebr. Sprache*, 7e édit., 1863, p. 664, tels que Jacob, Isaac, Joseph, Jephté, etc. Ce mode de formation nominale, connu des Phéniciens et très répandu chez les Arabes, particulièrement dans le dialecte himyarite, n'a laissé que de faibles traces en hébreu, en dehors des noms propres. Il consiste à appliquer la troisième personne de l'imparfait à une personne ou à un être quelconque, pour lui faire signifier l'action ou la qualité exprimée par le verbe, ce qui revient à peu près au sens d'un adjectif verbal ou d'un participe. Isaac « il rit » est « le rire » ou « le rieur »; de même Jéhovah, s'il est la troisième personne de l'imparfait kal du verbe הָיָה ou הָוָה, « être, » comme nous allons le montrer, devra signifier « celui qui existe, celui dont l'existence est le trait caractéristique, l'être tout court ». Fürst, qui a réuni, *Concordantiæ hebraicæ*, 1840, p. 1346, la plupart des exemples de cette forme nominale, l'appelle *forma participialis imperfectiva*.

1° *Jéhovah est à l'imparfait de la voix kal.* — Plusieurs savants de mérite soutiennent, après Le Clerc et Calmet, que יהוה est un imparfait de la voix *hiphil*. Baudissin, *Studien*, t. I, p. 229; P. de Lagarde, *Psalterium Hieronymi*, p. 153; Schrader, dans *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 2e édit., p. 25. Le sens de Jéhovah serait alors, soit : « Celui qui fait exister » les êtres de ce monde, c'est-à-dire le créateur (Schrader), soit : « Celui qui fait arriver » les événements historiques, en particulier « celui qui réalise ses promesses », en d'autres termes le Dieu-providence (Lagarde). Cependant la presque totalité des philologues et des exégètes est d'avis contraire; avec raison, ce semble, pour trois motifs principaux : 1. En hébreu, il n'existe aucun vestige de l'*hiphil* du verbe הָיָה. — 2. Dans les idiomes apparentés, le sens causatif du verbe « être » s'exprime par la voix *pihel*, excepté en syriaque où l'*hiphil* est rare et de basse époque. — 3. L'exégèse d'Exod., III, 14, exclut manifestement la voix *hiphil*. — La voyelle *a* dans *Jahvéh* n'est pas un obstacle à la voix *kal*. En effet il est probable que la préformante de l'imparfait prenait anciennement la voyelle *a* dans tous les verbes, comme cela a lieu encore en arabe, et il ne faut pas s'étonner de la trouver dans le mot archaïque Jahvéh; d'ailleurs cette voyelle *a* s'est conservée, même en hébreu, à l'imparfait d'un grand nombre de verbes commençant par une gutturale, tels que הרג, הרם, הלם, etc., et le nom commun יַהֲלֹם, d'une formation analogue à Jahvéh. La vocalisation actuelle יִהְיֶה, de l'imparfait kal de הָיָה, est donc le résultat d'une prononciation affaiblie qui n'a rien de primitif.

2° *Jéhovah est l'imparfait kal du verbe* הָיָה, « *être.* » — La racine היה est identique à la racine הוה. Le *vav* s'est maintenu en araméen (chaldéen et syriaque); en hébreu, il s'est peu à peu changé en *yod* par suite d'une tendance générale de la langue. Le tétragramme יְהֹוָה ne diffère de יִהְיֶה, « il est, » que par sa forme plus archaïque. Or היה ne signifie en hébreu que « arriver » ou « être », et comme l'impersonnel « il arrive que... » ne saurait être un nom propre, le tétragramme ne peut vouloir dire que « il est ». Comme dans toutes les autres langues, le verbe « être » appelle d'ordinaire en hébreu un prédicat ou un complément; mais rien ne s'oppose à ce qu'il soit employé absolument quand il désigne l'existence absolue. Remarquons aussi que la question exégétique est tout à fait indépendante de la question philologique. Quel que soit le sens primitif de היה, il est certain que Moïse rattache le nom divin à l'idée d'être et le définit par l'existence.

V. Origine du nom de Jéhovah. — 1° *Origine chananéenne.* — P. von Bohlen, *Genesis*, 1835, p. CIV, prétendait que le nom de Jéhovah n'avait passé dans l'usage courant de la langue hébraïque qu'à partir de David. Son système, appuyé sur des raisons fausses ou sans valeur, a fort peu d'adeptes. Mais quelques savants, tout en faisant remonter l'introduction du tétragramme plus haut que David, la croient postérieure à Moïse. Les Israélites auraient emprunté ce nom aux Chananéens et peu à peu auraient fini par se l'approprier. Von der Alm, *Theolog. Briefe*, 1862, t. I, p. 524-527; Colenso, *The Pentateuch*, part. V, 1865, p. 269-284; Goldziher, *Der Mythus bei den Hebräern*, 1876, p. 327. Ils ont été réfutés par Kuenen, *De Godsdienst van Israel*, Haarlem, t. I, 1869, p. 379-401, approuvé par Baudissin, *Studien*, t. I, p. 213-218. Il est en effet contraire à toute vraisemblance de supposer que Jéhovah, l'adversaire irréconciliable des Chananéens et de leurs dieux, ait été lui-même, à l'origine, un dieu chananéen. Il faut donc admettre, comme un fait historique des mieux établis, que Jéhovah date au moins de Moïse. Ne remonte-t-il pas plus haut? Divers savants l'ont pensé. Nous allons brièvement examiner leurs hypothèses.

2° *Origine indo-européenne.* — Elle a été soutenue par Vatke, *Die Religion des A. T.*, etc., 1835, p. 672; par J. G. Müller, *Die Semiten in ihrem Verhältniss zu Chamiten und Japhetiten*, 1872, p. 163. On peut se dispenser de la discuter sérieusement. Bien que *Jovis-Jove* offre une certaine ressemblance avec Jéhovah ou Yahvé, il faudrait montrer comment la racine sanscrite DIV, d'où dérivent *Jupiter-Jovis* (*Diovis*) et Ζεύς-Διός, est devenue en hébreu יהוה; et par quel chemin le dieu indo-européen *Dyaus* est arrivé en Palestine. On n'est guère plus avancé en admettant avec Hitzig, *Vorlesungen über bibl. Theol.*, etc., p. 38, que les Indo-Européens ont

fourni l'idée sinon le mot; Astuads, le nom de Dieu en arménien, signifiant « l'Être » (*astvat* = celui qui est).

3° *Origine égyptienne.* — Elle est *a priori* moins invraisemblable, puisque Moïse avait été élevé en Égypte. Röth, *Die Aegypt. und die Zoroastr. Glaubenslehre,* 1846, p. 175, fait venir Jéhovah de l'ancien dieu lunaire *Iḥ* ou *Ioḥ.* Voir Pierret, *Vocabul. hiérogl.,* 1875, p. 44. Il n'y a rien de commun entre Jéhovah et la lune. L'hypothèse de Röth a donc réuni peu de partisans. Par contre, un groupe assez nombreux d'érudits fait honneur à l'Égypte de la célèbre définition : *Ego sum qui sum.* Exod., III, 14. Plutarque, *De Iside,* 9, dit qu'à Saïs une statue d'Athênê (Neith) portait cette inscription : « Je suis tout ce qui a été, est et sera; » mais Tholuck, *Ueber den Ursprung des Namens Jehova, Vermischte Schriften,* 1867, p. 189-205, ayant montré que cette inscription avait un sens tout différent, on s'est appuyé sur la formule assez fréquente : *Nuk pu nuk,* qui veut dire littéralement : *Ego sum ego.* Seulement les textes du Livre des Morts où se lit cette formule n'ont rien de mystérieux et doivent se traduire simplement par : C'est moi qui. Cf. Le Page Renouf, *Hibbert Lectures for 1879,* p. 244.

4° *Origine chaldéenne ou accadienne.* — Le principal défenseur en est Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* 1881, p. 158-164. Voici quels sont ses chefs de preuve : 1. יהוה est une forme artificielle, introduite pour donner un sens au nom du Dieu national; mais la forme usuelle, populaire, fut toujours יהו (יה ou י), l'élément essentiel étant י, comme le prouvent les noms composés théophores où יהוה ne paraît jamais, et où l'élément divin se réduit quelquefois à י. — 2. Le dieu יהו était connu hors d'Israël. La Bible mentionne l'Ammonite *Tôbiyâh,* II Esd., II, 10, l'Héthéen *'Uriyâh,* II Reg., XI, 3, le prince hamathéen Joram. II Reg., VIII, 10. Les inscriptions assyriennes nous font connaître Mitintì, roi d'Azot, Ṣidqâ, roi d'Ascalon, Padî, roi d'Accaron (prisme de Sennachérib, col. II, l. 51, 58, 70; Schrader, *Keil. Bibl.,* t. II, p. 90-92), noms évidemment identiques aux noms théophores hébreux Mattathias, Sédécias, Phadaïa. Pour ne rien dire du roi arabe Ya'-ilu, qui rappelle Joël, un roi d'Hamath est nommé dans les inscriptions tantôt *I-lu-u-bi-'-di,* tantôt (*ilu*) *Ya-u-bi-'-di* (Sargon, *Cylindre,* l. 25, *Keil Fastes,* l. 33; Schrader, *B. bl.,* t. II, p. 42 et 56, omet le déterminatif *ilu*); ce qui prouve d'abord que *Ilu* et *Yau* sont synonymes, ensuite que *Yau* est un dieu, puisqu'il est précédé de l'idéogramme divin. — 3. Chez les Babyloniens présémites, *i* est synonyme de *ilu* et signifie le dieu suprême. Or *i* avec la terminaison assyrienne du nominatif devient *Yau.* Cf. Frd. Delitzsch, *Assyr. Lesestücke,* 3e édit., 1885, p. 42, Syllab. A, col. I, 13-16, où le signe *ni* de la colonne centrale répond au signe *i* (variante *ya-u*) de la colonne de droite, et au mot *ilu* de la colonne de gauche. — Cette thèse a été très contestée et a trouvé jusqu'ici peu d'adhérents. C'est un paradoxe de prétendre que יהוה n'a jamais été d'un usage général chez les Hébreux, que la forme populaire était *Yahu* ou *Yah,* quand ce dernier est rare et exclusivement poétique et que l'autre n'apparait jamais dans la Bible, quand, dès le IXe siècle avant J.-C., l'inscription de Mésa, ligne 18, présente la forme ordinaire יהוה. Hors du peuple juif, les cas de noms théophores composés de *Yah* ou de *Yahu* sont très rares, douteux le plus souvent, et peuvent facilement s'expliquer par des emprunts. Enfin l'existence même du dieu accadien *I,* en babylonien *Yau,* est très suspecte. Le panthéon de Babylone nous est assez bien connu; il est étrange que ce prétendu dieu *Yau* n'y paraisse pas; car personne ne l'identifie au dieu *Ea.* Il est vrai, dans ces derniers temps, Pinches a augmenté la liste des noms propres assyriens composés des syllabes *yau, yâu, au, aa'u* et, à une époque postérieure, *yâma* (pour *yâwa*). *Proc. of the Soc. of bibl. Archæol.,* 1885, t. VIII, p. 27, 28; 1892, t. XV, p. 13-15. De son côté, Hommel, *Altisrael. Ueberlieferung,* 1897, p. 144 et 225, ne doute pas d'avoir retrouvé le dieu chaldéen *Yau.* C'est le dieu écrit idéographiquement (*ilu*) *A-a,* qu'on prononce d'ordinaire *Malik,* mais qu'il faudrait lire, suivant Hommel, *Aï* ou *Ia.* C'est ce nom, usité sans doute dans la famille patriarcale, que Moïse aurait emprunté, mais en le transformant de manière à lui donner le sens sublime que nous connaissons. Tout cela est obscur, et il faut attendre de nouveaux éclaircissements.

5° *Origine hébraïque.* — On n'a pas jusqu'ici de raison suffisante pour refuser aux Juifs la propriété exclusive du nom de Jéhovah. Mais on peut admettre sans inconvénient, qu'avant la révélation de l'Horeb, Dieu était désigné dans la famille des patriarches sous un nom à peu près semblable, qu'il suffisait de modifier légèrement pour lui donner le sens profond et absolu qui le rend incommunicable. — 1° On s'expliquerait ainsi, sans recourir à la prolepse, que Jéhovah soit nommé 156 fois dans la Genèse, tant dans les dialogues que dans les récits. — 2° On comprendrait également comment Énos put de si bonne heure invoquer le nom de Jéhovah, selon la Vulgate, Gen., IV, 26; ou plutôt, selon l'hébreu, comment dès l'époque d'Énos on commença à s'appeler ou à se réclamer du nom de Jéhovah. Il est vrai que le résultat semble avoir été qu'à partir de ce temps la meilleure portion de l'humanité prit le nom de fils de Dieu, Gen., VI, 2, ce qui établirait seulement une synonymie parfaite entre Élohim et Jéhovah. — 3° Le nom de Jochabed, mère de Moïse, n'étonnerait plus. C'est le seul nom antérieur à Moïse dans la composition duquel entre certainement le nom de Jéhovah, car Moriah, Gen., XXII, 2 (hébreu), est d'une étymologie très douteuse; Achia, I Par., II, 25, est probablement corrompu (cf. Hummelauer, *Comment. in Num.,* p. 194), et Jonathan, I Par., II, 32, paraît postérieur à Moïse. D'un autre côté, si Jéhovah était connu avant Moïse, il est surprenant qu'il n'entre pas dans d'autres noms propres, quand les noms théophores composés de *El* étaient si communs avant l'Exode, comme les noms composés de Jéhovah le furent après. Ce nom de Jochabed est assurément embarrassant, mais, à la rigueur, il pourrait avoir été changé plus tard, comme celui de Josué; ou traduit, s'il était égyptien comme celui de Moïse. — 4° Enfin cette hypothèse rendrait compte d'un fait curieux. Parmi les 163 noms théophores dérivant du tétragramme, 48 ont *yehô* ou *yô* au commencement, les 115 autres ont *yahu* ou *yah* à la fin, aucun n'offre le nom complet *Yahvéh.* Cependant un phénomène analogue se présente pour l'autre nom divin; jamais Élohim n'est employé dans les composés, ni Éloah; c'est toujours El. D'ailleurs la forme complète Yahvéh peut avoir été évitée par respect et Driver a montré, *Tetragrammaton,* dans les *Studia biblica,* t. I, p. 5, que *yahu, yah, yeho* en sont les abréviations régulières. — En somme, rien n'oblige absolument à reconnaître avant Moïse l'existence d'un nom divin identique ou analogue à Jéhovah, mais cette hypothèse est probable. La seule chose certaine, c'est que Dieu a révélé à Moïse quel est son nom incommunicable, et lui en a expliqué le sens incompris jusqu'alors.

VI. Révélation du mont Horeb. Exod., III, 6-16. — 1° *Le texte et les versions.* — Moïse arrivait au pied de la sainte montagne quand, du sein du buisson ardent, une voix se fit entendre : « Je suis le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob... Viens, je t'enverrai vers le pharaon pour tirer d'Égypte mon peuple, les enfants d'Israël. » Moïse, la face voilée, balbutie des paroles d'excuse. Dieu le rassure par ces mots : « Je serai avec toi. » Alors le prophète hasarde une objection : « Soit; j'irai trouver les enfants d'Israël et je leur dirai : Le Dieu de vos pères m'envoie vers vous. S'ils me demandent : Quel est son nom? que leur répondrai-je? Dieu dit à Moïse : Je suis celui qui suis. Dieu dit : Tu parleras ainsi aux enfants d'Israël :

Je-suis (אהיה) m'envoie vers vous. Dieu dit encore à Moïse : Tu parleras ainsi aux enfants d'Israël : Jéhovah le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob m'envoie vers vous; c'est là mon nom à jamais et mon vocable dans toutes les générations. » Exod., III, 13-15. — Moïse demande donc à Dieu son nom véritable et Dieu exauce sa prière. Il est impossible, en lisant le texte, de n'être point frappé par la solennité de la réponse divine qui se divise en trois temps, séparés par la formule trois fois répétée : « Et Dieu dit, » *vay-yômér*. — Le premier temps renferme la définition du nom qui va être prononcé : Je suis celui qui suis. Le syriaque, la version samaritaine, le Targum d'Onkelos et la version persane de la polyglotte de Walton reproduisent le texte hébreu sans modification; la Vulgate traduit : *Ego sum qui sum*; les Septante : Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν; Aquila et Théodotion, dans les fragments des Hexaples : Ἔσομαι ἔσομαι (qu'il faut évidemment corriger en : Ἔσομαι ὃς ἔσομαι); l'arabe : *Al 'azaliyu'lladhy lâ iazûlu* (l'Éternel qui ne cesse pas); le Targum de Jonathan paraphrase, à son ordinaire : « Celui qui a dit et le monde a été, qui a parlé et tout a existé; » enfin le Targum de Jérusalem : « Celui qui a dit au monde : sois! et il a été, et qui lui dira : sois! et il sera. » — Le second temps sert de transition et applique la définition ci-dessus au nom qui va suivre : *Je-suis* m'a envoyé vers vous, c'est-à-dire celui qui peut s'appeler soi-même *Je suis*, אהיה. Ici encore le syriaque, les versions samaritaine et persane, les Targums d'Onkelos et de Jérusalem retiennent le mot hébreu. La Vulgate rend : *Qui est misit me ad vos*; au lieu de *SUM misit me ad vos*, ce qui fait penser à tort que Dieu a prononcé le nom définitif. Les Septante traduisent : Ὁ ὤν ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς; le Targum de Jonathan : « Je-suis-celui-qui-suis-et-qui-serai m'a envoyé vers vous. » L'arabe ne rend pas ce membre de phrase. — Enfin le troisième temps contient le nom lui-même : Jéhovah, Dieu de vos pères. L'hébreu, la version samaritaine et le Targum d'Onkelos ont יהוה, la Vulgate *Dominus*, les Septante Κύριος, l'arabe *Allâh*, le syriaque *Morio'*, « le Seigneur. »

2° *Sens de la phrase : « Ego sum qui sum. »* — Quelques interprètes (Michaelis, Aben-Ezra, etc.) la divisent en deux propositions dont la seconde donne la raison de la première : « Je suis, car je suis » véritablement; ou bien en mettant les verbes au futur : « Je serai, car je serai » avec vous, fidèle, miséricordieux. Effectivement אֲשֶׁר a quelquefois dans l'Écriture le sens de כִּי, Gen., XXXI, 49; Deut., III, 24; mais ce sens est si rare qu'il faut l'établir pour chaque cas particulier et non le supposer. Cette interprétation, qui influe d'ailleurs assez peu sur le sens général du passage, est donc arbitraire et inadmissible. — D'autres comparent l'expression *Ego sum qui sum*, à certaines manières de parler fréquentes dans l'Ecriture, Exod., IV, 13 (*Mitte, quem missurus es*); XXXIII, 19; IV Reg., VIII, 1, etc., et traduisent ainsi : « Je suis qui je suis. » Dieu refuserait de répondre soit parce qu'il trouve la demande de Moïse indiscrète, soit parce qu'il ne lui plaît pas de la satisfaire, soit enfin parce qu'il est indéfinissable comme il est incompréhensible. Mais Dieu refuse si peu de dire son nom qu'il en donne immédiatement après l'équivalent אהיה, et, au verset suivant, le révèle en toutes lettres. — La seule version acceptable est donc : « Je suis celui qui suis. » En français nous dirions plutôt, sans changer le sens : « Je suis celui qui est. » Mais l'autre traduction, plus conforme au génie de l'hébreu, est généralement reçue et il n'y a nul inconvénient à la conserver.

3° *Sens du mot* יהוה. — יהוה, nous l'avons dit, signifie « il est » et, employé substantivement, « celui qui est, » ce que les Septante rendent heureusement par le participe ὁ ὤν. Mais s'agit-il de l'être métaphysique, ne désignant que l'existence même, ou de l'être historique qui est une manifestation passagère de l'activité divine dans le temps? La plupart des exégètes protestants tiennent pour l'être historique : 1. L'être métaphysique, disent-ils, est une conception trop abstraite pour ces temps primitifs. — 2. Le verbe הוה, *hâyâh*, indique plutôt le devenir que l'être permanent. — 3. L'imparfait désigne de préférence l'action de quelqu'un qui entre en scène. — 4. Le « Je suis celui qui suis » du verset 14 paraît renvoyer au « Je serai avec toi » du verset 12, et Osée, I, 9, semble faire allusion à ces deux textes quand il dit de la part de Dieu : « Je ne serai plus avec vous. » — Quelques-unes de ces raisons sont spécieuses, mais elles ne résistent pas à un examen attentif. Les partisans de l'être historique doivent, dans la phrase « Je suis celui qui suis », suppléer arbitrairement quelque chose que rien ne suggère, par exemple : Je suis celui qui suis *avec vous*, ou bien : Je suis celui qui suis *fidèle à mes promesses*. L'ellipse, dure dans la phrase « Je suis celui qui suis », est tout à fait inadmissible après אהיה, « Je suis, » nom sous lequel Dieu se désigne lui-même, et après יהוה, nom dont il veut être appelé par les autres. Si Dieu avait voulu marquer cette relation historique spéciale, il se serait choisi un nom comme Emmanuel, « Dieu est avec nous, » il n'aurait pas proposé au peuple, désireux de comprendre, une énigme indéchiffrable. D'ailleurs il est faux que הוה désigne l'être en mouvement plutôt que l'être stable; il est faux également que l'imparfait marque toujours une entrée en scène. L'imparfait hébreu est un véritable aoriste qui fait abstraction du temps et s'emploie à ce titre dans l'énonciation des maximes générales. Cf. Driver, *Hebrew tenses*, 1892, p. 38. Sans doute, le participe aurait exprimé aussi bien et mieux la permanence; mais le participe de הוה est presque inusité; la seule exception est Exod., IX, 3, et les noms propres formés d'un participe sont rares en hébreu.

Aussi les défenseurs les plus résolus de l'être historique y mêlent-ils une dose plus ou moins forte d'être métaphysique. D'après Œhler, *Theologie des A. T.*, 1882, p. 142, les trois éléments contenus dans le concept de יהוה sont : 1° l'indépendance; 2° la constance absolue; 3° la fidélité. Driver, *Heb. tenses*, p. 17, expose ainsi le bu de la révélation du Sinaï : « En premier lieu, montrer que la nature divine est indéfinissable, qu'elle ne peut être définie adéquatement que par elle-même; ensuite, montrer que Dieu, n'étant limité par rien d'extérieur, est conséquent avec lui-même, fidèle à ses promesses, immuable dans ses desseins. » Tout cela est bien métaphysique; pas plus cependant que les spéculations égyptiennes de la même époque. Nous croyons donc pouvoir conclure sans hésitation avec M. Barns, dans la *Revue biblique*, 1893, p. 338 : « Puisqu'on a renoncé depuis longtemps à considérer l'imparfait hébreu comme un futur, et que l'usage de la langue n'oblige pas à lui donner le sens d'un devenir, puisque la tradition ancienne est fixée, puisque le caractère absolu des expressions a obligé les auteurs les plus favorables au sens historique à y voir la désignation de la nature de Dieu : l'exégèse la plus exacte est de prendre les mots pour ce qu'ils valent. Iavé est celui qui est, c'est-à-dire celui dont l'être caractérise le mieux la nature, à supposer qu'elle ait besoin d'être désignée par une sorte de nom propre personnel, autrement que par le terme de Dieu. » Par conséquent les théories des scolastiques sur le sens profond du nom divin ont une base solide. Tous les êtres limités se définissent par leur essence; Dieu ne peut se définir que par l'existence, car il est l'Être, l'Être tout court, rien de plus, rien de moins; non pas l'être abstrait, commun à toutes choses et qui par suite ne les distingue pas, mais l'Être concret, l'Être absolu, l'océan de l'Être substantiel, S. Thomas, I^a, q. XIII, a. 14, indépendant de toute cause, incapable de tout changement, supérieur à

toute durée, parce qu'il est infini; « l'alpha et l'oméga, le principe et la fin, qui est, qui était et qui sera, le tout-puissant. » Apoc., I, 8. Les Juifs du XIVe siècle avant J.-C. comprenaient-ils tout ce qui est contenu en germe dans le tétragramme et sa définition? Moïse en sondait-il lui-même toute la profondeur? Il n'est pas nécessaire de le penser. Mais le Saint-Esprit, á qui rien n'est caché, pouvait le dicter á l'auteur sacré dans une sorte de révélation latente que les siécles futurs se chargeraient d'interpréter. Voir les textes des Péres dans Franzelin, *De Deo uno,* 3e édit., 1883, thesis XXIII, p. 279-286.

VII. NOUVELLE RÉVÉLATION DU NOM DIVIN. Exod., VI, 2-8. — 1° *Circonstances et portée de la nouvelle révélation.* — Le premier message de Moïse fut accueilli par les Hébreux avec foi et actions de grâces. Exod., IV, 31. Mais bientôt, devant le refus obstiné du roi et la recrudescence de la persécution, un revirement se produisit. Les Israélites murmurérent, Exod., v, 21, le découragement gagna jusqu'á Moïse. Dieu lui rendit confiance en lui promettant un secours auquel rien ne pourrait résister : « Je suis Jéhovah. Je me suis manifesté á Abraham, á Isaac et á Jacob, en qualité d'*El-Šaddaï,* mais sous mon nom de Jéhovah je ne me suis point révélé á eux. » Exod., VI, 3. Notons pour justifier cette traduction : 1. Que les deux verbes ראה, *rā'āh,* « voir, » et ידע, *yada',* « connaître, » au *niphal,* doivent se prendre ici au sens réfléchi, comme c'est souvent le cas pour le *niphal* hébreu et pour la forme arabe correspondante, la VIIe. Cf. König, *Syntax der hebr. Sprache,* 1897, p. 3. Par conséquent, on traduira dans le premier membre : Je me suis fait voir, je me suis manifesté (Septante : ὤφθην; Vulgate : *apparui*); dans le second : Je ne me suis pas fait connaître, je ne me suis pas révélé. — 2. Notons encore que le mot שְׁמִי, « mon nom, » analogue á un accusatif grec absolu, comme dans Gen., III, 15 (König, *Syntax,* p. 373), doit se traduire : « Quant á mon nom de Jéhovah, » ou bien : « Sous mon nom de Jéhovah. » Les Septante : καὶ τὸ ὄνομά μου Κύριος οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς, et la Vulgate : *et nomen meum Adonaï non indicavi eis,* obscurcissent le texte, en rendant par un équivalent le tétragramme יהוה qui serait ici absolument nécessaire, et d'un autre côté commentent le passage, en lui ôtant le sens ambigu qu'il a dans l'original, pour ne lui laisser signifier que la révélation du nom même de Jéhovah. Ces versions ne sont pas plus heureuses dans l'autre membre de phrase : « Je me suis manifesté en [qualité de] *'El-Šaddaï :* Ὤφθην ... Θεὸς ὢν αὐτῶν; *apparui ... in Deo omnipotente.* »

2° *Le nom même de Jéhovah est-il révélé pour la première fois?* — Les réponses á cette question sont contradictoires. D'aprés les uns, le nom de Jéhovah était connu des patriarches; mais, jusqu'á Moïse, Dieu n'en avait pas révélé le sens profond, la signification intime. Les patriarches ne pouvaient pas ignorer que יהוה signifie « il est », mais peut-être ne comprenaient-ils pas que l'être est l'attribut caractéristique de Dieu, celui qui exprime le mieux son essence. Ils n'avaient de tout cela qu'une connaissance matérielle, confuse, en tout cas peu distincte, surtout en comparaison de celle de Moïse. Ainsi pensent l'auteur de la Glose, Nicolas de Lyre, Tostat, Cajetan, Bonfrére, et un grand nombre d'exégètes modernes. Leurs raisons sont bien résumées par Cornely, *Introduct. in S. S.,* t. II, part. I, p. 109, qui les approuve. Les deux plus fortes sont : 1. Que le nom de Jéhovah entre comme élément dans des noms propres antérieurs á l'Exode, tout au moins dans celui de Jochabed, mére de Moïse. — 2. Que Jéhovah est trés souvent nommé, avant la révélation de l'Horeb (d'aprés Davidson cité par Frz. Delitzsch, *Genesis,* p. 57, 116 fois dans les récits, 49 fois dans les dialogues) et il est difficile d'admettre un emploi aussi fréquent de la figure appelée prolepse ou anticipation. — Cette difficulté cependant n'effraye pas d'autres commentateurs tels que Théodoret, Cornélius á Lapide, Calmet, etc. Voir Franzelin, *De Deo uno,* 3e édit., 1883, p. 272. Tous admettent la prolepse et disent que le nom de Jochabed, qui auparavant aurait été par exemple Élichabed, a pu être changé plus tard, comme Joachim devient Éliachim ou réciproquement. Cf. Fr. de Hummelauer, *Comment. in Gen.,* 1895, p. 4-14. — La diversité des sources utilisées par Moïse paraît suffisante pour expliquer la diversité des noms divins employés dans la Genése.

3° *Qu'est-ce que « se manifester en 'Êl-Šaddaï » et « se révéler sous le nom de Jéhovah »?* — Un certain nombre d'exégètes, Rupert, Hugues de Saint-Cher, Vatable et plusieurs savants contemporains jugent que la controverse exposée ci-dessus n'a pas de raison d'être, que du moins elle doit rester étrangère á notre passage. Dans le texte de l'Exode, VI, 3, il ne s'agit pas du nom même de Jéhovah, mais de la chose désignée par le nom, d'une qualité inhérente au nom. En effet « apparaître en *'Êl-Šaddaï* », ou « se manifester en qualité de *'Êl-Šaddaï* » ne leur semble pas synonyme de « révéler ou expliquer le nom de *'Êl-Šaddaï* ». De même « se révéler quant au nom ou sous le nom de Jéhovah » ne leur paraît pas l'équivalent de « révéler ou expliquer le nom de Jéhovah ». F. Robiou, *La révélation du nom divin Jéhovah á Moïse,* dans *La science cathol.,* 1888, p. 618-624, cite de nombreux exemples où le mot égyptien *ran* ou *ren,* « nom, » signifie la manière d'être, la qualité, la nature : Tu as réparé (un temple) *en ton nom de roi,* est-il dit de Ramsés II, c'est-à-dire « en ta qualité de souverain, aprés avoir ceint la couronne ». Delattre, S. J., *Sur un emploi particulier des mots « nom » et « nommer » dans la Bible,* dans *La science catholique,* 1892, p. 673-687, constate un usage analogue dans l'Écriture. Être nommé, c'est exister; n'être pas nommé, c'est ne pas exister, tout comme dans le récit chaldéen de la création. « Mon nom est en lui, » Exod., XXIII, 21, signifie « mon autorité et ma puissance ». Voir encore Van Kasteren, S. J., *Jahvé et El-Schaddaï,* dans *La science catholique,* 1894, p. 296-315. — C. Robert, *La révélation du nom divin Jéhovah,* dans la *Revue biblique,* 1894, p. 161-181, expliquant Exod., VI, 3, expose ainsi sa pensée : « Il y a antithèse entre la manière d'agir de Dieu avec les Israélites et la manière d'agir de Dieu avec leurs péres. » Avec ces derniers il a été El-Schaddaï, avec les premiers il sera Jéhovah. Chaque fois que le nom d'El-Schaddaï revient dans la Genése (six fois en tout, Gen., XVII, 1; XXVIII, 3; XXXV, 11; XLIII, 14 [le nom seul paraît ici sans commentaire]; XLVIII, 3; XLIX, 25 [Schaddaï sans El]), il semble appeler toujours les idées de fertilité, de fécondité des hommes et des animaux, avec la promesse de la terre de Chanaan. Aussi plusieurs savants de nos jours dérivent-ils שׁדי de שׁד = سدا, « arroser, » et en rapprochent-ils שַׁד, « mamelle, » comme le fait Jacob mourant : « Que *Šaddaï* t'accorde la bénédiction des mamelles, » שָׁדַיִם. Gen., XLIX, 25. D'aprés cette manière de voir, qui semble bien plausible, Jéhovah remplace El-Schaddaï au moment où le clan patriarcal devient nation. Jéhovah sera le Dieu du « peuple élu » comme El-Schaddaï était le Dieu de la « famille élue ». El-Schaddaï multiplie les siens et les fait prospérer, Jéhovah les délivre de la servitude et leur donne l'autonomie politique; El-Schaddaï leur promet la terre de Chanaan, Jéhovah la leur livre; enfin El-Schaddaï est le protecteur d'une race privilégiée, Jéhovah est le *goël* de la théocratie judaïque, d'où germera l'Église du Christ.

VIII. THÉODICÉE DE L'ANCIEN TESTAMENT. — Aprés avoir exposé ce que nous enseigne l'Écriture sur le nom de Dieu, il nous reste á dire ce qu'elle nous apprend sur sa nature et sur ses attributs.

I. EXISTENCE DE DIEU. — Dès le premier mot de la Genèse, l'Écriture affirme l'existence de Dieu comme un fait incontestable et incontesté, en affirmant simplement qu'il a créé le ciel et la terre. Gen., I, 1. Les Sémites n'étaient guère portés à douter de son existence. L'impiété à cette époque n'allait pas jusqu'à l'athéisme. L'insensé dit bien en son cœur : « Il n'y a point de Dieu, » Ps. XIV (XIII), 1 ; LIII (LII), 1, mais, même chez l'insensé, cette parole intérieure, qui n'est pas proférée extérieurement, est moins un doute spéculatif qu'une négation pratique, telle qu'elle ressort d'une vie corrompue. Aussi quand les écrivains hébreux invoquent le témoignage des créatures en faveur du créateur, ils ont moins en vue l'existence même de Dieu que ses attributs, comme la puissance, la sagesse, la providence, la bonté. Ps. XVIII, 2-5; XCIII, 8-9; Is., XL, 25-26. Il fallut que les Juifs vinssent en contact avec les Grecs sceptiques, pour sentir le besoin de prouver l'existence de Dieu. Sap., XIII, 1-5; Rom., I, 20.

II. DÉFINITION DE DIEU. — Jéhovah s'est défini lui-même : « Je suis celui qui suis. » Exod., III, 13. Voir col. 1231. Cette définition contient en germe toute la théodicée; elle nous révèle la nature de Dieu et ses perfections. Celui qui n'a pas reçu l'être, mais qui est lui-même l'Être subsistant, est par là même un être unique; il est aussi l'Être indépendant, l'Être nécessaire, l'Être absolu, l'Être infini et infiniment parfait. Par quoi serait-il limité? Par un autre? Mais il ne dépend de personne. Par son essence? Mais son essence est l'être, et l'être ne repousse aucune perfection. Les Juifs n'étant pas enclins à la spéculation métaphysique, n'ont pas étudié méthodiquement la nature et les perfections de Dieu. Ils se contentent d'affirmer ses attributs, suivant le besoin ou l'occasion, sans s'occuper de leur enchaînement, et les auteurs sacrés nous enseignent ainsi qu'il est un, spirituel.

III. UNITÉ DE DIEU. — 1° Ce qui distingue surtout la théodicée biblique de la théodicée des peuples contemporains d'Israel, c'est le monothéisme. Israël n'a qu'un seul et unique Dieu, Jéhovah, et Jéhovah est non seulement le Dieu d'Israël mais celui de tous les peuples de la terre. L'adoration exclusive de Jéhovah n'est pas seulement une monolâtrie, c'est un véritable monothéisme. Jamais les Juifs n'ont reconnu la divinité des dieux païens; jamais ils n'ont attribué leurs défaites à l'infériorité de Jéhovah ou à la puissance des idoles. Quand leurs espérances les plus chères furent détruites, loin d'abandonner Jéhovah leur Dieu, ils s'attachèrent à lui avec plus de fidélité et de confiance. Ils savaient que « Jéhovah est Dieu et qu'il n'y en a point d'autre ». Is., XLV, 18. Cf. Is., XLIII, 10; XLIV, 6; XLV, 14, 21-22; XLVIII, 12, etc. Cette vérité ressortait nettement des perfections et attributs de Dieu, tels qu'ils sont affirmés en cent endroits de l'Écriture, de son immensité, de son éternité, de sa providence universelle, de sa toute-puissance, qui a tout créé, qui conserve tout hors du néant. A toutes les époques, les noms divins, malgré leur variété, sont parfaitement synonymes. Élohim est constamment en parallélisme avec Jéhovah ; Schaddaï ou El-Schaddaï avec l'un et l'autre, ainsi qu'Adonaï. Chose à noter, jamais les plus ardents fauteurs du monothéisme n'ont pris ombrage de cette diversité d'appellations; ce qui prouve que dans la conscience nationale ces différents noms n'avaient jamais désigné des êtres distincts.

2° Ces faits, historiquement certains, sont niés par les rationalistes. D'après Smend, *Lehrbuch der alttestam. Religionsgeschichte*, 2e édit., 1899, qui résume tous les autres, les Hébreux ne sont arrivés au pur monothéisme que par évolution et en parcourant sept étapes successives. — 1. Jéhovah était primitivement un dieu de la nature, probablement un dieu de la tempête; aussi a-t-on dérivé son nom de l'arabe *hawâ*, « tomber » (Ewald) ou mieux « souffler » (Wellhausen). — 2. Au temps de Moïse, Jéhovah protégeait une tribu, soit la famille de Joseph (Wellhausen), soit la peuplade des Cinéens, fraction des Madianites (Stade, Tiele). — 3. En tout cas, son siège était au Sinaï. De là, selon une opinion, il aurait accompagné Israël dans le pays de Chanaan; selon une conception différente, il serait resté sur l'Horeb. Toujours est-il qu'il conclut au Sinaï une alliance avec les éléments hétérogènes rassemblés autour de Moïse, éléments qui, en fusionnant, allaient former le peuple hébreu. — 4. Devenu dieu national à une époque de luttes incessantes, Jéhovah devait être nécessairement un dieu guerrier, un dieu vainqueur, un dieu sauveur. Chez les Sémites, victoire et salut sont synonymes. Les guerres d'Israël seront les guerres de Jéhovah; les ennemis d'Israël seront les ennemis de Jéhovah, Israël et Jéhovah se prêteront un mutuel secours. Jéhovah est ainsi un dieu vengeur, mais nullement au sens de Dieu rémunérateur, récompensant le bien et punissant le mal. Il n'a d'autre règle que la faveur et le caprice. — 5. En temps de paix, Jéhovah, comme chef de la nation, en est le juge suprême. Cependant il est moins le dieu de la justice que le dieu du jugement (*mišpâṭ*), en tant que les jugements se rendent en son nom et par ses représentants. Comme roi aussi, la Palestine lui appartient; elle est sa terre, son domaine, son héritage, d'où cependant il peut sortir pour venger ou protéger les siens. — 6. C'est seulement sous les prophètes que Jéhovah est proclamé le dieu de la justice, du droit et de la morale. Voici comment se produisit cet événement capital. Quand tout fut perdu pour Israël, quand l'Assyrie, puis la Chaldée, lancèrent leurs armées sur la Palestine, les prophètes prédirent la ruine et ils l'annoncèrent comme irrévocable. Jéhovah était poussé à bout par les péchés de son peuple; il ne voulait plus se laisser fléchir; il ferait des ennemis d'Israël les instruments de sa vengeance, quitte à les briser à leur tour à cause de leurs iniquités. — 7. Pour cela il fallait supposer que les Juifs coupables connaissaient clairement la volonté, la loi de Jéhovah : c'est ce que firent les prophètes. Ainsi Jéhovah est désormais, non plus le dieu exclusif d'un petit peuple, mais celui de toutes les nations qu'il fait servir à ses desseins; il est le dieu juste, car c'est comme vengeur de la justice violée qu'il voue irrévocablement Israël à la destruction; il est le dieu de l'univers, et reçoit le titre de dieu des armées (*ṣeba'ôṭ*), c'est-à-dire des puissances cosmiques, des astres et des éléments. Il est par conséquent le dieu unique; le monothéisme est fondé. — Telle est la théorie imaginée par les ennemis de la révélation.

3° Il serait aussi faux que puéril de nier une certaine évolution dans le dogme et dans la morale, depuis les patriarches jusqu'à Jésus-Christ. La révélation est progressive; elle devient toujours plus claire, toujours plus riche, à mesure qu'on se rapproche de la loi de grâce, où elle aura son plein épanouissement. Mais ce progrès indiscutable diffère du tout au tout de la conception rationaliste, comme un examen impartial le montre à l'évidence. Il n'est pas superflu de noter qu'on doit juger de la vraie religion d'Israël non d'après les idées de tel ou tel personnage, plus ou moins orthodoxe, mais par les affirmations de l'écrivain sacré ou la croyance générale du peuple. La critique négative oublie trop souvent cette vérité élémentaire. — *a) Le Dieu d'Israël ne fut jamais un simple dieu national.* — Les dieux nationaux des peuples voisins n'étaient pas des dieux solitaires; ils avaient des compagnons, sinon des égaux; bien que le panthéon de ces petits peuples nous soit très imparfaitement connu, nous constatons chez tous l'existence de plusieurs divinités. Cf. Baethgen, *Der Gott Israel's und die Götter der Heiden* 1888, chap. I : *Die Götterwelt der heidnischen Semiten* p. 9-130. Il devait en être fatalement ainsi. Le dieu national exclut des supérieurs mais non des vassaux ou des associés : tel Assur à Ninive, Bel ou Mardouk à Babylone, Amon-Ra à Thèbes, Artémis à Éphèse, Baal en Phénicie, etc. Chez toutes les nations de l'antiquité, sans

exception aucune en dehors des Juifs, on honore les dieux des vainqueurs à cause de leur puissance, les dieux des vaincus pour les apaiser, les dieux des alliés parce qu'ils sont amis; nulle part on n'a l'idée d'un dieu qui se réserve à lui seul tout le culte, toutes les adorations, qui ne peut pas souffrir de rival. Jéhovah, lui, fut toujours le Dieu *jaloux* (*qannâ'* ou *qannô'*). Exod., XX, 5; XXXIV, 14; Deut., IV, 24; V, 9; VI, 15; Jos., XXIV, 19; Nah., I, 2. Or la *jalousie* est le sentiment légitime du mari qui veut régner seul dans le cœur de son épouse et à qui la présence d'un rival est la plus sensible offense. Le décalogue, dont tout le monde s'accorde à reconnaître la haute antiquité, met en tête ce précepte : « Tu n'adoreras pas d'autre dieu que moi; car Jéhovah, *jaloux* est son nom; il est le Dieu *jaloux.* » Exod., XXXIV, 14; Vulg. : *Dominus, zelotes nomen ejus, Deus est æmulator;* Septante : ζηλωτός et ζηλωτής. Voir JALOUSIE 1, col. 1112. Une pareille prescription, sans précédent et sans exemple, suppose non seulement l'hénothéisme, mais le monothéisme le plus rigoureux. — *b*) *Le Dieu des prophètes est le même que le Dieu des siècles antérieurs.* — Personne ne nie que les prophètes ne soient monothéistes. Or, bien que les prophètes aient une idée très distincte du progrès de la révélation, ils ne donnent jamais leur conception de Dieu comme nouvelle; ils la supposent, au contraire, reçue de tous leurs auditeurs; ils ne prétendent pas innover en fait de doctrine; ils affirment que leur mission est de ramener le peuple au point de départ, à l'alliance conclue avec Jéhovah lors de la sortie d'Égypte et depuis malheureusement oubliée ou violée. Dans l'hypothèse rationaliste, la prédication des prophètes est incompréhensible. — Cet argument est bien développé par deux auteurs protestants d'une critique indépendante, König, *Die Hauptprobleme der altisr. Religionsgeschichte,* 1884, p. 15-22;] Robertson, *Early Religion of Israel,* 5e édit., 1896, p. 51-73.

IV. SPIRITUALITÉ DE DIEU. — Jéhovah est immatériel et ne peut être représenté par des images. — Il était rigoureusement interdit aux Juifs de l'adorer sous une forme sensible. Exod., XX, 4; Deut., IV, 12-15. On sait que les prophètes n'ont pas assez de sarcasmes pour les dieux de pierre et de bois. Jéhovah se révélait quelquefois aux patriarches sous une figure humaine, mais ils comprenaient bien qu'ils avaient affaire au messager, à l'ange, au *male'âk* de Jéhovah. Dieu se manifeste parfois sous un symbole, mais ce symbole est ce qu'il y a, pour ainsi dire, de moins matériel : le souffle, le feu ou la lumière. Gen., XV, 17 (flamme éclatante); Exod., III, 2 (buisson ardent); Exod., XL, 34-38 (nuée lumineuse); III Reg., XIX, 12 (brise légère); cf. Ezech., I, 27-28; Dan., VII, 9-10; Is., X, 17; Bar., V, 9. « Sa splendeur est comme la lumière (du jour); ses mains dardent des rayons. » Hab., III, 4. — Isaïe, XXXI, 3, reprochant aux Juifs incrédules de mettre leur espoir dans l'Égypte, au lieu d'invoquer le Saint d'Israël, leur dit : « L'Égyptien est homme et non Dieu; ses chevaux sont chair et non esprit. » Dans ce texte, « chair » répond à « homme », comme « esprit » est en parallélisme avec « Dieu ». Les Juifs s'imaginaient si peu leur Dieu corporel, que Salomon, au jour de la dédicace du temple, adresse à Jéhovah cette prière : « Si les cieux et les cieux des cieux ne peuvent vous contenir, combien moins cette maison que j'ai bâtie. » III Reg., VIII, 27. Les Juifs concevaient donc Jéhovah comme un pur esprit. — On objecte, il est vrai, les anthropomorphismes; étudions-en la nature.

1° *Anthropomorphismes de l'Ancien Testament.* — Ils sont communs dans les récits du Pentateuque, surtout dans la Genèse. Jéhovah se promène dans l'Éden à la fraîcheur du soir, Gen., III, 8; il ferme la porte de l'arche sur Noé et sa famille, VII, 16; il respire l'odeur agréable du sacrifice de Noé, VIII 21; il descend pour voir la tour de Babel, XI, 5; il s'assied à la table d'Abraham, XVIII, 1-8; il lutte contre Jacob, XXXII, 24-31, etc. — On pourrait croire que ces façons de parler sont moins fréquentes chez les prophètes qui ont, de l'aveu de tous, une conception de Dieu très élevée; mais il n'en est rien, au contraire. Les prophètes prêtent à Jéhovah des yeux, des oreilles, une bouche, des lèvres, une langue, une tête, des cheveux d'argent, un nez, un dos, des mains, des bras, des pieds. Dieu parle, répond, se tait, appelle, siffle, voit, regarde, entend, sent, goûte, touche, se lève, s'arrête, frappe, bâtit, détruit, découvre son bras, lève son étendard, tend son arc, etc. Voir Zschokke, *Theologie der Propheten,* 1877, p. 43-53. Il y a plus. Les écrivains inspirés de toutes les époques attribuent à Dieu non seulement un corps et des membres, non seulement les actions de l'homme, mais aussi ses passions, l'amour et la haine, la joie et la douleur, le désir et l'impatience, la jalousie, la vengeance, le repentir, l'oubli, mais surtout la colère. La fureur de Dieu est exprimée par cinq ou six termes dont l'un, le plus fréquent, prête aux métaphores les plus réalistes. C'est le mot *'af* (racine *'ânaf*), « nez, » considéré par les anciens comme l'organe de la colère. On a ainsi des expressions qu'il faudrait traduire à la lettre : *Exarsit nasus Domini; fumavit nasus Domini.* Voir Zschokke, *Theologie*, p. 53-62. — Dans la suite des temps, ce langage parut extraordinaire. Ces anthropomorphismes furent adoucis, dans les Targums, ou remplacés par des périphrases. L'homme n'est plus créé à l'image de Dieu, mais à l'image des anges, Gen., I, 26; Dieu ne descend plus du ciel, mais il se révèle à l'homme; les hôtes d'Abraham ne mangent pas, mais ils font semblant de manger. Gen., XVIII, 8. On évite de mentionner l'oubli, la colère, le repentir de Dieu. Avant l'époque des Targums, nous constatons chez les Septante une tendance semblable. A en juger par les citations de Clément d'Alexandrie et d'Eusèbe, Aristobule (vers 160 avant J.-C.) aurait cherché à expliquer et à justifier les anthropomorphismes. Pour Philon, Dieu n'agit plus directement sur le monde; il a recours à des intermédiaires qui prennent le nom platonicien d'idées ou de λόγοι, dont le singulier λόγος exprime le sens collectif. Cf. Drummond, *Philo Judæus*, t. II, p. 12-15. Le judaïsme palestinien assigne également à l'action divine des intermédiaires, dont trois reviennent constamment dans les traditions rabbiniques : la « Gloire » de Dieu (*šekînâh*) ou manifestation sensible de Dieu, par exemple dans la nuée lumineuse; le « Verbe » de Dieu (*memra'*) ou personnification de sa parole, de son décret; enfin « l'Esprit » de Dieu, source de la révélation et de la prophétie. — Ce qu'il y a de plus singulier, c'est qu'à force de réagir contre l'anthropomorphisme antérieur, les rabbins y retombèrent d'une autre façon moins excusable et moins inoffensive. Ils nous représentent Dieu occupé le jour à étudier les vingt-quatre livres de la loi, des prophètes et des hagiographes; la nuit, à méditer les six parties de la Mischna. Cf. Weber, *Jüdische Theologie,* édit. Schnedermann, 1897, p. 158.

2° *Justification des anthropomorphismes.* — 1. La meilleure de toutes, c'est qu'ils sont inévitables, surtout dans les langues jeunes que les spéculations philosophiques n'ont pas encore décolorées. Nous ne pouvons parler de Dieu et des êtres spirituels que par métaphore, comme nous ne pouvons concevoir Dieu que par analogie; c'est une nécessité inéluctable du langage et de la pensée. — 2. On a même remarqué que l'usage des anthropomorphismes est en raison directe du sentiment religieux; quand ce sentiment baisse, comme dans le panthéisme, le déisme, le bouddhisme, on parle de Dieu en termes abstraits, métaphysiques, incolores. La raison en paraît simple. Plus l'homme est religieux, mieux il comprend son origine, sa fin, ses rapports avec Dieu : son origine, il est fait à l'image de Dieu; sa fin, il est destiné à voir Dieu et à lui devenir semblable en le contemplant face à face; ses rapports, commerce perpétuel de grâce et de

miséricorde dans lequel Dieu s'abaisse jusqu'à l'homme et l'homme aspire à être déifié. — 3. Ces manières de parler qui nous étonnent ne choquaient pas les prophètes; on dirait qu'ils les recherchent de parti pris; ils n'ont garde de les condamner : c'est dire qu'ils les trouvent inoffensives, même pour le vulgaire. Ils continuent à parler comme tout le monde parce qu'il ne leur vient pas à l'esprit qu'on puisse prendre à la lettre leurs métaphores. — 4. L'Esprit-Saint leur communiquait régulièrement la révélation au moyen d'images et de visions. Les prophètes décrivant ce qu'ils avaient vu, comme ils l'avaient vu, faisaient par suite un grand usage des figures. Ainsi s'expliquent Is., VI; Jer., II; Ezech., II, etc. — 5. On peut ajouter avec quelques Pères que l'Ancien Testament étant la préparation du Nouveau, il convenait que Dieu y fût représenté tel qu'il devait se montrer plus tard en qualité de Dieu-Homme; il préludait ainsi à l'incarnation. Comme on l'a dit ingénieusement (Hävernick, *Theol. des A. T.*, 1863, p. 60) : L'imperfection de l'Ancien Testament n'est pas dans l'abus des anthropomorphismes, mais dans l'absence de l'incarnation où l'anthropomorphisme atteint son comble.

V. SAINTETÉ DE DIEU. — Jéhovah, un et spirituel, est proclamé trois fois saint par les séraphins. Is., VI, 3. Il s'appelle le Saint par excellence, Job, VI, 10; Is., XL, 25; Hab., III, 3; ou le Saint d'Israël, dans Isaïe, I, 4; V, 19, 24; X, 17, 20; XII, 6; XVII, 7; XXIX, 19, 23; XXX, 11, 12, 15; XLI, 14, 16, 22; XLIII, 3, 14; XLV, 11; XLVII, 4; XLVIII, 17, etc. et aussi quelquefois ailleurs. Ps. LXXVIII (LXXVII), 41; LXXXIX (LXXXVIII), 19. Dans le Lévitique revient fréquemment cette formule : « Soyez saints, parce que je suis saint. » Lev., XI, 44, 45; XIX, 2; XX, 26; XXI, 8. Enfin « il n'y a pas de saint pareil à Jéhovah ». I Reg., II, 2. — Par son étymologie, sainteté dit séparation (*qôdèš* de *qâdaš*). Appliqué aux choses, *saint* est opposé à « commun » (*ḥôl*), « impur » (*tâmê'*) et « profane » (*ḥânêf*); il se dit des objets consacrés à Dieu, destinés à son usage exclusif, tels que les vases servant au culte, les prémices et les offrandes, les sacrifices, ou entrant en relation spéciale avec Dieu, comme le temple, l'endroit d'une théophanie, etc.; il peut se dire aussi des hommes, en vertu d'une consécration extérieure ou d'un mandat qui les fait ministres ou instruments de Dieu. — En général, entendue des personnes, la sainteté implique une idée morale; elle renferme la notion de pureté, mais la dépasse; celui-là est saint qui est pur du péché. Dieu, étant infiniment séparé de tout ce qui est commun, impur et profane, est trois fois saint et la sainteté même. Le mal moral excite son courroux; sa sainteté est comme une flamme qui consume le péché et le pécheur. Dans le langage de l'Écriture, Dieu *se sanctifie*, c'est-à-dire se montre saint quand il tire vengeance du crime, Is., XL, 25; Ezech., XXVIII, 22; XXXVIII, 16, 33, et aussi quand il accomplit ses promesses, Ezech., XXXVI, 23-25; Hab., III, 3, ou fait éclater parmi les peuples ennemis d'Israël sa fidélité et sa justice. Il est clair que cette haine du péché, cette horreur de l'impureté, cette opposition à ce qui est contraire à l'ordre moral, qui sont les côtés négatifs de la sainteté divine, reposent sur une perfection absolue qui en constitue le côté positif. Mais parce que tous les attributs de Dieu se tiennent et se compénètrent, ce n'est pas une raison de les confondre et de concevoir la sainteté (*qodeš*) comme identique à la majesté (*kâbôd*), ainsi que le font Kuenen, *De Godsdienst*, I, 339 et Duhm, *Theologie der Propheten*, p. 169. Encore moins a-t-on le droit de prétendre, avec Schultz, *Alttest. Theologie*, 5e édit., 1896, p. 436, et plusieurs autres, que toute idée morale est étrangère à la sainteté divine.

VI. ÉTERNITÉ DE DIEU. — Jéhovah est en dehors et au-dessus du temps; il se nomme l'être ou mieux יהוה, ὁ ὤν, « Il est, » celui dont on peut dire : *Il est*, dans un présent éternel. Exod., III, 14. Le temps naît avec le monde le *In principio* de la Genèse en marque le premier instant; mais auparavant Dieu existe, puisqu'il agit. Il n'est pas dit : Au commencement Dieu était ou fut, mais : « Au commencement Dieu créa. » Terre et cieux, tout passe, tout périt; Dieu seul reste et reste le même : « Vous, Seigneur, vous ne changez pas (*ve'aṭṭâh hou'*), et vos années n'ont point de déclin. » Ps. CII (CI), 27-28. Aussi Jéhovah jure-t-il par son éternité, Deut., XXXII, 40, car rien n'est plus immuable; « de l'éternité à l'éternité il est Dieu. » Ps. XC (LXXXIX), 2. Il est le premier et le dernier, Is., XL, 4, l'Ancien des jours, Dan., VII, 13, 23; avant lui, rien n'était, après lui rien ne sera, Is., XLIII, 10; il est le roi éternel, Jer., X, 10; Lam., V, 19, aux yeux de qui « mille ans sont comme le jour qui vient de s'écouler ». Ps. XC (LXXXIX), 4.

VII. IMMENSITÉ DE DIEU. — Partout il voit les sacrifices qu'on lui offre, partout il entend les prières qu'on lui adresse. Il est avec les patriarches en Arménie, Gen., VIII, 21, en Chaldée, Gen., XII, 1, en Mésopotamie, Gen., XXIV, 12, en Palestine, Gen., XXVI, 2, en Égypte, Exod., VI, 2. Sans doute il est présent d'une présence spéciale dans le paradis terrestre où il crée l'homme, dans le ciel qui est son trône, dans le temple de Jérusalem qui est sa demeure, sur le propitiatoire de l'arche où il est assis entre les chérubins, dans la Palestine qui est son patrimoine. Approcher de ces lieux plus saints c'est paraître devant sa face; s'en éloigner c'est fuir loin de sa face. Mais les écrivains sacrés ne sont pas dupes de cette figure. Écoutons Jérémie, XXIII, 23-24 : « Suis-je un Dieu de près seulement et non de loin? dit le Seigneur. L'homme se cachera-t-il de manière à n'être pas vu de moi? dit le Seigneur. Est-ce que je ne remplis pas le ciel et la terre? dit le Seigneur. » Aucune distance ne met ses ennemis à l'abri de sa vengeance. Am., IX, 2-3; Jer., XLIX, 16; Abd., 4. Enfin le Psalmiste résume ces doctrines en style poétique. Ps. CXXXIX (CXXXVIII), 7-10.

Où irai-je loin de ton esprit?
Où fuirai-je loin de ta face?
Je monte au ciel? tu es là.
Je m'abîme dans le *scheol?* tu y es.
Je prends mon essor vers l'Orient,
Je m'avance aux confins des mers :
Là aussi ta main me conduit,
Ta droite me soutient.

La belle prière de Salomon, lors de la dédicace du Temple, dit en prose la même chose. III Reg., VIII, 27-30.

VIII. TOUTE-PUISSANCE, OMNISCIENCE DE DIEU. — Ces attributs sont affirmés dans divers passages de l'Écriture. Dieu sonde les reins et les cœurs, Ps. VII, 10; il lit au plus intime de l'homme, Prov., XV, 3, 11; XVII, 3; il connaît l'avenir, Is., XLI, 22, 26; XLV, 19-21; point de secrets pour lui; il sait tout. Jer., XVI, 17; XXIII, 24; Job, XXXIV, 21-22; Prov., V, 21. Ces idées trouvent une belle expression au Psaume CXXXIX (CXXXVIII), 6, où le prophète s'écrie :

Science prodigieuse qui me dépasse!
Science trop élevée pour que je l'atteigne!

— La puissance de Dieu, dans la pensée des écrivains sacrés, ne connaît pas plus de bornes que sa science. Le déluge, la destruction de Sodome, la sortie d'Égypte, la conquête de Chanaan prouvent la force de son bras. Il est le maître de la vie et de la mort, Deut., XXXII, 39; Ose., XIII, 14; Is., LXVI, 9; le seul qui opère des merveilles, Ps. LXXII (LXXI), 18; CXXXVI (CXXXV), 4; qui fait tout ce qu'il lui plaît, Ps. CXV (CXIIIb), 3, sans que rien puisse lui résister, Job, XII, 14-16; car « sa parole ne remonte jamais vide; toujours elle exécute son mandat et accomplit sa mission ». Is., LV, 11.

IX. DIEU CRÉATEUR, CONSERVATEUR, PROVIDENCE DU MONDE. — Dieu, l'être infini, produit des êtres finis en dehors de lui. Le premier chapitre de la Bible nous montre

comment tout est sorti de ses mains créatrices. Le Psaume CIII (hébreu CIV), qu'on peut appeler l'hymne de la création, répète en style magnifique la même chose. L'expression « Il a fait le ciel et la terre » devient courante pour désigner l'acte créateur. Ps. CXXI (CXX), 2; CXXIV (CXXIII), 8; CXXXIV (CXXXIII), 3. — Du reste, la création n'est guère mentionnée dans les Livres Saints que pour exciter en nous des sentiments de gratitude, de confiance, d'admiration, d'amour. Cf. Ps. XXXIII (XXXII); LXXXIX (LXXXVIII), 9-15; Is., XLII, 5; XLIV, 24; XLV, 12, 18; XLVIII, 13; LI, 13. D'une manière spéciale, la formation de chaque homme est immédiatement attribuée à Dieu, Ps. CXXXIX (CXXXVIII) 13-18; Job, X, 8-12; l'homme est aux mains de Dieu, comme l'argile aux mains du potier. Is., XXIX, 16; XLV, 9; Jer., XVIII, 6. Mais rien absolument n'est indépendant de Dieu, rien n'échappe à sa puissance, rien ne résiste à sa volonté. Voir CRÉATION, t. II, col. 1102. Une fois tirés du néant, les êtres finis ne se suffisent pas encore; il faut que Dieu leur conserve l'existence. Pour anéantir un être, Dieu n'a qu'à retirer son bras, Is., XXXI, 3; Job, XXXIV, 14; si l'esprit de Dieu cesse de résider en l'homme, celui-ci disparaît. Gen., VI, 3.

Cache-leur ta face, ils sont consternés;
Retire ton souffle, ils défaillent
Et rentrent dans leur poussière.
Tu envoies ton souffle, ils reprennent vie
Et tu renouvelles la face de la terre.

Ps. CIV (CIII), 29-30. Cf. Ps. XC (LXXXIX), 3. — La providence n'est qu'un corollaire de la création et de la conservation. Elle est d'ailleurs enseignée d'une manière explicite, surtout dans Job et les Psaumes. Job, XXXVIII-XXXIX; Ps. CIV (CIII) 10-18; CXXXVI (CXXXV), 25; CXLV (CXLIV), 15-16. Pour les prophètes, voir Zschokke, *Theologie der Propheten*, 1877, p. 138-147. Dieu a établi les grandes lois de la nature et veille à leur maintien; tous les événements de ce monde, grands et petits, dépendent de lui, et de lui seul; il envoie la pluie et la sécheresse, l'abondance et la stérilité, le glaive, la famine et la peste; les êtres les plus infimes sont l'objet de ses soins. — En résumé : 1. Dieu est distinct du monde et souverainement indépendant de lui; il façonne et change le monde à son gré, mais il ne le tire pas de son essence; il le crée et le transforme d'une parole. Rien ne peut être plus opposé à l'émanation panthéistique que l'enseignement de la Bible. 2. Dieu et la matière ne sont pas deux puissances contraires, ennemies; tout ce que Dieu fait est bon, et tout ce qui existe est fait par Dieu. Il n'y a donc pas trace de dualisme zoroastrien. 3. Dieu enfin se réserve le droit d'intervenir dans le monde qu'il a créé. Sa grandeur n'est pas l'isolement et sa majesté n'est pas l'indifférence, selon l'erreur d'Épicure et des stoïciens, car il est sage et bon et il agit toujours pour une fin digne de lui, c'est-à-dire pour sa gloire. Voilà pourquoi le miracle, tout en restant une dérogation aux lois physiques établies par Dieu, devient quelque chose de réglé et de naturel quand il sert à promouvoir la gloire divine et la vie morale de l'homme.

IX. THÉODICÉE DU NOUVEAU TESTAMENT. — Le Dieu des chrétiens reste manifestement le même que le Dieu d'Israël, Matth., XV, 31, le Dieu des patriarches, Act., III, 13; XXII, 14, Jéhovah en un mot. Cependant il n'a plus son nom de Jéhovah. Κύριος, « Seigneur, » dont les Septante se servaient pour traduire le tétragramme sacré, est devenu le nom de Jésus-Christ (sauf dans les citations de l'Ancien Testament) et Dieu est désigné par Θεός (avec ou sans article), mot par lequel les Grecs désignaient la divinité en général, comme aussi les divinités particulières. — La révélation étant progressive, l'idée de Dieu sera plus parfaite. Les principaux progrès concernent : la nature de Dieu, sa vie intime et ses rapports avec les hommes.

I. PROGRÈS DE L'IDÉE DE DIEU RELATIVEMENT A SA NATURE. — Les écrivains du Nouveau Testament affirment que Dieu est un, c'est-à-dire unique, avec plus d'insistance et par des formules plus énergiques. I Cor., VIII, 4; Gal., III, 20; Eph., IV, 6; I Tim., II, 5; Jac., II, 19. Ils évitent avec plus de soin les anthropomorphismes, dont les Gentils à convertir pourraient être choqués; cependant ils parlent toujours de la colère de Dieu. Rom., I, 18; Eph., V, 6; Col., III, 6; Apoc., XIX, 15. — Les trois formules de saint Jean méritent d'être rappelées ici :

1° *Dieu est esprit :* Πνεῦμα ὁ Θεός, Joa., IV, 24. Dieu étant souverainement spirituel, son culte ne peut être lié à un lieu déterminé, tel que Jérusalem ou le mont Garizim; il ne saurait être non plus suffisamment honoré par des cérémonies corporelles, figuratives : il lui faut un culte digne de lui, qui réponde à sa nature spirituelle, indépendant du lieu, dégagé de la matière. Voilà pourquoi saint Jean ajoute aussitôt : Ses adorateurs doivent l'adorer en esprit et en vérité

2° *Dieu est lumière :* Ὁ Θεὸς φῶς ἐστί, et il n'y a point en lui de ténèbres. I Joa., I, 5. Non seulement il est l'Être pur, entièrement lumineux, que ne voile aucune ombre, c'est-à-dire que ne limite aucune imperfection, mais il est aussi pour les hommes une source de lumière surnaturelle. Joa., I, 4, 9; XII, 46. Quiconque marche dans les ténèbres de l'infidélité ou du péché n'est point en société avec Dieu, puisqu'il se soustrait volontairement à la lumière et ne cherche pas à reproduire en lui la perfection de la nature divine où tout est lumineux, sans mélange de ténèbres. C'est la conclusion de saint Jean, dont la pensée rappelle le mot de saint Jacques, I, 17 : « Toute grâce excellente et tout don parfait viennent d'en haut, du Père des lumières, en qui il n'y a ni variation d'éclat ni ombre d'obscurcissement. »

3° *Dieu est amour :* Ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν. I Joa., IV, 8, 16. Possédant la plénitude de l'être, Dieu déborde de biens et les répand avec profusion autour de lui. C'est là un effet de son amour, dont la plus grande marque, selon saint Jean, d'accord avec saint Paul, consiste à nous avoir donné son Fils unique. Joa., III, 16; I Joa., IV, 9, 10, 14; Rom., V, 8; VIII, 32, etc.

II. PROGRÈS DE L'IDÉE DE DIEU RELATIVEMENT A SA VIE INTIME. — Tous les Pères et théologiens catholiques, avec un grand nombre de théologiens protestants, à commencer par Luther, trouvent dans l'Ancien Testament des vestiges de la Trinité. Voir Petau, *De Trinit.*, l. II, c. VII; Franzelin, *De Deo trino*, th. VI. La plupart des écrivains protestants contemporains, du moins en Allemagne, sont d'avis contraire, bien que plusieurs admettent un faible germe de cette idée dans les temps qui précédèrent immédiatement le christianisme. — La révélation trop claire de la trinité eût été un danger pour le monothéisme; aussi est-elle cachée sous un voile que seuls peuvent percer des regards pénétrants, mais que l'avenir soulèvera. Nous n'en voyons aucun indice dans le pluriel du nom divin Élohim. Sur ce nom, voir t. II, col. 1701.

Les vrais indices sont : 1. Les expressions où Dieu parle de lui-même comme de plusieurs. Gen., I, 26; III, 22; XI, 7; Is., VI, 8. Il est difficile, Gen., I, 26, d'associer à Dieu les anges, comme le font les rabbins, car l'homme est fait à l'image de Dieu et non à l'image des anges. Isaïe affirme, VI, 1, qu'il vit Jéhovah et lui parla : or saint Jean, XII, 21, assure qu'Isaïe vit le Fils de Dieu, et saint Paul, Act., XXVIII, 25, fait dire au Saint-Esprit les paroles qu'Isaïe attribue à Jéhovah. — 2. Plusieurs textes dédoublent Jéhovah et parlent de lui comme s'il était virtuellement multiple : « Le Seigneur dit à mon Seigneur, » Ps. CX (CIX), 1; « Jéhovah fit pleuvoir sur Sodome et Gomorrhe du souffre et du feu de la part de Jéhovah. » Gen., XIX, 24. Ce dernier texte, employé par quelques Pères, fut allégué au concile de Sirmium.

Cf. II Reg., v, 23-24; VII, 11; Num., XIV, 20-21; Ps. LXV (XLIV), 8; Jer., XXXII, 12. — 3. Le Messie reçoit des attributs divins tout en restant distinct de Jéhovah; l'Ange de Jéhovah, appelé aussi l'Ange de l'alliance, parle et agit en qualité de Dieu, il semble identique à Jéhovah et pourtant différent de lui; de même l'Esprit de Dieu dans Ézéchiel, la Sagesse de Dieu dans les Proverbes. Isolés, ces faits n'auraient rien de décisif; réunis, ils emportent la conviction et permettent de reconnaître des allusions à la Trinité même dans des énonciations moins nettes; par exemple : « Le Verbe de Dieu a fait les cieux, et son Esprit toute leur milice. » Ps. XXXIII (XXXII), 6. — Mais tout cela, comparé à la clarté du Nouveau Testament, n'est qu'ombre et ténèbres. Non seulement nous constatons au sein de Dieu une *triade*, I Cor., XII, 4-11; Rom., VIII, 14-17, 26-30, mais cette *triade* est composée de personnes divines qui envoient ou sont envoyées, qui donnent l'une à l'autre ou reçoivent l'une de l'autre, Joa., XIV, 16, 26; XV, 26; XVI, 7, 10, 13, 15 etc., qui, en particulier, confèrent à titre égal une chose dont Dieu seul peut disposer, la grâce, II Cor., XIII, 14, et à qui l'homme tout entier est voué et consacré par le baptême. Matth., XXVIII, 19. Voir JÉSUS-CHRIST, VIII, I.

III. PROGRÈS DE L'IDÉE DE DIEU DANS SES RAPPORTS AVEC L'HUMANITÉ. — On a exagéré à plaisir le particularisme de l'Ancien Testament. Tiele et Kuenen vont jusqu'à prétendre qu'avant les prophètes la religion juive ne regardait pas au delà de l'horizon national. De telles affirmations sont inconciliables avec l'existence des prosélytes à toutes les époques, avec la persuasion que Jéhovah était le Dieu de l'univers et avec les promesses solennelles faites aux patriarches, en qui toutes les nations de la terre devaient être bénies. Gen., XII, 3; XVIII, 18; XXII, 18; XXVI, 4. Néanmoins Jéhovah était d'une manière toute spéciale le Dieu d'Israël. Jusqu'à Jésus-Christ, qui abolira les privilèges et renversera le mur de séparation, pour faire entrer tous les hommes dans son Église avec égalité de droits et de devoirs, les Juifs étaient la race élue, le sacerdoce royal, la nation sainte, le patrimoine de Dieu; et saint Paul, tout jaloux qu'il est de l'égalité chrétienne, ne conteste pas ces prérogatives. Rom., IX, 4-5. — A l'inverse de ce particularisme destiné à finir, il y avait, relativement aux Hébreux, une sorte de collectivisme momentané. Dans l'Ancien Testament, Dieu s'adresse le plus souvent à la conscience individuelle par l'intermédiaire de la société; les peines et les récompenses proposées aux Juifs sont surtout d'ordre social; la société expie les crimes des individus et les individus trouvent dans l'état social le châtiment de leurs fautes. En d'autres termes, les rapports entre Dieu et les âmes sont moins directs, moins intimes. Dieu est le père d'Israël, Deut., I, 31; VIII, 5; XXXII, 6; Jer., III, 4, 19; XXXI, 9; Israël est le fils ou le premier-né de Dieu. Exod., IV, 22; Ose., XI, 1. Plus rarement les Israélites en bloc sont appelés fils de Dieu, Deut., XIV, 1 (cf. Is., LXIII, 16; Tob., XIII, 4); mais en dehors des livres deutérocanoniques, où un individu isolé appelle Dieu « père », Sap., XIV, 3; Eccli., XXIII, 1-4, peut-être le titre de fils de Dieu n'est-il jamais accordé qu'au Messie, Ps. II, 7, au Juste idéal qui est le portrait ou la figure du Messie, Sap., II, 13-16, et au roi théocratique qui en est le type. Ps. LXXXIX (LXXXVIII), 27-28. — Au contraire, le nom de « père » devient pour ainsi dire le nom spécial de Dieu dans le Nouveau Testament. C'est le premier mot de la prière par excellence, de l'oraison dominicale. La paternité divine à notre égard nous est sans cesse rappelée comme un motif de confiance; car si Dieu est le Père de Jésus-Christ par nature, il est le nôtre par adoption, puisque Jésus-Christ nous reconnaît pour frères. Dieu est le Dieu de tous les hommes, Rom., III, 29, le Seigneur de tous, libéral envers tous ceux qui l'invoquent, Rom., X, 12, le juge intègre qui ne fait point acception de personnes, Act., X, 34; mais il est aussi et surtout notre commun Père. — Rien ne montre mieux le caractère intime et universel du christianisme.

F. PRAT.

2. JÉHOVAH (DANS LA COMPOSITION DES NOMS PROPRES). Ce nom divin entre sous une forme abrégée dans la composition 1° d'un grand nombre de noms de personnes et avec sa forme pleine, 2° dans la composition d'un titre donné au Messie, 3° de trois noms de lieux et 4° de deux noms d'autels.

I. DANS LA COMPOSITION DES NOMS DE PERSONNES. — Le nom de Jéhovah entre dans la composition de cent soixante-trois noms hébreux de personnes, mais toujours sous forme abrégée. Il devient *Yehô, Yô*, au commencement des noms; *Yâh, Yâhû*, à la fin. Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 580-582. Ces noms sont appelés théophores; ceux dont les formes abrégées de Jéhovah constituent l'élément composant initial sont au nombre de quarante-huit; ceux dont elles forment l'élément final, au nombre de cent quinze. Voir col. 1230.

II. DANS LA COMPOSITION D'UN NOM DONNÉ AU MESSIE. — *Yehôvâh ṣidqenû*, « Jéhovah est notre justice » (Septante : Κύριος, Ἰωσεδέκ; Vulgate : *Dominus justus noster*), nom donné au Messie dans Jérémie. — D'après l'interprétation commune, c'est le Messie qui est appelé « Jéhovah notre justice » dans Jer., XXIII, 6, quoique quelques modernes veuillent attribuer cette dénomination à Israël. Voir Knabenbauer, *Comment. in Jer.*, 1889, p. 289.

III. DANS LA COMPOSITION DES NOMS DE LIEUX. — 1° *Yehôvâh ire'ê*, « Jéhovah pourvoira » (Septante : Κύριος εἶδεν; Vulgate : *Dominus videt*), nom donné par Abraham à l'endroit où il offrit un bélier en sacrifice à la place de son fils Isaac. Gen., XXII, 14; cf. ꝟ. 8. Voir MORIA.

2° *Yehôvâh Šâmmâh*, « Jéhovah est là » (Septante : Κύριος ἐκεῖ; Vulgate : *Dominus ibidem*), nom donné par Ezéchiel, XLVIII, 35, à la Jérusalem nouvelle qui lui fut montrée en vision. Dieu habite « là » pour toujours au milieu de son peuple. Cf. Is., LX, 14-22; LXII, 2; Apoc., XXI, 2-3; XXII, 3.

3° *Yehôvâh ṣidqênû* (Septante : Κύριος δικαιοσύνη ἡμῶν; Vulgate : *Dominus justus noster*). Ce nom donné au Messie par Jérémie, XXIII, 6, (voir *II*), est donné aussi à Jérusalem par le même prophète, XXXIII, 16.

IV. DANS LA COMPOSITION DE DEUX NOMS D'AUTELS. — 1° *Yehôvâh nissî*, « Jéhovah est mon étendard » (Septante : Κύριος καταφυγή μου; Vulgate : *Dominus exaltatio mea*), nom donné par Moïse à l'autel qu'il éleva en mémoire de la défaite des Amalécites par Josué à Raphidim. Exod., XVII, 15. Les Septante ont fait dériver *nissî* du verbe *nûs*, « se réfugier. » La Vulgate y a vu un composé du verbe *nâśâ'*, « élever. » Cf. Ps. IV, 7 (hébreu). Les exégètes modernes voient simplement dans *nissi* le mot *nês* avec le pronom possessif, « mon étendard. » Voir ÉTENDARD, t. II, col. 2000. Le mot כס, *kês*, « trône » (Vulgate : *solium*), qui se lit Exod., XVII, 16, est probablement une altération du texte pour נס, *nês*, « étendard. »

2° *Yehôvâh Salôm*, « Jéhovah est paix, » c'est-à-dire donne la paix, la prospérité (Septante : Εἰρήνη Κυρίου; Vulgate : *Domini pax*), nom donné par Gédéon à l'autel qu'il éleva à Éphra à l'endroit où un ange lui apparut pour lui annoncer qu'il était appelé à délivrer son peuple de la servitude des Madianites. Jud., VI, 24.

JÉHOVISTES (PASSAGES). Voir PENTATEUQUE.

JÉHU (hébreu : *Yêhû'*), nom de cinq Israélites. Ce nom peut être une contraction de *Yehô-hû'*, « Jéhovah est. »

1. JÉHU (Septante : Ἰοῦ), fils d'Hanani. III Reg., XVI, 1, etc. Son père avait été aussi prophète, si l'on

doit l'identifier avec l'Hanani qui avait prophétisé contre Asa, roi de Juda. II Par., XVI, I. Voir HANANI 3, col. 414. Jéhu était du royaume de Juda, mais il exerça surtout son ministère dans le royaume d'Israël. Il dénonça à Baasa, de la part de Dieu, les châtiments qui devaient fondre sur lui et sur sa famille en punition de son idolâtrie. III Reg., XVI, 1-4. La Vulgate, dans une glose qu'elle a ajoutée au texte dit que Baasa fit périr le prophète Jéhu, III Reg., XVI, 7; mais le texte hébreu porte : « et à cause de cela, Dieu le fit mourir (Baasa). » Trente ans environ plus tard, nous retrouvons Jéhu reprochant à Josaphat, roi de Juda, son alliance avec Achab, II Par., XXIX, 2-3, et lui disant que cette faute ne lui est pardonnée qu'à cause de ses bonnes œuvres. Jéhu vécut plus longtemps que Josaphat et devint son historien. II Par., XX, 34. F. VIGOUROUX.

2. JÉHU (hébreu : *Yehû;* Septante : 'Ιοῦ), le dixième roi d'Israël, sur lequel il régna vingt-huit ans, de 884 à 856, ou, selon d'autres calculs, de 865 à 838. Il était fils de Josaphat, fils de Namsi, mais on ignore à quelle tribu il appartenait. Josèphe, *Ant. jud.*, IX, VI, 1, fait de lui le chef de l'armée de Joram, son prédécesseur. Ce dernier venait d'être blessé à Ramoth Galaad, dans une guerre contre Hazaël, roi de Syrie, et il s'était fait porter à Jezraël pour y guérir sa blessure, comptant pouvoir reprendre bientôt la lutte. Joram appartenait à cette famille d'Achab dont l'impiété avait été si pernicieuse pour le royaume d'Israël. Il était urgent, au point de vue religieux, de substituer une influence meilleure à celle de ces princes obstinément rebelles à la loi divine. Déjà le prophète Élie avait reçu du Seigneur l'ordre de sacrer Jéhu roi d'Israël. III Reg., XIX, 16. Ce fut son successeur, Élisée, qui exécuta l'ordre de Dieu. Il appela un jeune homme, fils des prophètes, et lui ordonna d'aller à Ramoth Galaad, de prendre Jéhu à part et de lui verser une fiole d'huile sur la tête en lui disant : « Je t'oins roi d'Israël. » Il devait en même temps avertir Jéhu qu'il avait à châtier la maison d'Achab et à exercer la vengeance contre Jézabel, dont le cadavre devait être dévoré par les chiens. L'envoyé d'Élisée accomplit sa mission. Quand les compagnons de Jéhu apprirent ce qui venait de se passer, ils rendirent les honneurs royaux au nouveau chef et crièrent : « Jéhu est roi! » Celui-ci n'avait pas brigué la royauté; ce fut Élisée seul, qui, s'inspirant de la pensée de son maître Élie, prit l'initiative de son élévation. Aussitôt proclamé, Jéhu se mit en devoir de rendre son règne effectif. Après avoir pourvu à ce que la nouvelle de sa proclamation n'arrivât pas jusqu'à Joram, il se dirigea vers la ville de Jezraël, où Ochozias, roi de Juda, était venu en visite auprès de son allié le roi d'Israël dont il avait appris la blessure. La sentinelle de la ville signala à Joram l'arrivée d'une troupe de cavaliers; il put monter sur son char avec le roi de Juda et se porta au-devant de cette troupe. Quand il fut à portée de Jéhu et comprit enfin ce qui se passait, il s'écria : « Trahison, Ochozias! » Mais Jéhu, saisissant son arc, transperça d'une flèche le cœur de Joram, qui mourut dans le champ même de Naboth. Jéhu fit ensuite poursuivre Ochozias, qui fut frappé à son tour et s'en alla mourir à Mageddo. Le nouveau roi entra à Jezraël et vit Jézabel à une fenêtre du palais. Sur son ordre, on précipita la reine qui tomba ensanglantée sur le sol. Quand on vint quelques heures après pour ensevelir ses restes, les chiens avaient presque entièrement dévoré le cadavre. IV Reg., IX, 1-37; II Par., XXII, 6-9. Jéhu n'avait encore fait qu'exécuter, au moins à l'égard de Joram et de Jézabel, les ordres de Dieu. Là ne s'arrêtèrent pas les meurtres. Après s'être assuré de ce qu'il pouvait attendre des principaux personnages de Samarie, il leur ordonna de décapiter les soixante-dix fils et petits-fils de Joram. C'était une manière de faire partager aux grands du royaume la responsabilité des événements. Après les enfants royaux, ce fut le tour des parents, des amis, des conseillers, en un mot, de tous ceux qui tenaient à Joram par quelque lien. Jéhu se rendit alors à Samarie. Chemin faisant, il rencontra quarante-deux hommes de la parenté d'Ochozias, qui venaient saluer les fils de Joram. Il les fit tous massacrer. A Samarie, il feignit de vouloir honorer Baal et réunit dans le temple du dieu tous les prêtres employés à son culte; puis il donna ordre à ses soldats de les mettre à mort. Il prit des mesures pour que le culte de Baal disparût de tout le royaume. Il eut raison d'abolir ce culte odieux. Pour le récompenser d'avoir exécuté ses ordres, le Seigneur lui promit que ses descendants régneraient en Israël jusqu'à la quatrième génération. IV Reg., X, 1-30, Il eut en effet pour successeurs ses descendants directs Joachaz, Joas, Jéroboam II et Zacharie, qui occupèrent le trône d'Israël pendant trois quarts de siècle. IV Reg., XV, 12. Il s'en faut cependant que Jéhu soit resté dans les limites que lui traçait la volonté de Dieu. S'il proscrivit le culte de Baal, il laissa subsister les veaux d'or de Bethel et de Dan, ce qui perpétua dans Israël le péché de Jéroboam. Il avait mission de faire disparaître la maison d'Achab; mais, outre qu'il accomplit cette mission avec une singulière cruauté, il frappa Ochozias et les quarante-deux parents de ce roi, à l'égard desquels il n'avait aucun ordre formel de sévir. Puis, parmi les partisans de Joram, il est à croire qu'il engloba beaucoup d'hommes qui méritaient plus d'indulgence que de colère. En un mot, la passion politique et une cruauté naturelle l'inspirèrent trop souvent dans ses exécutions sanguinaires. Aussi quand Osée, I, 4, annonce la fin du règne des descendants de Jéhu, il dit : « Je châtierai la maison de Jéhu pour le sang versé à Jezraël. » (Au lieu de la maison de Jéhu, 'Ιοῦ ou 'Ιηοῦ, les Septante nomment ici la maison de Juda, 'Ιούδα.) Jéhu avait pu, jusqu'à un certain point, se croire en droit de frapper Ochozias qui, par sa mère Athalie, petite-fille d'Amri, et fille d'Achab, appartenait à la famille maudite. II Par., XXII, 2. Si Osée prédit le châtiment à cause du sang versé à Jezraël, c'est donc que, tout en accomplissant l'ordre du Seigneur, Jéhu avait gravement péché par les sentiments qui l'animaient. De même en effet que la suppression méritoire du culte de Baal fut viciée par la tolérance du culte des veaux d'or, ainsi l'extermination de la famille d'Achab fut exécutée dans des conditions indignes d'un mandataire de la justice divine. En somme, Jéhu fut un homme incomplet, heureux d'obéir au prophète parce qu'il y trouvait la satisfaction de ses instincts personnels, ennemi de l'idolâtrie, mais dans la mesure qui convenait à sa politique, actif et énergique, mais violent, froidement cruel et étranger à tout sentiment de délicatesse, comme le montre le souci qu'il prend de se faire servir un repas dans le palais même de Jézabel, pendant que les chiens dévoraient librement le cadavre de la reine qu'il venait de fouler au pied de ses chevaux. IV Reg., IX, 34, 35.

A l'extérieur, Jéhu dut pourvoir à la défense de ses frontières contre Hazaël, roi de Syrie. Voir HAZAEL, col. 460. Jéhu paraît avoir pris son point d'appui sur une vassalité volontaire envers le roi d'Assyrie. Il inaugura ainsi une politique qui ne fut que trop suivie par les rois d'Israël et de Juda et devint fatale aux deux royaumes. En 842, Salmanasar II marcha contre Hazaël et lui livra une bataille sanglante; puis n'osant l'attaquer à Damas, il ravagea les campagnes jusqu'au Hauran, et pénétra en Phénicie dont les princes se hâtèrent de se soumettre. Jéhu envoya saluer humblement le monarque d'Assyrie et lui fit remettre de riches présents. Salmanasar se plut à enregistrer cet hommage sur ses monuments. Sur une première inscription relatant sa campagne de Syrie, il mentionne à la fin le tribut de Tyr, de Sidon et de Jéhu, fils d'Amri, *Yahua habal Ḫumrii*. Jéhu est appelé fils d'Amri, parce que ce dernier avait

fondé Samarie, la capitale du royaume d'Israël, et, à ce titre, était regardé par les Assyriens comme le père de toute la série des rois, bien que Jéhu n'appartînt pas à sa dynastie. L'obélisque de Nimroud est encore plus explicite. Il représente, sur son second registre, la scène même de l'hommage rendu à Salmanasar. Voir t. I, fig. 37, col. 235, le registre supérieur. Le monarque assyrien est debout et accompagné de deux personnages de sa cour. L'ambassadeur de Jéhu est prosterné devant lui et suivi de porteurs chargés des diverses offrandes destinées à Salmanasar. L'inscription qui décrit la scène commence ainsi :

Ma- da- tu sa Ya- u- a habal
Hu- um- ri- i « tribut de Jéhu, fils d'Amri. »

Les objets offerts sont : « argent, or, lames d'or, coupes d'or, flacons d'or, vases d'or, ustensiles royaux, sceptres pour la main du roi, bâtons. » Cf. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, Giessen, 1872, p. 105-108; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. III, p. 481-484. Les Assyriens, auxquels avait coûté cher la campagne de Syrie, ne se hasardèrent de nouveau dans ce pays qu'en 839. Hazaël évita les grandes batailles et fatigua Salmanasar par une guerre d'embuscades et de sièges. Le roi d'Assyrie se retira bientôt, content d'avoir conquis la Syrie du nord et le bassin inférieur de l'Oronte. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. III, 1899, p. 85-87. Hazaël chercha naturellement des compensations vers le sud-ouest. Il crut d'ailleurs de bonne politique d'affaiblir un voisin qui avait donné la main au roi d'Assyrie et pouvait un jour s'entendre avec le puissant monarque du nord pour concerter avec lui une attaque simultanée contre le royaume de Damas. « En ce temps-là, Jéhovah commença à entamer le territoire d'Israël, et Hazaël les battit sur toute la frontière, depuis le Jourdain jusqu'à l'Orient, tout le pays de Galaad, de Gad, de Ruben, de Manassé, d'Aroer sur le torrent de l'Arnon jusqu'à Galaad et Basan. » IV Reg., X, 32, 33. Ce fut le commencement de la vengeance divine contre le royaume d'Israël. Jéhu fut inhumé à Samarie, après vingt-huit ans de règne. H. LESÊTRE.

3. JÉHU (Septante : 'Ἰηού), fils d'Obed, de la tribu de Juda, dans la branche d'Hesron. Il eut pour fils Azarias. C'était le descendant d'un esclave égyptien appelé Jérua auquel Sésan, n'ayant pas d'enfants mâles, avait donné sa fille en mariage. I Par., II, 34, 38.

4. JÉHU (Septante : 'Ἰηού), fils de Josébias, de la tribu de Siméon, dont il était un des membres les plus importants vers l'époque d'Ézéchias. I Par., IV, 35, 41.

5. JÉHU (Septante : 'Ἰηούλ), de la tribu de Benjamin, originaire d'Anathoth. C'était un vaillant soldat qui embrassa le parti de David et alla se joindre à sa troupe à Siceleg. I Par., XII, 2.

JÉHUEL (hébreu : *Ye'ûêl;* Septante : 'Ἰεήλ), de la tribu de Juda, de la famille de Zara. Il s'établit avec ses frères au nombre de 690, à Jérusalem, lors de la prise de cette ville. I Par., IX, 2-3, 6.

JÉHUS, nom de cinq personnages dans la Vulgate. Jéhus 3 a un nom différent en hébreu. Un lévite, qui s'appelle *Ye'ûš* en hébreu, comme Jéhus 1, 2, 4 et 5, a reçu dans notre version latine le nom de Jaüs. Voir JAÜS, col. 1146.

1. JÉHUS (hébreu : *Ye'ûš*, et *Ye'îš;* Septante : 'Ἰεούς dans Gen., 'Ἰεούλ dans I Par.), troisième fils d'Ésaü par Oolibama l'Horréenne. Il fut un des chefs (*'allûf*) édomites. Gen., XXXVI, 5, 14, 18; I Par., I, 35. « Hévéen, » dans Gen., XXXVI, 2, doit être corrigé en « Horréen ».

2. JÉHUS (hébreu : *Ye'ûš;* Septante : 'Ἰαούς), fils de Balan, chef d'une famille de la tribu de Benjamin, du temps de David. I Par., VII, 10-11.

3. JÉHUS (hébreu : *Ye'ûṣ;* Septante : 'Ἰεβούς; *Alexandrinus :* 'Ἰεούς), de la tribu de Benjamin. Il fut le cinquième fils qu'eut Saharaïm de sa troisième femme, une Moabite appelée Hadès. I Par., VIII, 10.

4. JÉHUS (hébreu : *Ye'uš;* Septante : 'Ἰάς), second fils d'Ésec, de la tribu de Benjamin et de la descendance de Saül. I Par., VIII, 39.

5. JÉHUS (hébreu : *Ye'ûš;* Septante : 'Ἰεούς), fils de Roboam, roi de Juda, et d'Abihaïl, fille d'Éliab, frère de David. II Par., XI, 18-19.

JÉMAÏ (hébreu : *Yaḥmaï;* Septante : 'Ἰαμαί), le quatrième fils de Thola, de la tribu d'Issachar. I Par., VII, 2.

JÉMIMA (hébreu : *Yemîmâh*), nom hébreu de la fille aînée de Job après son épreuve. Les Septante ont traduit ce nom par 'Ἡμέρα, et la Vulgate par *Dies*, « jour, » mais cette étymologie est douteuse. Plusieurs lexicographes modernes pensent que ce nom est arabe et signifie « colombe ». *Gesenius' hebräisches Handwörterbuch*, édit. Mühlau et Volck, 1878, p. 345.

JÉMINI (hebreu : *Yemînî;* Septante : 'Ἰεμενί; Vulgate : *Jemineus*, dans II Reg., XX, 1; ailleurs, *Jemini*), Benjamite, de Benjamin. — 1° Comme on indique en hébreu la tribu à laquelle appartient celui dont on parle en faisant précéder son nom du mot *bên*, et que ce mot est le premier élément du nom de Benjamin, on dit par abréviation *Bén-Yemînî*, I Sam. (Reg.), IX, 21; Ps. VII, 1; I Par., XXVII, 12, ou, avec l'article, *Bén-hay-Yemînî*, Jud., III, 15; II Sam. (Reg.), XVI, 1; XIX, 16; III (I) Reg., II, 8; et au pluriel, *Benê-Yemînî*, « fils de Jémini » ou Benjamin. Jud., XIX, 16; I Sam. (Reg.), XXII, 7. On dit aussi, mais plus rarement : *'îš Yemînî*, « un homme de Jémini, » I Sam. (Reg.), IX, 1; II Sam. (Reg.), XX, 1; Esth., II, 5. — 2° Le territoire de Benjamin est appelé dans I Sam. (Reg.), IX, 4, *'éréṣ Yemînî*, « la terre de Jémini. »

JEMLA (hébreu : *Imlâ';* Septante : 'Ἰεμβλαά, 'Ἰεμβλά), nom du père du prophète Michée qui vivait du temps d'Achab et de Josaphat, et fut consulté par ces deux rois sur l'issue de la funeste campagne contre Ramoth Galaad. III Reg., XXII, 8-9; II Par., XVIII, 7-8.

JEMLECH (hébreu : *Yamlêk;* Septante : 'Ἰεμολόχ; *Alexandrinus :* 'Ἀμαλήκ), un des chefs (*nâšî'*) de la tribu de Siméon. Il vivait probablement sous le règne d'Ézéchias. I Par., IV, 34.

JEMNA, nom, dans la Vulgate, de trois Israélites, dont le premier et le troisième s'appellent, en hébreu, *Imnâh* et le second *Imnâ'*.

1. JEMNA, nom, dans la Vulgate, Num., XXVI, 44, et I Par., VII, 30, du fils d'Aser appelé Jamné dans Gen., XLVI, 17. Voir JAMNÉ, col. 1115.

2. JEMNA (Septante : 'Ἰμανά), second fils d'Hélem, un des chefs de la tribu d'Aser. I Par., VII, 35.

3. JEMNA (Septante : 'Ἰεμνά), lévite, père de Coré qui était portier du Temple sous le règne du roi Ézéchias. II Par., XXXI, 14.

JEMNAÏTES (hébreu : *hay-Imnâh;* Septante : ὁ Ἰαμνί; Vulgate : *Jemnaitæ*), descendants de Jemna ou Jamné, fils aîné d'Aser. Ils sont nommés dans le recensement du peuple fait par Moïse au Sinaï. Num., XXVI, 44. Voir JAMNÉ, col. 1115.

JENKIN William, théologien anglican, né en 1612 à Sudbury, mort à Londres le 19 janvier 1685. Ministre protestant, il eut à remplir divers postes en cette qualité; mais s'étant déclaré en faveur des doctrines non conformistes, il fut jeté en prison où il mourut. Nous mentionnerons de cet auteur : *An exposition of the Epistle of Jude,* 2 in-4°, Londres, 1652-1654.

B. HEURTEBIZE.

JEPHDAÏA (hébreu : *Ifdeyâh,* « que Yah rachète! » Septante : Ἰεφαδίας), fils de Sésac, de la tribu de Benjamin. Il était un des principaux de sa tribu et demeurait à Jérusalem. I Par., VIII, 25, 28.

JEPHLAT (hébreu : *Yaflêt;* Septante : Ἰαφλήτ), fils aîné d'Héber, de la tribu d'Aser, et père de trois fils, Phosoch, Chamal et Asoth. I Par., VII, 32-33.

JÉPHLÉTI (hébreu : *hay-Yaflêṭî,* « le Japhlétite; » Septante : Ἀπταλίμ; *Alexandrinus : ὁ* Ἰεφαλθί), nom ethnique ou patronymique, désignant une tribu ou bien une famille inconnue. « La limite des Jephlétites » formait la frontière méridionale de la tribu d'Éphraïm à l'ouest de Béthoron-le-Bas. De cette tribu disparue, il n'est resté que ce nom, et le territoire où elle avait habité ne saurait être déterminé aujourd'hui d'une manière plus précise. Jos., XVI, 3.

JÉPHONÉ (hébreu : *Yefunnéh*), nom du père de Caleb et d'un descendant d'Aser.

1. JÉPHONÉ (Septante : Ἰεφοννή), père du Caleb qui alla explorer la Terre promise avec Josué et les autres représentants des douze tribus. Caleb est ordinairement appelé dans le texte sacré « fils de Jéphoné » pour le distinguer du premier Caleb, fils d'Hesron, qui était son ancêtre. Num., XIII, 7; XIV, 6, etc.; Deut., I, 36; Jos., XIV, 6, 14; XV, 13; XXI, 12; I Par., IV, 15; VI, 56. L'Écriture ne nous apprend pas autre chose sur le père du premier Caleb, si ce n'est qu'il était Cénézéen. Num., XXXII, 12; Jos., XIV, 6, 14. On retrouve des Cénez parmi ses descendants. Voir CÉNEZ 3, t. II, col. 421. On trouve aussi un Cénez parmi les chefs édomites. Gen., XXXVI, 11, etc. Voir CÉNEZ 1, t. II, col. 421. C'est ce qui a porté certains exégètes à dire que Jéphoné était un prosélyte d'origine édomite qui avait été incorporé à la tribu de Juda. Voir CÉNÉZÉEN et CALEB 1, t. II, col. 421 et 56.

2. JÉPHONÉ (Septante, Ἰεφινά), fils aîné de Jéther, de la tribu d'Aser. I Par., VII, 38.

JEPHTAHEL (hébreu : *Ifṭaḥ-Êl;* Septante : Γαιφαήλ [avec adjonction au nom du mot hébreu *gê,* « vallée, » qui précède Jephtahel dans le texte original] et Ἰκγαῖ καὶ Φθαιήλ [avec séparation du *gê* et d'*Ifṭaḥ,* comme s'ils désignaient deux localités différentes]), vallée qui séparait au sud-est les deux tribus de Zabulon et d'Aser. Jos., XIX, 14, 27. La situation n'en est pas certaine. D'après Ed. Robinson, *Later Biblical Researches,* in-8°, Londres, 1856, p. 107-108, son nom a été conservé dans le moderne *Djéfat,* l'ancienne Jotapata qui se distingua par sa résistance dans la dernière guerre des Juifs contre les Romains. Josèphe, *Bell. jud.,* III, VII, 3-36. Voir la carte d'ASER, t. II, col. 1084. *Djéfat* est un village des montagnes de Galilée, à mi-chemin entre la baie de Saint-Jean d'Acre et le lac de Tibériade. Il est situé sur une colline isolée, entourée à l'est, au sud et à l'ouest par des ravins profonds, et accessible seulement par le nord où les flancs de la colline sont moins escarpés. *Djéfat* est mentionnée dans la Mischna, *Érakhin,* IX, 6, sous le nom de *Yôdafat hâ-išnâh,* ou « Jodaphat (Jotapata) l'ancienne », comme celui d'un endroit qui aurait été fortifié par Josué. La vallée de Jephtahel, appelée dans le Talmud בקעת יטבת, « plaine de Yotabat, » *Tosiphtha, Niddah,* 3, avoisinait sans doute la ville de *Djéfat* et devait « se trouver non loin de la plaine actuelle d'El-Bathouf, laquelle appartenait à la tribu de Zabulon, tandis qu'une partie des montagnes qui la bordent devait former la limite entre cette dernière tribu et celle d'Aser ». V. Guérin. *Galilée,* t. I, p. 480. Cf. Ad. Neubauer, *La Géographie du Talmud,* in-8°, Paris, 1868, p. 203-204. On a proposé d'autres identifications de la vallée de Jephtahel, mais elles paraissent moins acceptables.

F. VIGOUROUX.

JEPHTÉ (hébreu : *Iftâḥ;* Septante : Ἰεφθάε), juge d'Israël, originaire du pays de Galaad. Jephté était fils de Galaad et d'une femme de mauvaise vie dont l'Écriture ne nous fait pas connaître le nom. Son père avait eu d'une épouse légitime d'autres enfants qui ne voulurent pas que Jephté eût part à l'héritage paternel et le chassèrent sous prétexte qu'il était né d'une autre mère. Jud., XI, 1-2. Ce que l'auteur sacré raconte de la fuite de Jephté et du soin qu'il prit d'éviter ses frères, Jud., XI, 3, ferait croire qu'ils usèrent de violences ou au moins de menaces pour le contraindre de s'éloigner. Le fugitif vint habiter dans la terre de Tob. Voir TOB.

Jephté était vaillant et d'humeur batailleuse. Il vit bientôt accourir auprès de lui des hommes dénués de ressources et vivant de pillage. La comparaison avec I Reg., XXII, 2, permet de voir en eux des aventuriers de même condition que ceux qui, plus tard, lièrent leur sort à celui de David fugitif et exilé. I Reg., XXV, 15-16, 13, 33-34. C'est par cette existence de privations et de lutte et par cette expérience de la guerre qu'il se préparait, sans le savoir, à devenir le libérateur de son peuple, tandis que sa dignité de chef et les qualités qu'il déployait dans la conduite de ses hommes devaient naturellement le désigner au choix de ses compatriotes le jour où ils auraient besoin d'un général.

Or à cette époque les Israélites souffraient des dévastations dont ils étaient l'objet de la part des Philistins et des Ammonites. Pendant dix-huit ans Dieu les punit ainsi du péché d'idolâtrie dans lequel ils étaient retombés une fois encore, malgré tant de leçons que le Seigneur leur avait données. Pour la manière dont ils furent délivrés des Philistins, voir SAMSON. Quant aux Ammonites (voir ce mot, t. I, col. 499), leur audace et leur puissance s'étaient accrues à ce point que, non contents d'opprimer les tribus voisines de leur pays au delà du Jourdain, ils avaient passé le fleuve et promenaient le fléau de Dieu sur Juda, Benjamin et Éphraïm. Comme par le passé, l'excès du malheur fit rentrer les coupables en eux-mêmes; ils reconnurent leur faute, rejetèrent les idoles et obtinrent enfin le pardon que Dieu leur accorda, après leur avoir reproché leur ingratitude. Jud., X, 6-16.

C'était le moment où la situation était devenue plus critique que jamais. Les Ammonites étaient venus planter leurs tentes au cœur même de Galaad. Les Israélites, forts du secours de Dieu sur lequel ils pouvaient maintenant compter, se réunirent à Maspha de Galaad, résolus à repousser l'ennemi. Mais il fallait un chef, et ils n'en avaient pas. Ils proposèrent l'autorité souveraine à celui qui oserait se mettre à la tête de l'armée et la conduire au combat contre les ennemis, Jud., X, 17-18; mais personne n'osa accepter ce périlleux honneur, comme la suite le fait voir. Et cependant il n'y avait pas de temps à perdre. Les Galaadites se décidèrent donc à offrir le commandement suprême à Jephté. On dépêcha vers lui les anciens du peuple. Ces envoyés durent d'abord entendre ses récriminations au sujet de son expulsion, dont il les regardait comme responsables parce

qu'elle avait reçu leur approbation ou que peut-être quelques-uns de ses parents étaient parmi ces anciens. — Sans se laisser rebuter par ces invectives, ils insistèrent pour qu'il revînt avec eux au pays de Galaad; il y consentit, mais en imposant cette condition, qu'ils acceptèrent, que, s'il triomphait des Ammonites, il conserverait le titre et l'autorité de chef de son peuple.

Nous rencontrons ici deux choses pareillement nouvelles dans l'histoire d'Israël depuis la conquête de Chanaan : l'initiative du peuple dans le choix du libérateur, jusque-là désigné directement ou indirectement par Dieu, et ce libérateur demandant à continuer l'exercice du pouvoir souverain, une fois sa mission remplie, au lieu que jusqu'ici les juges rentraient dans la vie privée après avoir accompli l'œuvre de la délivrance. Nous voyons aussi, d'autre part, que cette prétention n'a soulevé aucune objection dans l'esprit des anciens. C'est qu'on commençait à sentir plus vivement, après tant d'épreuves, les inconvénients de l'état anarchique où l'on vivait; on voyait mieux combien la vie nationale s'en trouvait affaiblie et à quelle impuissance Israël était réduit faute d'un pouvoir central capable de réunir, d'utiliser et de diriger toutes les forces du pays. Ce sentiment s'était déjà hautement manifesté lorsque, après la victoire sur les Madianites, les enfants d'Israël voulurent faire roi Gédéon et rendre la royauté héréditaire dans sa famille. Jud., VIII, 22. Le règne de son fils Abimélech, bien qu'il fût le fait d'une usurpation et que le peuple n'eût pas lieu d'être satisfait de cette expérience, avait pu montrer néanmoins quelques-uns des avantages de l'unité nationale assurée par le gouvernement d'un seul. Et c'est vraisemblablement pour cette raison que la demande de Jephté ne rencontra non plus aucune opposition chez le peuple, qui ratifia le consentement de ses princes en proclamant Jephté son chef suprême lorsqu'il se présenta devant lui à Maspha. Jud., XI, 5-11.

Après son élection, Jephté « dit toutes ses paroles devant le Seigneur à Maspha ». Jud., XI, 11. Les mots « devant le Seigneur » indiqueraient, d'après certains commentateurs, qu'il y avait à Maspha un lieu sanctifié où l'on honorait Dieu et, par conséquent, un autel sur lequel étaient offerts des sacrifices. Cf. Jud., XI, 31; I Reg., X, 17. D'autres pensent que cette formule signifie simplement que Dieu fut pris à témoin de ce qui se passait, comme cela avait eu lieu dans l'entrevue de Jephté et des anciens. Jud., XI, 10. Il n'est pas facile d'ailleurs de bien entendre ce que l'auteur veut dire en écrivant que Jephté « dit toutes ses paroles devant le Seigneur à Maspha ». La meilleure explication parait être celle qu'adoptent beaucoup d'interprètes, entre autres Calmet et Fr. von Hummelauer sur ce passage : Jephté fit connaître au peuple ses conventions avec les anciens et lui exposa ses projets de défense; le peuple, de son côté, donna son approbation à ce qui avait été fait et au plan de son nouveau chef, et l'on se promit de part et d'autre fidélité en prenant Dieu à témoin de cet engagement. Cf. I Reg., XI, 14-15.

La vie que le fils de Galaad avait menée jusqu'alors pouvait faire croire qu'il recourrait immédiatement à la force ouverte pour éloigner les Ammonites. Il n'en fut rien. L'homme de guerre songea d'abord aux moyens pacifiques; il tenta de s'expliquer et de s'entendre avec le roi des Ammonites, et il se montra dans cette négociation aussi habile diplomate qu'il avait paru jusque-là intrépide guerrier. Il envoya à ce prince des députés avec mission de lui demander pour quels motifs il était venu dévaster son pays. La réponse du roi fut qu'Ammon ne faisait que revendiquer un territoire qui lui appartenait, de l'Arnon au Jaboc et au Jourdain, et dont les Israélites s'étaient injustement emparés par la force des armes, après leur sortie d'Égypte; il demandait donc de rentrer pacifiquement dans son bien. Ce langage si catégorique ne laissait guère espérer une solution par voie diplomatique. Jephté voulut cependant faire une nouvelle tentative et envoya une seconde ambassade. Il avait d'abord simplement demandé le motif de l'invasion et des attaques des Ammonites; maintenant qu'ils ont fait connaître leurs griefs, il va leur prouver le mal fondé de leurs prétentions : La contrée occupée par Israël au delà du Jourdain appartenait d'abord aux Amorrhéens; les Ammonites et les Moabites n'ont donc rien perdu par le fait de la conquête israélite. D'après ce que Jephté dit ici et plus loin des Moabites, il y a lieu de croire qu'ils faisaient en ce moment cause commune avec les Ammonites, soit comme alliés soit comme tributaires. Jephté insista même principalement sur ce qui regardait les Moabites, peut-être parce que ce peuple étant plus sédentaire que les Ammonites et sa frontière du côté d'Israël se trouvant nettement déterminée par le cours de l'Arnon, Jud., XI, 18, il était plus aisé de montrer que les Hébreux ne lui avaient rien enlevé en s'emparant du pays situé au nord de ce fleuve. Dans un exposé fidèle et succinct de la marche d'Israël, qui confirme en le résumant le récit des Nombres, XX, 14-21; XXI, 11-13, Jephté rappelle que, loin d'avoir voulu nuire à Moab, les Israélites avaient eu soin, au contraire, de ne dépasser nulle part sa frontière. Ils auraient également respecté les possessions de Séhon, s'il leur avait permis de les traverser pour atteindre le Jourdain; mais il s'opposa à leur passage à la tête d'une puissante armée et le Seigneur lui ôta son royaume pour le donner à Israël, son peuple. Num., XXI, 21-31. Est-ce que celui-ci, tenant ces terres de Jéhovah, son Dieu, qui les a conquises pour lui, ne les possède pas à un aussi juste titre que les Ammonites possèdent celles que leur dieu Chamos leur a données? Jephté confirme fort habilement cette preuve juridique par la conduite des Moabites relativement au domaine de ces contrées : Balac, contemporain et témoin des faits, n'a pas regardé la conquête israélite comme une injustice exercée à son préjudice; son langage prouverait même le contraire, Num., XXII, 4-6; et s'il en était autrement, comment expliquer que, durant les trois cents ans écoulés depuis, les Moabites n'aient soulevé aucune réclamation? On s'explique encore moins le silence gardé par les Ammonites eux-mêmes sur les droits qu'ils revendiquent maintenant. C'est un argument péremptoire de prescripion en faveur d'une possession commencée sans contestation de la part de ceux qui auraient pu et dû protester, et continuée paisiblement pendant trois siècles. Jephté conclut donc à bon droit que les Ammonites n'ont aucun juste motif d'inquiéter les Hébreux et que la guerre qu'ils veulent leur faire est une entreprise inique. Aussi s'en remet-il avec confiance au jugement de Dieu. Jud., XI, 12-27.

Sur ce discours que Jephté met dans la bouche de ses envoyés, il y a deux observations à faire. D'abord les trois cents ans dont il est question ici sont apparemment un chiffre rond qui ne peut nous renseigner exactement sur l'époque à laquelle commença la judicature du fils de Galaad. Ensuite, le parallèle qu'il établit entre les droits de Chamos et ceux de Jéhovah est un simple argument *ad hominem* qui devait être d'un grand poids aux yeux des deux partis, étant donné la croyance des antiques peuples orientaux à l'intervention de la divinité dans les affaires, les guerres et tous les événements de ce monde. Il n'y a donc pas lieu d'accuser Jephté de monolâtrie et de voir dans son langage une preuve que, de son temps, les Hébreux n'étaient pas encore parvenus jusqu'au monothéisme, comme le voudraient certains rationalistes qui invoquent les paroles de Jephté pour confirmer leur théorie sur l'évolution religieuse d'Israël. Jephté n'avait pas en ce moment à faire valoir l'excellence suprême de Jéhovah et le néant de Chamos; il parlait en homme politique, et il aurait commis une insigne maladresse s'il avait tenu dans cette circonstance le langage que,

au dire des modernes critiques, un monothéiste aurait dû faire entendre.

Le roi des Ammonites refusa de se rendre aux raisons de Jephté; il fallut donc recourir aux armes. Alors « l'esprit du Seigneur fut sur Jephté », c'est-à-dire que Dieu le remplit de la sagesse, du courage et de tous les dons nécessaires à l'accomplissement de sa mission. Cf. Jud., VI, 34; XIII, 25; XIV, 6, etc. Dieu ratifiait ainsi le choix du peuple. Jephté se mit aussitôt à parcourir le pays de Galaad et de Manassé oriental pour lever des troupes; il fit également appel au moins à une partie des tribus cisjordaniennes. Jud., XII, 2. Lorsqu'il eut réuni son armée à Maspha, il marcha contre les Ammonites. Le nouveau chef ne se faisait pas illusion sur les dangers de la lutte qu'il allait engager. Jud., X, 18. Aussi comprit-il la nécessité du secours d'en haut, et il l'invoqua, s'engageant par vœu, s'il battait l'ennemi, à immoler en holocauste au Seigneur, à son retour, la première personne qui sortirait de sa maison pour aller au-devant de lui. On lit dans l'hébreu « sera pour le Seigneur et je l'offrirai en holocauste ». Jud., XI, 28-31.

Quelque jugement que l'on porte sur ce vœu, il n'en est pas moins une preuve de ce profond esprit religieux dont Jephté venait de donner, en peu de temps, plusieurs preuves sensibles, soit en attribuant d'avance au Seigneur la victoire espérée, Jud., XI, 9, et en voulant confirmer en sa présence son pacte avec les Galaadites, ℣. 11, soit lorsque, négociant ensuite avec les Ammonites, il proclama Jahvé lui-même vainqueur des Amorrhéens et le véritable maître du territoire conquis sur eux et qu'il remit finalement entre ses mains le succès de la guerre.

Dieu répondit à sa confiance « en lui livrant les enfants d'Ammon ». L'heureux général acheva leur défaite en les poursuivant au loin; il fit sentir le poids de ses armes à vingt villes disséminées dans la région qui s'étend depuis Aroër jusqu'à Mennith et à Abel Keramim. Jud., XI, 32-33. Voir ABEL-KERAMIM, t. I, col. 32, et MENNITH.

La joie du triomphe fit bientôt place à une douleur amère dans l'âme du nouveau juge d'Israël. La première personne qui vint à sa rencontre pour le féliciter à son retour, fut sa fille, son unique enfant. Elle s'avançait dansant et chantant avec ses compagnes au son des instruments. Jephté, « à cette vue, déchira ses vêtements et s'écria : Malheur à moi, ma fille, tu m'as trompé et tu t'es trompée! » Il lui fit alors connaître son vœu et la terrible obligation qu'il lui imposait. La jeune fille approuva sans hésiter la promesse de son père et s'offrit généreusement comme victime en reconnaissance du bienfait que Dieu venait d'accorder à son peuple. Elle demanda seulement qu'il lui fût permis d'aller, en compagnie de ses amies, sur les montagnes pour y pleurer pendant deux mois sa virginité; car c'était chez les Hébreux une sorte de malheur et comme un opprobre de ne point laisser de postérité. Cf. Luc., I, 25. Les deux mois écoulés, la jeune fille revint vers son père et Jephté « lui fit comme il avait promis et elle ne connaissait point d'homme ». Depuis lors ce fut la coutume que les filles d'Israël se réunissent tous les ans pour pleurer durant quatre jours la fille de Jephté. Jud., XI, 34-40. Il est assez difficile de déterminer le véritable sens et la portée de ces dernières paroles; les exégètes donnent des interprétations assez différentes dont l'explication est d'ailleurs d'un intérêt secondaire.

Une question bien plus importante et qui a de tout temps exercé la sagacité des commentateurs, c'est de savoir si Jephté immola réellement sa fille en lui donnant la mort. On l'a cru universellement chez les Juifs, et l'ancienne exégèse chrétienne était unanime dans ce sentiment. Cette opinion, qui est encore la plus commune, est combattue par un certain nombre d'écrivains modernes. On peut voir cette question traitée avec étendue dans S. Augustin, *Quæst. XLIX in Jud.*, t. XXIV, col. 810-812; Calmet, *Dissertation sur le vœu de Jephté,* dans son *Comment. littéral sur les Juges,* in-4°, Paris, 1711, p. XXIV-XXX; Hummelauer, *Comment. in Jud.,* Paris, 1888, p. 209-227, 228-235; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 169-171, et *Manuel biblique,* 11e édit., t. II, nos 456-458, p. 67-73. Toute la controverse se ramène naturellement à deux points : En quoi consistait la promesse de Jephté? Comment l'a-t-il accomplie? La solution du dernier dépend de celle du premier, car l'Écriture dit expressément que le vainqueur des Ammonites « fit à sa fille selon ce qu'il avait promis par vœu ». Jud., XI, 39. Plusieurs interprètes, surtout parmi les modernes, à qui il répugne de regarder Jephté comme coupable d'un acte cruel, barbare et, en outre, formellement opposé à la loi de Moïse, se sont efforcés de prouver qu'il n'avait pas promis à Dieu un sacrifice humain et que par conséquent il avait seulement, en réalité, consacré sa fille à Dieu en la vouant à un célibat perpétuel. Ils fondent leur opinion sur ce qui est dit, Jud., XI, 37-40, des lamentations de cette jeune fille pleurant sa virginité. Mais cette interprétation a contre elle les idées des Israélites, chez lesquels la virginité était loin d'être regardée comme une chose agréable à Dieu et ne pouvait en conséquence faire la matière d'un vœu; la privation de postérité était tenue au contraire pour une sorte de flétrissure et d'humiliation, comme nous l'avons déjà rappelé; et c'est une chose remarquable que la consécration à Dieu n'excluait pas le mariage, comme on le voit par l'exemple de Samson, de Samuel et des nazaréens en général. Il est donc contre toute vraisemblance que Jephté ait fait ou même ait conçu l'idée de faire à Dieu une telle offrande.

L'argument que l'on tire de ce que l'Écriture ne blâme nulle part Jephté et qu'elle le loue même, Heb., XI, 32-33; I Reg., XII, 11, ne fournit aucun appui solide à cette opinion; car c'est l'usage presque constant de l'Écriture de rapporter les faits sans les apprécier, et quant à l'éloge de saint Paul, il ne regarde nullement la conduite personnelle de Jephté, mais sa foi et ses exploits; cet éloge lui est du reste commun avec d'autres personnages dont la vie est loin d'être exempte de fautes graves.

On fait valoir encore une autre raison aussi peu concluante que la précédente. La loi mosaïque, dit-on, interdisait les sacrifices humains, Jephté ne pouvait donc songer à offrir à Dieu l'immolation d'une personne, comme si Jephté avait été rendu impeccable par le choix que Dieu avait fait de lui pour sauver son peuple. D'ailleurs ce que faisaient les Chananéens et les peuples voisins, ce que se permettaient parfois les Hébreux eux-mêmes, Ps. CV, 37, enlève en partie à cette cruelle exécution le caractère horrible et répugnant que nos mœurs y attachent. Un roi de Moab nous fait voir jusqu'où pouvait aller l'exaltation du patriotisme dans un cas qui, au point de vue religieux, n'est pas sans quelque analogie avec celui de Jephté. IV Reg., III, 27.

Ce n'est pas, d'ailleurs, selon des vues théoriques et avec le sentiment qu'il faut juger un récit historique, mais par le texte même qui nous l'a conservé, sauf à bien expliquer ce texte. La question est donc de savoir ce que l'auteur des Juges a voulu dire, et non ce que Jephté pouvait ou ne pouvait pas faire licitement d'après la loi naturelle ou d'après la loi de Moïse. Le libérateur d'Israël a-t-il promis ou non un holocauste véritable, c'est-à-dire l'immolation réelle d'une personne vivante? Or, pour soutenir la négative, les uns, suivant littéralement l'hébreu, traduisent Jud., XI, 31, par : « [Que ce qui viendra au-devant de moi] soit à Jéhovah (c'est-à-dire consacré à lui, si c'est une personne), ou (au lieu de *et*) je l'offrirai en holocauste (si c'est un animal). » Mais on ne peut pas, dans le cas présent, donner à la particule *ve* un sens disjonctif (voir les auteurs cités ci-dessus), et, d'un autre côté, le contexte prouve que c'est seulement d'une personne qu'il peut être question ici. Aller au-devant

de quelqu'un ne se dit pas d'un animal, tout au plus du chien, et le chien était un des animaux dont la chair était exclue des sacrifices. Ce serait du reste une alternative plus que bizarre que celle qui mettrait sur le même pied la mort d'un animal et celle d'un homme ou d'une femme. On a mis en avant d'autres essais d'interprétation bénigne du vœu de Jephté, mais elles viennent toutes se heurter au fond du récit, avec lequel elles sont en contradiction, ou à quelque règle essentielle d'exégèse. Il faut, en effet, selon la sage remarque de Suarez, à propos du vœu de Jephté, *De virtut. et statu relig. tr. VI*, lib. II, X, n. 10, Paris, 1859, t. XIV, p. 878, ne point abandonner le sens propre, naturel, des mots à moins d'y être contraint par la force des raisons ou le poids des autorités. Or ce n'est pas ici le cas, et les modernes n'ont trouvé aucune raison qui ne fût connue de l'antique synagogue, de nos vieux docteurs et des rabbins des dix premiers siècles chrétiens. Aussi Reuss fait-il, à ce sujet, cette réflexion fort juste que le supplice de la torture, abolie partout, a été conservé chez les exégètes; ils l'appliquent à un texte des plus clairs pour lui faire dire que la fille de Jephté a été vouée à une virginité perpétuelle. Hummelauer, *Jud.*, 235.

L'ancienne interprétation qui voyait dans le vœu de Jephté l'engagement d'offrir en sacrifice une personne semble donc devoir toujours être préférée; elle est conforme au sens littéral, elle s'adapte naturellement et sans effort à toutes les particularités du récit, et les difficultés qu'on peut y opposer ne sont pas plus graves que celles qu'on peut faire contre d'autres passages de l'Écriture sur lesquels néanmoins tout le monde est d'accord. Ses tenants, du reste, se sont montrés aussi désireux que les adversaires d'excuser Jephté autant que le permet la narration du livre des Juges : ils ont volontiers, pour atténuer sa faute, fait valoir l'oubli pratique de la loi en ces temps troublés, l'exemple de faits analogues communs chez les peuples voisins et qui se produisaient parfois même en Israël, comme on l'a vu ci-dessus, enfin, les mœurs rudes de ces vieux hébreux qu'on veut trop juger d'après nos mœurs modernes, etc. On peut dire encore, à la décharge de Jephté, que, loin de songer à sa fille en formant ce vœu funeste, il n'avait en vue aucune personne déterminée; tout au plus pensait-il peut-être d'une manière vague à quelqu'un de ses serviteurs, empressé de venir, selon l'usage, à sa rencontre pour le saluer. Toutefois, s'il est possible d'excuser jusqu'à un certain point son vœu pour ces raisons ou d'autres semblables, telles que son ignorance possible de la loi, ou une inadvertance explicable dans la circonstance, on ne saurait l'absoudre en ce qui regarde l'exécution : pendant les deux mois qui s'écoulèrent depuis sa promesse, il pouvait s'éclairer et s'assurer qu'un tel engagement était illicite et n'obligeait pas sa conscience. Saint Thomas a résumé à son ordinaire le sentiment traditionnel et il l'a exprimé dans une formule où l'on retrouve sa concision accoutumée : Jephté, dit-il, « fut insensé en formant ce vœu, parce qu'il le fit sans discrétion, et il fut impie en l'accomplissant. » IIa IIæ, q. LXXXVIII, a. 2, ad 2um. Ce qui pourrait encore, non pas justifier, mais expliquer en partie la cruelle dureté de ce juge envers sa fille, c'est que, soit par nature, soit par suite de la vie qu'il avait menée jusque-là, et peut-être pour les deux causes ensemble, Jephté était d'un tempérament dur et enclin à verser le sang, comme on le voit par un événement qui arriva bientôt après, s'il n'eut même pas lieu entre son triomphe et l'immolation de sa fille.

En effet, les Éphraïmites ne tardèrent pas à se soulever contre lui et ils vinrent lui chercher querelle comme ils l'avaient fait autrefois à Gédéon après la défaite des Madianites. Jud., VIII, 1-3. Ils lui parlèrent d'un ton arrogant et avec des termes de mépris, lui demandant raison de ce qu'il ne les avait pas convoqués pour cette guerre et les avait ainsi frustrés de l'honneur et des fruits de la victoire. Jud., XII, 1-4. L'accusation était d'une fausseté capable de révolter Jephté; il les avait convoqués au contraire et ils avaient refusé de venir, ne comptant guère apparemment alors sur un triomphe qui excitait maintenant leur jalousie et leur dépit. Ils joignirent à leurs récriminations la menace de brûler la maison du vainqueur. Mais celui-ci ne ressemblait pas à Gédéon, le citoyen pacifique, improvisé général pour quelques semaines, et désireux de se décharger au plus vite du fardeau du pouvoir; le vieux soldat ne craignait pas la lutte et le nouveau chef entendait faire respecter son autorité. Il releva cet insolent défi et, rassemblant de nouveau les troupes de Galaad, il attaqua les mécontents, les tailla en pièces et les traita ensuite sans merci. Au moment de la déroute, des Galaadites allèrent, par son ordre, occuper les gués du Jourdain pour en empêcher le passage aux troupes débandées. Les fuyards étaient tués là à mesure qu'ils se présentaient. Ceux qui, pour échapper à la mort, prétendaient faussement n'être pas Éphraïmites, étaient mis en demeure de dire *šibbolėṭ*, « épi, » qu'ils prononçaient *sibboleṭ*; cette prononciation défectueuse propre aux Éphraïmites, cf. Matth., XXVI, 73, les faisait reconnaître sans peine et ils étaient massacrés aussitôt. Quarante mille des enfants d'Éphraïm périrent ainsi, soit dans la bataille soit sur les bords du Jourdain. — Jephté vécut encore six ans, après sa double victoire, et il fut enseveli dans sa ville de Maspha en Galaad. Jud., XII, 1-7. E. PALIS.

JEPHTHA (hébreu : *Iftâḥ;* omis dans le *Vaticanus; Alexandrinus:* Ἰεφθά), ville de Juda, dans la plaine de la Séphéla. Jos., XV, 43. Elle fait partie du troisième groupe des cités de « la plaine », comme Esna (t. II, col. 1951), Nésib, Marésa, etc. Nésib est aujourd'hui *Beit Nusib* à deux heures de marche environ à l'est de *Beit-Djibrin* (l'ancienne Éleuthéropolis). Marésa est très probablement le Khirbet *Mer'asch* actuel, à un kilomètre et demi à peu près au sud de la même localité de Beit-Djibrin. C'est donc dans ces parages qu'il faut chercher Jephtha, mais elle n'a pu être identifiée jusqu'à présent.

JEPIFANIJ Slavineckig (Épiphane), théologien russe, mort en 1676. Il professa la rhétorique à Moscou et dirigea une traduction nouvelle de la Bible du grec en russe. Il traduisit lui-même le Nouveau Testament et le Pentateuque. On lui doit aussi un lexique des termes bibliques et patristiques, *Leksikon greko-slavjanolatinskij.* J. SEDLACEK.

JÉRAA (hébreu : *Yarḥa';* Septante : Ἰωχήλ), esclave égyptien de Sésan, de la tribu de Juda. Son maître, n'ayant pas d'enfants mâles, lui donna en mariage l'une de ses filles, probablement Oholaï. De cette union naquit Ethéi, et Jéraa devint ainsi le chef d'une famille de Juda. I Par., II, 31, 34-35. Parmi ses descendants, on remarque Zabad, I Par., II, 36, qui fut un des braves soldats de David, I Par., XI, 41, et Azarias, I Par., II, 38, l'un des chefs qui aidèrent le grand-prêtre Joïada à faire monter Joas sur le trône. II Par., XXIII, 1. Voir ÉTHÉI, t. II, col. 2006, et AZARIAS 16, t. I, col. 1301.

JÉRAMÉEL (hébreu : *Yeraḥme'êl,* « que Dieu fasse miséricorde »), nom, dans la Vulgate, de deux Israélites et d'une contrée d'Arabie. Dans le texte hébreu, trois personnages portent le nom de *Yeraḥme'êl*. La Vulgate l'a rendu deux fois par Jéraméel (voir JÉRAMÉEL 1 et 2) et une fois par Jérémiel. Jer., XXXVI, 26. — Le pays des Jéraméélites n'est désigné en hébreu que par le nom ethnique de la tribu qui l'habitait. Voir JÉRAMÉEL 3.

1. JÉRAMÉEL (Septante : Ἰεραμαήλ, I Par., II, 9; Ἰεραμεήλ, I Par., II, 25-27, 33, 42), fils aîné d'Hesron et petit-fils de Juda. I Par., II, 9. Sa descendance est énumérée dans I Par., II, 25-41, et joua un rôle important

dans la suite de l'histoire. Elle habita sur la frontière méridionale de Juda. Cf. I Reg., XXVII, 8-10; XXX, 29.

2. **JÉRAMÉEL** (Septante : Ἰεραμεήλ), lévite, descendant de Mérari, chef de la famille de Cis, fils de Moholi, à l'époque de l'organisation du service du Tabernacle par David. I Par., XXIV, 29.

3. **JÉRAMÉEL** (hébreu : *hay-Yeraḥme'êlî;* Septante : Ἰεσμεγά dans I Reg., XXVII, 10; ὁ Ἰερεμεήλ dans I Reg., XXX, 29), nom donné dans la Vulgate aux descendants de Jéraméel, fils aîné d'Hesron, petit-fils de Juda. Ils devraient être appelés plus exactement, comme en hébreu, les Jéraméélites. Ils habitaient la partie la plus méridionale de Juda, dans le Négeb. II Par., II, 25-33. Cf. G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land,* in-8°, Londres, 1894, p. 278. Ils sont nommés deux fois dans l'histoire de la vie errante de David. — 1° Celui-ci fait accroire faussement à Achis, roi des Philistins, auprès duquel il s'est réfugié, qu'il a pillé les Jéraméélites. I Reg., XXVII, 10. — 2° Loin de leur faire du mal, David envoya aux Jéraméélites, dans les villes qu'ils habitaient, une partie du butin qu'il avait pris aux Amalécites. I Reg., XXX, 29.

JERCAAM (hébreu : *Yorqe'âm;* Septante : Ἰεκλάν; *Alexandrinus :* Ἰερκαάν), fils de Raham, de la tribu de Juda et descendant de Caleb, fils d'Hesron. I Par., II, 44. Certains commentateurs pensent que c'est un nom de ville, au lieu d'un nom d'homme, et qu'elle avait pour roi Raham.

JÉRÉMIE (hébreu : *Irmeyâhû;* Septante : Ἰερεμίας), nom de huit Israélites.

1. **JÉRÉMIE,** de la tribu de Juda, originaire de Lobna, père d'Amital qui devint la femme du roi Josias et la mère du roi Sédécias. IV Reg., XXIII, 31; XXIV, 18; Jer., LII, 1.

2. **JÉRÉMIE,** un des chefs de la demi-tribu de Manassé transjordanique. I Par., V, 24.

3. **JÉRÉMIE,** un des vaillants soldats de David qui était allé le rejoindre à Siceleg pendant la persécution de Saül. I Par., XII, 4.

4. **JÉRÉMIE,** le cinquième des braves Gadites qui s'étaient joints à la petite armée de David, lorsque celui-ci se cachait dans le désert de Juda pour échapper aux poursuites de Saül. I Par., XII, 10.

5. **JÉRÉMIE,** compagnon de Jérémie 4 et de la même tribu, compté comme le dixième dans la liste des braves Gadites qui s'étaient réunis à David. I Par., XII, 13.

6. **JÉRÉMIE,** chef d'une des vingt et une familles sacerdotales qui paraissent être énumérées dans II Esd., X, 2-8; XII, 1. Il signa avec les autres principaux du peuple l'alliance qui fut renouvelée avec Dieu du temps de Néhémie. II Esd., X, 2. D'après le ỳ. 12 de II Esd., XII, le chef de la famille sacerdotale de Jérémie, au temps du grand-prêtre Joïacim, s'appelait Hanania, et ce fut ce dernier (dont le nom est écrit Hanani au ỳ. 35), qui prit part à la dédicace des murs de Jérusalem relevés par Néhémie. Voir HANANIAS 9, col. 15.

7. **JÉRÉMIE,** père de Jézonias le Réchabite. Jer., XXXV, 3.

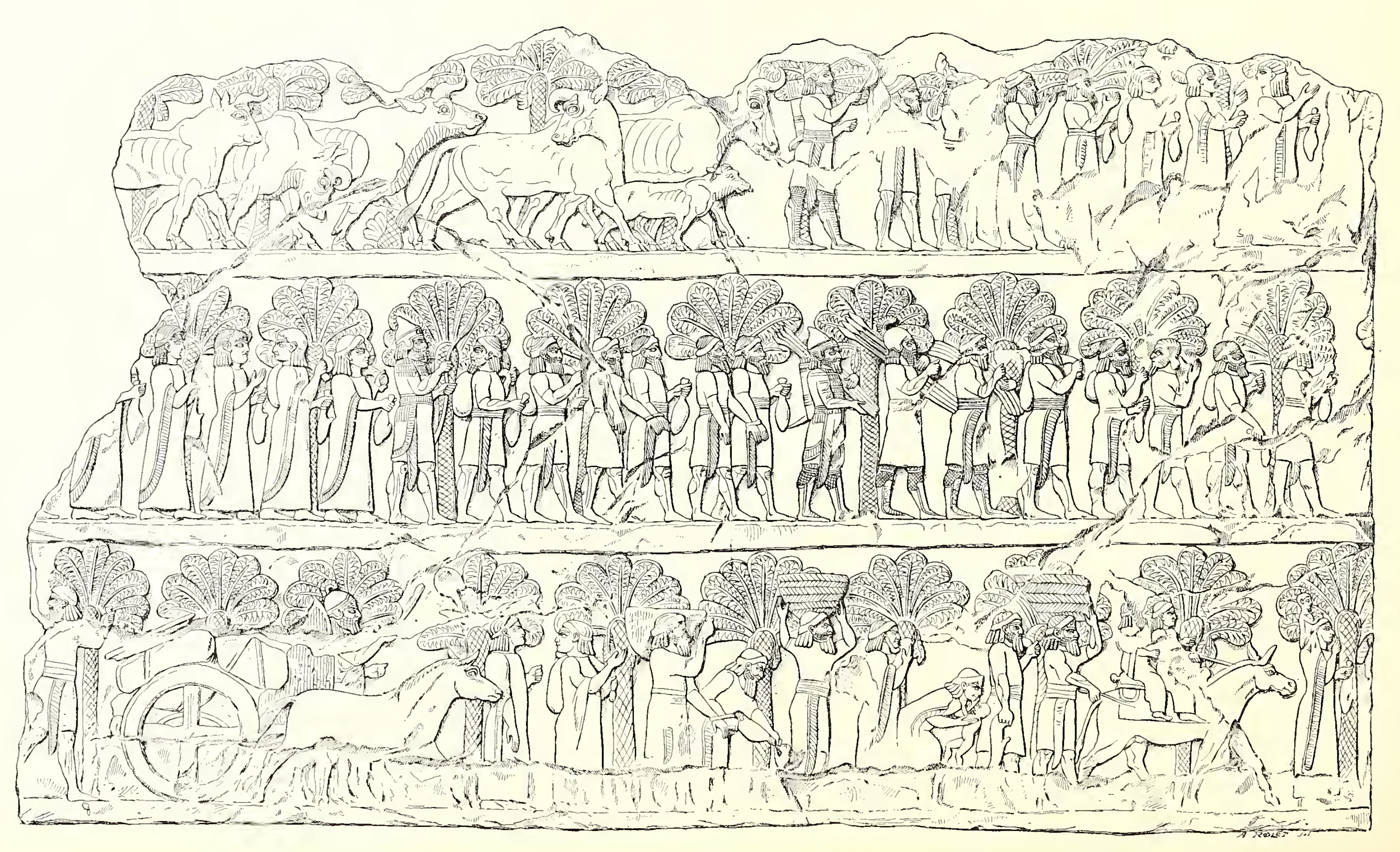
8. **JÉRÉMIE** (hébreu : *Îrmeyâhû*, Jer., I, 1 ; ou forme abrégée, *Irmeyâh,* en tête du livre; Dan., IX, 2; Septante : Ἰερεμίας; Vulgate : *Jeremias;* saint Jérôme et autres : *Hieremias*), le second des quatre grands prophètes (fig. 219). Ce nom dérive de *rûm* et de *Jehovâh.* Saint Jérôme traduit : « celui que dieu a élevé; » Gesenius, *Thesaurus,* p. 1290 : « celui que Jéhovah a établi; » d'autres, tels que J. G. Carpzov, *Introductio in V. T.*,



219. — Le prophète Jérémie. Bas-relief d'une des portes de bronze de Saint-Paul-hors-les-Murs. Voir col. 941. D'après S. M. Nicolai, pl. XV.

Nägelsbach, Hengstenberg, : « celui que Jéhovah a jeté, rejeté » (de *rāmâh* pour *rûm*), par allusion à Jer., I, 10. Cette dernière étymologie est peu vraisemblable.

I. ORIGINE ET ENFANCE DE JÉRÉMIE. — Jérémie était fils d'Helcias et de race sacerdotale. Jer., I, 1. Clément d'Alexandrie, *Strom., I, 21,* t. VIII, col. 849, l'auteur des *Quæstiones hebraic., I Par., IX, 11,* dans les œuvres de saint Jérôme, t. XXIII, col. 1378, et quelques autres auteurs ont soutenu que son père était le grand-prêtre Helcias, qui, sous le roi Josias, découvrit dans le temple le livre de la loi. IV Reg., XXII, 8; II Par., XXXIV, 9 14-15. La plupart des commentateurs rejettent cette identification pour deux raisons : — 1° Le père de Jérémie n'est jamais appelé grand-prêtre, comme son homonyme, IV Reg., XXII, 8, mais simplement prêtre d'Anathoth. Jer., I, 1. — 2° Le grand-prêtre appartenait depuis Salomon à la famille d'Éléazar, tandis que les prêtres d'Anathoth étaient de la branche d'Ithamar, le plus jeune des fils d'Aaron. Exod., VI, 23; cf. III Reg., II, 26. — Jérémie naquit à Anathoth, petite localité de la tribu de Benjamin, au nord-est de Jérusalem. Jos., XXI, 18; Is., X, 30. Voir ANATHOTH, t. I, col. 550-552. Il appartenait à une famille distinguée, comme on peut le conclure des égards qu'avaient pour lui les rois et les grands, Jer., XXVI, 10, 16, 17, 24; XXXVI, 19; XL, 5-6, et de la considération dont il jouissait auprès des Chaldéens. Jer., XL, 1-4. De plus il eut pour secrétaire Baruch, homme d'une condition élevée, ce qui suppose que lui-même appartenait à l'aristocratie. Jérémie dut être élevé dans l'attachement aux traditions mosaïques, et s'appliquer à l'étude des saintes Écritures, tout particulièrement des prophéties d'Isaïe et de Michée, si l'on en juge par son livre. On peut conjecturer que c'est dans sa jeunesse qu'il



220. — Prisonniers de guerre emmenés en captivité par les Assyriens. Bas-Relief du palais d'Assurbanipal à Ninive. Musée du Louvre.

se lia d'amitié avec Nérias, fils de Maasias, gouverneur de Jérusalem, II Par., XXXIV, 8, lequel coopéra avec Helcias et Saphan aux réformes entreprises par le roi Josias. Cette amitié de Nérias porta ses fruits, car ses deux fils Baruch et Saraïas devinrent les disciples de Jérémie. Jer., XXXVI, 4; LI, 59.

II. VOCATION AU MINISTÈRE PROPHÉTIQUE. — Il était encore jeune, *na'ar*, lorsqu'il fut appelé au ministère prophétique. Jer., I, 6. Nous savons aussi qu'il n'était pas alors marié. Jer., XVI, 2. On peut conclure de là qu'il devait être âgé de 18 à 25 ans au moment de son appel. Sa vocation au ministère prophétique eut lieu la 13e année du règne de Josias, Jer., I, 2; XXV, 3, c'est-à-dire en 627 ou 626 avant Jésus-Christ selon la chronologie ordinaire, 5 ans avant la découverte du livre de la loi dans le Temple par le grand-prêtre Helcias. Son ministère prophétique dura longtemps et s'exerça principalement sous cinq rois successifs, à une époque remplie de troubles et d'agitations, dont il faut dessiner les grands traits.

III. MILIEU HISTORIQUE. — Jérémie vécut à une époque très troublée. De son temps le royaume de Juda fut presque continuellement en butte aux convoitises de deux puissances rivales : les Égyptiens et les Chaldéens, dont l'influence était tour à tour prépondérante; aux intrigues de ces deux peuples il faut ajouter aussi une invasion des Scythes qui exercèrent de grands ravages en Palestine. Voir ÉGYPTE, t. II, col. 1603-1621.

Jérémie eut la douleur de voir périr sur le champ de bataille Josias, un roi selon le cœur de Dieu, et il déplora amèrement sa mort. II Par., XXXV, 25. Voir JOSIAS. Quelque temps après, Néchao, le vainqueur de Josias, fut battu à son tour à Charcamis par Nabuchodonosor, Jer., XLVI, 2-6, 11, 12, et Joakim, fils de Josias, qui régnait alors sur Juda, dut se soumettre au roi de Babylone. Voir NÉCHAO. S'étant révolté plus tard contre lui, il fut transporté à Babylone. IV Reg., XXIV, 5-10; II Par., XXXVI, 6-9. Son fils et successeur Jéchonias eut le même sort. IV Reg., XXIV, 11-16; II Par., XXXVI, 10; Ézech., I, 1. Voir JOAKIM et JÉCHONIAS. Nabuchodonosor établit roi à la place de Jéchonias son oncle Matthanias, âgé de 21 ans, qui prit le nom de Sédécias. Sous le règne de ce prince, le rôle de Jérémie devient plus actif. Sédécias n'avait pas tardé à ourdir des intrigues avec Apriès. Voir APRIÈS, t. I, col. 796.

Le roi de Babylone, après avoir défait le Pharaon, Jer., XXXVII, 7, alla assiéger Jérusalem. En prévision des tristes événements qui allaient arriver, Jérémie tenta de quitter la capitale pour se réfugier dans sa ville natale, Anathoth; mais il fut arrêté, roué de coups et emprisonné dans la cour du palais où il recevait une ration de pain par jour pour sa nourriture. Jer., XXXVII, 11-20. Le siège fut terrible; la famine se joignit à la guerre et aux maladies pour ravager la population. IV Reg., XXV, 3; Jer., XXXVIII, 2. Les Juifs s'obstinèrent dans leur défense. — Après un an et demi de luttes et de souffrances, la ville fut prise et Sédécias envoyé captif à Babylone. IV Reg., XXV, 6-7; Jer., LII, 8-11. Voir SÉDÉCIAS. — Nabuchodonosor délégua un de ses officiers, Nabuzardan, pour détruire la ville. Ce fut le sac et le pillage sans merci; le temple fut dépouillé de ses richesses, les colonnes en furent brisées et les dépouilles transportées à Babylone; le reste de la population qui avait survécu aux horreurs du siège, fut emmené en captivité (fig. 220). IV Reg., XXV, 4-5, 7-21; II Par., XXXVI, 17-20; Jer., LII 6, 7, 12-27. — Après le pillage les Chaldéens se retirèrent laissant le gouvernement à un ami de Jérémie, Godolias, fils d'Ahicam, lequel s'établit à Maspha. IV Reg., XXV, 22; Jer., XL, 5. Jérémie devint son conseiller. Jer., XL, 6. Malheureusement Godolias ne tarda pas à être assassiné par Ismaël. IV Reg., XXV, 23-25; Jer., XL, 7- 16. Voir GODOLIAS 3, col. 259. Enfin en 581 le reste de la population tenta une dernière fois le sort des armes ; une dernière défaite et un dernier exil consommèrent la ruine de Juda. Josèphe, *Ant. jud.*, X, IX, 7; XI, 1. Cette déportation fut faite par Nabuzardan. — Jérémie marque trois déportations : 1° la 7e année du règne de Nabuchodonosor, 3023 déportés, Jer., LII, 28; — 2° la 18e année du règne de Nabuchodonosor, 832 déportés, Jer., LII, 29; — 3° la 20e année du règne de Nabuchodonosor, 745 déportés. Jer., LII, 30. En tout 4600 déportés.

IV. MINISTÈRE PROPHÉTIQUE. — Jérémie, appelé au ministère prophétique en 696, l'exerça sous cinq rois différents.

1° *Sous Josias* (639-609). — Depuis sa vocation au ministère prophétique jusqu'à la mort de Josias, l'espace d'à peu près 18 ans, Jérémie apparaît rarement. Nous possédons quelques renseignements sur sa vie privée durant cette période : il menait une vie très austère et ne prenait part à aucune manifestation. Jer., XVI, 5, 8. — Bientôt il fut en butte aux persécutions et de ses compatriotes, Jer., XI, 21, et de ses proches. Jer., XII, 6. Il combattit les calculs trop humains des Juifs qui espéraient trouver le salut dans l'alliance avec le Pharaon Néchao. Jer., II, 8, 36. Après la mort de Josias sur le champ de bataille de Mageddo, il ne prévoit que trouble et confusion au sein de la nation. Jer., XXII, 3, 16.

2° *Sous Joachaz* (609-608). — Durant le règne de Joachaz, Jérémie semble avoir vécu dans le silence et la retraite; en effet dans tout son livre il n'a qu'un mot sur ce prince. Jer., XXII, 11, 12.

3° *Sous Joakim* (608-597). — Le rôle de Jérémie est très important pendant son règne. Le parti favorable aux Égyptiens était maître de la situation. Jer., XXV, 18, 19; XXVII. Le prophète s'attire des persécutions parce qu'il annonce que l'Égypte sera impuissante à défendre Jérusalem contre les Chaldéens. Jer., XVIII; XIX; XXII. La première année du règne de Joakim il faillit être victime de la fureur populaire; il échappa à la mort par l'intervention des princes de Juda. Jer., XXVI. A la suite du désastre de Charcamis (604), le prophète fit promulguer par son disciple Baruch tous les oracles divins. Ce fut une grande émotion dans le peuple; aussi Joakim fit-il brûler le volume contenant les oracles. Jer., XXXVI. Jérémie dicta une seconde fois ses prophéties à Baruch. Jer., XLV. Sur ces entrefaites, il apprit que la captivité de Babylone durerait 70 ans. Jer., XXV, 8-12. Le prophète prononça aussi divers oracles contre Joakim. Jer., XXII, 19; XXXVI, 30.

4° *Sous Jéchonias* (597-596). — Le prophète annonça à ce prince éphémère les malheurs qui lui étaient réservés. Jer., XXII, 24-30. L'oracle s'accomplit à la lettre comme nous l'avons vu.

5° *Sous Sédécias* (596-586). — Jérémie annonça que le peuple serait châtié, Jer., XXIV; il consola les captifs de Babylone. Jer., XXIX. Consulté secrètement par Sédécias, le prophète lui déclare qu'il n'échappera pas aux coups des Chaldéens. Jer., XXXVIII, 18. Au moment de l'invasion chaldéenne, il s'efforça de relever le courage des Juifs et de soutenir les cœurs abattus; il acheta un champ à Anathoth, Jer., XXXII, 6-9, parce que Dieu lui avait annoncé, Jer., XXXII, 15, la prospérité future du pays sous le règne du Messie. Jer., XXXIII, 11, 16-18. — Après la prise et le sac de Jérusalem, Jérémie fut délivré de prison et eut la faculté d'aller à Babylone avec ses compatriotes ou de rester en Judée; il choisit ce dernier parti et se retira à Masphath. Jer., XL, 6. Ce fut sans doute à cette époque qu'il composa ses Lamentations, qui ne sont qu'un long gémissement sur les ruines de la cité sainte. Voir LAMENTATIONS.

V. DERNIÈRES ANNÉES ET MORT DE JÉRÉMIE. — Après le meurtre de Godolias, Jérémie conseilla au peuple de rester tranquille en Judée, Jer., XLII; malheureusement il ne fut pas écouté; le peuple accusa de trahison Jérémie et Baruch, Jer., XLIII, 3, et les emmena en Égypte; cf. aussi IV Reg., XXV, 26; Jer., XLI, 16-18; Johanan était à la tête de ces émigrants. Les Juifs furent bien accueillis par Apriès. Jérémie s'installa à Taphnès, près

de Péluse, dans la Basse-Égypte; les autres s'installèrent à Taphnès, à Migdol, à Memphis, et en général dans le pays du Sud (Phaturès). Jer., XLIV, 1. C'est sur cette terre étrangère que le prophète prononça ses derniers oracles. Jer., XLIII, 8-13. il reprit avec énergie l'idolâtrie des Juifs. Jer., XLIV. — On ne sait rien d'absolument certain sur ses derniers jours. Une tradition chrétienne rapporte qu'il fut lapidé à Taphnès même par les Juifs irrités. Tertullien, *Adv. Scorp.*, VIII, t. II, col. 137; Pseudo-Épiphane, *De vitis Prophetarum*, t. XLIII, col. 400; S. Jérôme, *Adv. Jovin.*, II, 37, t. XXIII, col. 335. Dans Heb., XI, 37, les commentateurs voient une allusion à la mort de Jérémie.

VI. CARACTÈRE DE JÉRÉMIE. — Il serait difficile de trouver un caractère à la fois plus beau, plus magnanime et plus simple que celui de Jérémie. Son âme reflète toutes les tendresses et les émotions. Jérémie nous apparaît dans ses écrits profondément pieux, pénétré du sentiment de sa faiblesse et de son impuissance. Le cours des tristes événements dont il fut témoin l'afflige et l'émeut au suprême degré. Pourtant par tempérament il était pacifique, et avait horreur de la lutte et du combat; il se serait plu dans la solitude et le silence. Les péchés, les égarements de son peuple et les malheurs qui en seront la conséquence, le remplissent de tristesse et d'amertume; aussi fait-il les plus grands efforts pour le ramener dans la bonne voie; mais ses efforts sont inutiles. — Si le sentiment de sa faiblesse rendait Jérémie craintif et timide, la conscience de sa mission prophétique le remplissait d'un courage capable de braver tous les dangers. Lorsque Dieu lui ordonne de parler et d'annoncer ses volontés au peuple, il est comme transformé, et rien ne l'arrête : ni les menaces, ni les insultes, ni les supplices, ni les grands, ni les petits, ni les rois, ni le peuple ne peuvent l'empêcher de remplir la mission qu'il a reçue d'en haut; c'est un mur d'airain qui résiste à tous les assauts et à toutes les attaques. Jer., I, 18; XV, 20.

VII. PLACE DE JÉRÉMIE PARMI LES PROPHÈTES. — Par sa vie, Jérémie fut la figure même de Jésus-Christ, surtout de ses souffrances et de sa passion. C'est pourquoi l'Église, dans sa liturgie, n'a pas craint d'appliquer à Notre-Seigneur un certain nombre de passages qui se rapportent directement au prophète lui-même. Le plus connu de ces passages est Jer., XI, 19[b] : « Mettons du bois dans son pain, et arrachons-le de la terre des vivants. » — De plus il a prophétisé en termes clairs et précis l'œuvre du Messie, l'établissement d'une « nouvelle alliance » que, le premier parmi les prophètes de l'Ancien Testament, il a appelée de ce nom. Jer., XXXI, 31. Cf. Heb., VIII, 8, où l'auteur traduit : *testamentum novum*, « nouveau testament. » — Enfin Jérémie a dessiné les caractères de cette nouvelle alliance; le trait distinctif de la nouvelle loi consistera dans les dispositions intérieures; elle ne sera pas gravée sur des tables de pierre, mais inscrite dans le cœur de l'homme. Jer., XXXI, 33.

VIII. GLOIRE DE JÉRÉMIE APRÈS SA MORT. — Autant Jérémie avait trouvé de contradicteurs pendant sa vie, autant il devint populaire après sa mort. Son nom devint sympathique et cher à tout le peuple, surtout depuis la captivité jusqu'à la venue de Jésus-Christ, lorsque la prophétie des 70 ans, Jer., XXV, 11; XXIX, 10, fut devenue un oracle de consolation. II Par., XXXVI, 21; Dan., IX, 2; I Esd., I, 1. L'Ecclésiastique, XLIX, 8, 9, et le II[e] livre des Machabées, XV, 14, font de lui le plus grand éloge. — Dans l'ordre de classement adopté par les Talmudistes de Babylone, Jérémie occupe le premier rang, et passe même avant Isaïe. — Enfin, dans le Nouveau Testament, les Juifs frappés des prodiges opérés par Jésus-Christ, expriment leur étonnement et leur admiration en disant, Matth., XVI, 14, qu'il est Jérémie ou quelqu'un des anciens prophètes. Saint Grégoire de Nazianze l'appelle « le miséricordieux » : Ἱερεμίαν συμπαθῆ, *Carm.*, II, 285, t. XXXVII, col. 1595; saint Isidore de Péluse l'appelle « le plus affligé des prophètes ». *Epist.*, 298, t. LXXVIII, col. 356.

IX. AUTRES ÉCRITS ATTRIBUÉS A JÉRÉMIE. — Outre les prophéties et les Lamentations, on a aussi attribué à Jérémie le Ps. CXXXVI; on a pensé également qu'il aurait composé avec Ézéchiel le Ps. LXXIV. Le second livre des Machabées, II, 1, parle des : « Descriptions de Jérémie le prophète; » il est difficile de savoir ce qu'il faut entendre par là. C'est dans cet écrit qu'il était raconté que Jérémie avait caché dans une caverne du mont Nébo le tabernacle et l'arche d'alliance. II Mach., II, 5. Une opinion plus fondée attribue à Jérémie le troisième et le quatrième livres des Rois. Il faut y ajouter la lettre de Jérémie. Bar., VI. V. ERMONI.

9. JÉRÉMIE (LE LIVRE DE). I. CARACTÈRE DU LIVRE. — Le livre de Jérémie est un recueil de prophéties, faites à différentes époques et dans un intervalle d'à peu près 40 ans; elles se rapportent à des objets bien différents, mais le recueil, sans avoir le caractère d'une composition d'une seule venue, a cependant un ordre logique. Nous trouvons dans le livre de précieux renseignements sur l'histoire de sa composition. Nous lisons au chapitre XXXVI que, dans la 4[e] année du règne de Joakim, Jérémie fit un recueil de ses prophéties. Dieu lui ordonna d'écrire dans ce volume toutes les paroles qu'il lui avait dites. Jérémie appela Baruch, fils de Nérias, et lui dicta tous les discours que le Seigneur lui avait tenus. Une année entière paraît avoir été consacrée à ce travail. Lorsque la rédaction eut été achevée, Baruch lut au peuple assemblé pour une fête tout ce qu'il avait écrit. Cette lecture impressionna beaucoup le peuple, et Michée, fils de Gamarias, alla annoncer cet événement aux princes réunis; les princes ordonnèrent à Baruch d'apporter le livre et de le leur lire; frappés de cette lecture, après avoir ordonné à Baruch de se cacher, ils annoncèrent au roi ce qui venait de se passer; à son tour le roi se fit lire le livre, et irrité ordonna de le jeter au feu. Mais Jérémie fit écrire une seconde fois tout le volume détruit, en y ajoutant de nouvelles prophéties, et à la suite de ces événements Jérémie prononça de nouveaux oracles. On peut donc affirmer que le recueil fut complété à l'époque où Jérémie résidait à Maspha auprès de Godolias, ou pendant son séjour en Égypte. Cette seconde partie de la collection contenait naturellement toutes les prophéties qui racontent tout ce qui est arrivé depuis la 5[e] année de Joakim.

II. DIVISION DU LIVRE. — Il s'ouvre par un prologue, I, et se divise en quatre parties : 1. Réprobation et condamnation d'Israël à cause de ses péchés, II-XVII; — 2. Confirmation de cette réprobation, XVIII-XIX; — 3. Exécution de la sentence, XX-XLV; — 4. Prophéties contre les peuples étrangers, XLVI-LI. — Le recueil se termine par un appendice historique, LII. — Pour d'autres divisions, cf. Kilber, *Analysis biblica*, édit., Tailhan, in-8°, Paris, 1856, t. I, p. 395-422; Trochon, *Jérémie*, in-8°, Paris, 1878, p. 7-10; Cornely, *Introductio specialis*, in-8°, Paris, 1887, p. 375.

PROLOGUE, I. — Ce prologue raconte la vocation de Jérémie au ministère prophétique; il a été choisi dès le sein de sa mère pour accomplir les ordres de Dieu et annoncer aux hommes ses volontés, ℣. 4-8; — le Seigneur le consacre, ℣. 9, et lui notifie sa mission; elle consiste à arracher et détruire, perdre et dissiper, bâtir et planter, ℣. 10; — il lui dévoile l'avenir en général sous deux figures symboliques : 1° une branche d'amandier (Vulgate : *virgam vigilantem*), ℣. 11[b]; 2° une chaudière bouillante, ℣. 13[b]; cette chaudière bouillante, ce sont les ennemis qui doivent fondre sur Israël du côté de l'Aquilon, ℣. 14-16; — enfin Dieu lui promet secours et protection contre ses ennemis, ℣. 17-19.

PREMIÈRE PARTIE : RÉPROBATION D'ISRAEL, II-XVII. —

Elle se subdivise en deux sections : 1° *Causes de la réprobation,* II-XI. — 2° *Réprobation définitive,* XII-XVII. —

1° *Causes de cette réprobation,* II-XI. — Elles sont au nombre de trois : *1. Infidélité d'Israël,* II-III, 5. — Israël était uni à Dieu au moment de la sortie d'Égypte; aussi Dieu fut-il plein de miséricorde pour lui durant son séjour dans le désert; mais ensuite Israël fut infidèle, II, 1-7; ceux qui étaient chargés de conduire le peuple, prêtres, gardiens de la loi, pasteurs et prophètes, furent des prévaricateurs et lui donnèrent le mauvais exemple, ỳ. 8-9; on se détourne de Dieu pour courir après les idoles, ce qui est un fait inouï, car jamais aucun peuple n'a abandonné sa religion, ỳ. 10-13; c'est pourquoi Israël sera puni de son infidélité et de son ingratitude; il perdra sa liberté et deviendra esclave des peuples étrangers; la Judée sera dévastée par les Égyptiens, ỳ. 14-21. Il ne faut pas qu'Israël cherche à s'excuser, car il s'est plongé aveuglément dans l'idolâtrie, ỳ. 22-25; aussi est-il couvert de honte, parce qu'il s'est endurci dans son égarement malgré les avertissements et les châtiments, ỳ. 26-32; il a été trouvé coupable, et il sera châtié, ỳ. 33-37; son crime a été grand; voilà pourquoi il n'obtiendra pas de pardon malgré ses hypocrites protestations, III, 1-5. — *2. Impénitence d'Israël,* III, 6-X. — Trois idées fondamentales dominent dans cette section : Juda n'a pas su profiter du malheur pour faire pénitence et se convertir; bien plus, il a méprisé les avertissements de Dieu, III, 6-IV, 4; il a bien vu que Dieu a puni les dix tribus schismatiques; il a assisté à la chute de Samarie, mais ces avertissements ne lui ont servi à rien, III, 6-10; Israël est préférable à Juda; le prophète exhorte Juda à reconnaître simplement ses iniquités, pour qu'il puisse revenir à Jérusalem, ỳ. 11-17; tous deux, et Juda et Israël, n'ont qu'à se convertir et ils obtiendront le pardon de leurs crimes, qui sont l'unique cause de leurs malheurs, ỳ. 18-25; le salut est encore possible pourvu que Juda fasse pénitence, IV, 1-4. — Mais Juda ne fait pas pénitence, malgré l'imminence du danger, IV, 5-VI; le prophète exhorte les Israélites à fuir devant les Chaldéens, IV, 5-7, et à prendre des vêtements de deuil, ỳ. 8, car c'est là l'accomplissement des menaces divines; Juda est dans la terreur, car la ville sainte est assiégée, ỳ. 9-18; le prophète retrace le tableau des ravages causés par les Chaldéens; cette vue le remplit de douleur, ỳ. 19-31; la cause de ces malheurs, c'est qu'il n'y a plus de justes à Jérusalem, mais seulement des hypocrites, des idolâtres, des adultères, dans toutes les classes de la société, V, 1-9; les coupables sont destinés à périr par la main d'un peuple étranger, qui viendra de loin, ỳ. 10-18; ils n'ont pas craint les menaces de Dieu; ils ont persévéré dans leur impénitence et leur aveuglement; les menaces vont s'accomplir, ỳ. 19-31; l'ennemi arrive, il dévaste tout le pays; exhortation à Jérusalem à se convertir et à s'instruire, VI, 1-8; la corruption est universelle, tout le monde est sourd à la voix de Dieu; aussi personne n'échappera-t-il à la vengeance divine, ỳ. 9-15; tout est inutile : exhortations, menaces; le peuple méprise tout; c'est pourquoi ses sacrifices n'ont aucune efficacité, ỳ. 16-21; l'exécuteur des vengeances divines vient du nord; il ravage tout et n'épargne rien; il assiège la ville sainte, car elle est coupable, et par conséquent elle a été réprouvée de Dieu, ỳ. 22-30. — Égaré par une aveugle confiance dans le temple, les sacrifices et la circoncision, Juda persiste dans son impénitence et son endurcissement, VII-X; Jérémie reçoit de Dieu l'ordre de se tenir sur la porte du temple et de parler au peuple qui entre et qui sort, VII, 1-2; Juda met toute sa confiance dans le temple; mais le vrai temple de Dieu, ce sont les justes qui font le bien et évitent le mal, ỳ. 3-7; le peuple est dans la plus grande illusion lorsqu'il croit qu'il se sauvera, malgré ses péchés, en allant au temple; le temple est devenu une caverne de voleurs : Dieu l'a déserté, et l'a répudié comme le sanctuaire de Silo; quant à ses adorateurs, ils ont été repoussés comme Éphraïm, parce que Juda s'est plongé dans l'idolâtrie, ỳ. 8-20; Juda a aussi confiance dans ses sacrifices, mais Dieu rejette ses sacrifices, parce que le peuple n'observe pas les commandements de Dieu, ỳ. 21-28; Dieu a réprouvé le peuple à cause de son idolâtrie, qui a souillé le sanctuaire, ỳ. 29-34; les ossements des morts eux-mêmes n'auront pas de repos; ils seront jetés hors de leurs tombeaux, pour expier leurs actes idolâtriques, VIII, 1-3; rien n'émeut Juda, rien ne l'excite à la pénitence; il reste sourd à la voix de Dieu, à laquelle toutes les créatures obéissent, ỳ. 4-9; ses faux sages le trompent, ỳ. 10-12; c'est pourquoi il périra, ỳ. 13-17; en vain réclamera-t-il du secours, car ce sera trop tard, ỳ. 18-22; Jérémie pourrait s'enfuir de la ville coupable, mais Dieu lui ordonne d'y demeurer pour annoncer le châtiment dont elle est menacée, IX, 1-14; le châtiment qui le frappera sera terrible, et personne ne pourra s'y soustraire, ỳ. 15-21; la circoncision ne les préservera pas, car les circoncis seront les premiers frappés, ỳ. 22-26; encore plus impuissants seront les faux dieux à protéger leurs adorateurs, car ces dieux ne sont rien, X, 1-6; il ne faut craindre que le vrai Dieu, et non les faux dieux, qui ont été fabriqués par la main de l'homme; ce sont des idoles destituées de toute puissance, ỳ. 7-16; Dieu permettra le châtiment, c'est lui qui fera ravager le pays d'Israël et déporter ses habitants en captivité, ỳ. 17-23; Jérémie supplie le Seigneur de ne pas abandonner complètement son peuple, et de le punir avec équité, ỳ. 24-25. — *3. Violation de l'alliance,* XI. — Cette violation de l'alliance portera Dieu à rompre l'alliance. Ce chapitre sert de transition entre la première et la deuxième section; le prophète commence par rappeler l'alliance conclue au Sinaï entre Dieu et le peuple, ỳ. 1-5; le peuple ayant violé l'alliance, Jérémie, au nom de Dieu, le menace d'un châtiment prochain, et le prévient que ses faux dieux ne lui serviront de rien, ỳ. 6-13; Dieu défend au prophète d'intercéder pour son peuple qu'il compare à un bel olivier qu'il a planté et entouré de soins, mais qui sera consumé sans miséricorde, ỳ. 14-18; Jérémie raconte les mauvais traitements qu'il a subis de la part des habitants d'Anathoth, ỳ. 19; il implore l'appui de Dieu et sa vengeance contre les persécuteurs, ỳ. 20-23.

2° *Réprobation définitive d'Israël,* XII-XVII. — Cette seconde section peut se subdiviser en cinq points : *1. Le Seigneur est l'ennemi d'Israël,* XII. — Le prophète supplie Dieu d'exercer sa justice et de punir les impies et les pécheurs, ỳ. 1-3; tout est dans la désolation à cause des pécheurs, sa famille elle-même conspire contre le prophète, ỳ. 4-6; la conspiration et la révolte du peuple contre Dieu seront punies par les attaques des peuples voisins, ỳ. 7-13; Dieu pourtant châtiera aussi les gentils; s'ils reviennent et se convertissent, ils se réconcilieront tous dans une union finale, ỳ. 14-16; s'ils ne se convertissent pas, ils périront tous, ỳ. 17. — *2. Dieu rejette son peuple comme inutile,* XIII. — Sous le symbole d'une ceinture cachée et pourrie dans les eaux de l'Euphrate, selon les uns, de l'ouadi *Farâh,* selon les autres (voir PERAT), Jérémie décrit les malheurs et les calamités qui menacent les Juifs, ỳ. 1-11. Autre symbole : de même qu'on remplit des vases de vin, Dieu remplit le peuple d'un esprit d'ivresse pour le briser, ỳ. 12-14. Dieu supplie Israël de se convertir avant que ce malheur arrive, ỳ. 15-17; s'il ne se convertit pas, les plus grands malheurs fondront sur lui, ỳ. 18-27. — *3. Dieu est insensible aux prières faites pour son peuple,* XIV-XV. — A l'occasion d'une sécheresse extraordinaire, le prophète annonce la famine qui ravagera la population de Jérusalem, XIV, 1-6. Il s'adresse à Dieu et lui demande s'il ne s'intéresse plus à son peuple, ỳ. 7-10. Le Seigneur répond et lui défend de prier pour le peuple; il déclare qu'il n'acceptera plus ses sacrifices, ỳ. 11-12. Jérémie rejette sur les faux prophètes les crimes

de son peuple; c'est pourquoi Dieu prononce contre eux des menaces terribles, ŷ. 13-15; il renouvelle aussi ses menaces contre le peuple, ŷ. 16-18. Le prophète prie encore Dieu qui est seul capable de sauver : il le supplie de se souvenir de l'alliance conclue avec le peuple; ŷ. 19-22. Dieu ne se laisse pas toucher : il est inexorable; son châtiment s'abattra sur le peuple; tous seront punis par l'un de ces quatre fléaux : maladie, glaive, famine, captivité; il traitera Juda, comme Juda l'a traité lui-même, xv, 1-9; Jérémie se plaint de la situation qui lui est faite, ŷ. 10; Dieu le console et le fortifie en lui promettant son secours contre ses contradicteurs, ŷ. 11-14. Jérémie le supplie de le secourir bientôt, car il lui a toujours été fidèle, ŷ. 15-18. Le Seigneur lui promet de nouveau sa protection et son secours, ŷ. 19-21. — *4. Le Seigneur fera périr Israël,* XVI. — Dieu défend à Jérémie de se marier, à cause des maux qui accableront les Juifs et leurs familles, ŷ. 1-9; ils seront emmenés en captivité dans une terre étrangère pour expier leurs crimes, ŷ. 10-13; cependant Dieu les délivrera de l'oppression du nord, comme il les a délivrés de l'oppression de l'Égypte; de la sorte il manifestera sa puissance aux yeux des gentils, ŷ. 14-21. — *5. Dieu finit par châtier les Juifs,* XVII. — Israël a irrité Dieu par ses actes d'idolâtrie; c'est pourquoi Dieu le livre à l'étranger, ŷ. 1-4; quiconque met sa confiance en l'homme, périt; au contraire quiconque met sa confiance en Dieu, vit, ŷ. 5-8; Dieu scrute le fond des cœurs; rien ne lui est caché : il traitera l'impie comme il le mérite, ŷ. 9-11; il protègera son prophète et remplira ses ennemis de confusion, ŷ. 12-18; le prophète exhorte les Juifs à observer le sabbat; s'ils l'observent, Dieu les bénira, sinon, il les châtiera, ŷ. 19-27.

DEUXIÈME PARTIE : CONFIRMATION DE LA RÉPROBATION, XVIII-XIX. — Par le récit de deux actions symboliques, cette seconde partie montre que la réprobation d'Israël est irrévocable. — 1° *Symbole du potier et de son vase,* XVIII. — Le potier et le vase qu'il fabrique sont l'image de la toute-puissance de Dieu; le potier peut briser et refaire son vase; de même Dieu peut anéantir et sauver la maison d'Israël, ŷ. 1-6. Dieu peut punir les Juifs, s'ils persévèrent dans leurs crimes, ou leur rendre leur ancienne prospérité, s'ils se convertissent, ŷ. 7-10; cependant comme ils persévèrent dans le mal, Dieu les menace, par la bouche du prophète, d'une ruine prochaine, ŷ. 11-12. Il adresse à son peuple de durs reproches, et lui annonce de nouveau le châtiment, ŷ. 13-17; les Juifs profèrent des menaces de mort contre Jérémie, ŷ. 18; Jérémie demande à Dieu de punir ses persécuteurs, et de le délivrer de leurs machinations, ŷ. 19-23. — 2° *Destruction du vase de terre,* XIX. — Jérémie reçoit de Dieu l'ordre de prendre un vase de terre, de se rendre dans la vallée d'Ennom et de le briser; c'est la figure de la destruction des Juifs par les Chaldéens; l'idolâtrie sera punie, et Jérusalem détruite, ŷ. 1-11; la ville sainte sera souillée comme Topheth, ŷ. 12-13; dans le parvis du Temple le prophète prédit de nouveau les châtiments que mérite l'endurcissement des Juifs, ŷ. 14, 15.

TROISIÈME PARTIE : EXÉCUTION DE LA SENTENCE, XX-XLV. — Cette partie se subdivise en cinq sections : 1° Jugement de Dieu contre les auteurs de la réprobation, XX-XXIII; — 2° Jugement contre le peuple en général, XXIV-XXIX; — 3° Prophéties messianiques, XXX-XXXIII; — 4° Efforts infructueux pour convertir le peuple, XXXIV-XXXVIII; — 5° Accomplissement des prophéties contre Jérusalem, XXXIX-XLV.

1° *Jugement de Dieu contre les auteurs de la réprobation,* XX-XXIII. — *1. Oracle contre Phassur,* XX. — Le prophète est menacé de mort et jeté en prison par le prêtre Phassur, intendant du Temple, à cause de ses prédictions menaçantes contre Jérusalem, ŷ. 1-2. Le lendemain il est mis en liberté; aussitôt Jérémie renouvelle ses prédictions contre Phassur et les Juifs; il annonce la captivité de Babylone, ŷ. 3-6. Le prophète se plaint à Dieu des chagrins que lui attire son ministère, ŷ. 7-10; il espère néanmoins et se console parce qu'il sait que le Seigneur est avec lui, ŷ. 11-13. Il se décourage de nouveau et maudit le jour de sa naissance, ŷ. 14-18. — *2. Oracles contre les rois de Juda,* XXI-XXIII, 8. — Sédécias envoie Phassur et Sophonie pour le consulter sur le sort de Jérusalem assiégée par les Chaldéens, XXI, 1-3. Jérémie annonce la prise de la ville et l'insuccès des Juifs, ŷ. 4-7; il n'y aura d'épargnés que ceux qui se livreront à l'ennemi, ŷ. 8-10. Il conjure le roi de détourner la colère de Dieu par l'exercice de la justice, ŷ. 11-12. Que la ville ne compte pas sur sa force, ŷ. 13, 14. La maison de David ne peut être sauvée que par l'expiation de ses fautes, XXII, 1-9. Le prophète revient en arrière, et annonce le sort de Sellum; il ne reverra jamais son pays et mourra en exil, ŷ. 10-12. Joakim, établi roi par Néchao à la place de Sellum, est condamné à mort à cause de ses injustices, ŷ. 13-19. Il prédit les conséquences qui découleront de là pour le peuple, ŷ. 20-23; il annonce les événements qui concernent Jéchonias, soit avant sa déportation, ŷ. 24-27, soit après sa déportation, ŷ. 28-30. — Dieu consolera son peuple en lui envoyant le Juste qui justifie, le Messie, XXIII, 1-8; le Messie sortira de la race de David; il en sera le germe. Description des caractères du Messie : il fera régner la paix, la justice et la sagesse. — *3. Oracles contre les faux prophètes,* XXIII, 9-40. — Les faux prophètes par leurs mauvais exemples et leurs mauvaises maximes sont la cause de tous les malheurs et de la corruption de Juda, ŷ. 9-15; ils ont trompé le peuple et l'ont égaré; c'est pourquoi la colère de Dieu éclatera sur eux, ŷ. 16-22; ils éloignent le peuple du culte du vrai Dieu en donnant leurs rêveries comme parole divine, ŷ. 23-30; ils abusent criminellement de l'*onus*, c'est-à-dire des menaces des vrais prophètes, mais Dieu les couvrira de honte et de confusion, ŷ. 31-40.

2° *Jugement de Dieu contre le peuple en général,* XXIV-XXIX. — *1. Première déportation,* XXIV. — Le prophète voit deux paniers, l'un plein de bonnes figues, l'autre de mauvaises, ŷ. 1-3; les bonnes figues représentent les Juifs captifs à Babylone, les mauvaises les Juifs restés en Judée avec le roi Sédécias, ŷ. 4-8; il annonce comment Dieu traitera ces derniers, ŷ. 9-10. — *2. Prophéties antérieures concernant la captivité,* XXV-XXIX. — Le chapitre XXV nous reporte à la quatrième année de Joakim. Jugement porté par Dieu contre le peuple et annonce de la captivité de 70 ans, XXV, 1-11. Voir CAPTIVITÉ (DURÉE DE LA), t. II, col. 237-238. Il annonce les châtiments des peuples qui ont persécuté Juda sous l'allégorie d'une coupe de vin, ŷ. 12-29; le monde entier sera détruit par la colère du Seigneur, ŷ. 30-38. Jérémie continue de lutter contre les faux prophètes; on s'empare de lui parce qu'il avait prédit la destruction de Jérusalem et du Temple, XXVI, 1-8; on discute sa condamnation à mort, ŷ. 9-11. Pour sa défense Jérémie invoque la mission qu'il a reçue de Dieu, ŷ. 12-15. Le peuple se rappelant les prédictions analogues, faites par les anciens prophètes, se prononce pour Jérémie, ŷ. 16-19. Joakim fait tuer le prophète Urie, ŷ. 20-23. Ahicam sauve Jérémie, ŷ. 24. Dieu ordonne au prophète de porter des chaînes au cou et d'en envoyer aux rois voisins, XXVII, 1-3; c'est le symbole de la soumission à Nabuchodonosor; cette soumission est nécessaire à ceux qui veulent échapper à la destruction, ŷ. 4-11. Le prophète donne les mêmes avertissements à Sédécias et le met en garde contre les faux prophètes, ŷ. 12-15. Il s'adresse aux prêtres et à tout le peuple et leur annonce que le peuple sera emmené en captivité à Babylone, ŷ. 16-22; confirmation de la prédiction par l'exemple d'Hananie et de Séméi; le faux prophète Hananie prédit la paix à Jérusalem, XXVIII, 1-11; il brise le joug que Jérémie porte au cou, ŷ. 12. Dieu

ordonne au prophète de le remplacer par des chaînes de fer, ℣. 13-14. De la part de Dieu Jérémie annonce à Hananie qu'il mourra dans l'année, ℣. 15-17. Jérémie écrit aux Juifs déportés à Babylone avec le roi Jéchonias pour les exhorter à la résignation et les engager à s'établir en Chaldée où ils doivent demeurer 70 ans, XXIX, 1-10. C'est alors seulement que Dieu les exaucera et les ramènera dans leur patrie, ℣. 11-14. Menaces contre les faux prophètes et ceux qui les écoutent, ℣. 15-19; menaces contre le faux prophète Séméi, qui avait écrit à Jérusalem pour demander qu'on mît Jérémie en prison, ℣. 24-32.

3° *Prophéties messianiques*, XXX-XXXIII. — *1. Restauration du peuple de Dieu*, XXX. — Le prophète annonce l'avenir glorieux réservé aux Juifs; il prédit leur retour dans leur pays, ℣. 1-3; il annonce ensuite le grand jour du jugement du monde et de la délivrance d'Israël par le Messie, ℣. 4-11. Dieu guérira un jour les blessures faites à Israël, et se tournera contre ceux qui furent les instruments de sa vengeance, ℣. 12-17. Achèvement et consommation du salut par le Messie, ℣. 18-24. — *2. Prophétie de la nouvelle alliance*, XXXI. — Ce chapitre est le plus important de tout le livre de Jérémie; il contient la promesse d'une alliance nouvelle substituée à l'ancienne que les Juifs avaient violée. Dieu sauvera les restes d'Israël, et les ramènera dans leur patrie, ℣. 1-6. Description de ce retour joyeux, ℣. 7-14. Rachel sera un jour consolée (cf. Matth., II, 17, 18), car Éphraïm se convertira et le Seigneur aura pitié de lui et le sauvera, ℣. 15-27; cf. S. Jérôme, *In Jer.*, *XXXI, 22*, t. XXIV, col. 880-881, où, à la suite d'autres Pères latins, il entend le ℣. 22 de l'Incarnation. Quand le peuple se sera repenti de ses fautes, Dieu fera avec lui une nouvelle alliance qui sera tout intérieure (cf. Joa., IV, 23; Heb., VIII, 8); alors il n'y aura plus d'adorateurs de faux dieux; tout le monde reconnaîtra le vrai Dieu, le Seigneur, ℣. 28-35. Israël, dans son ensemble, demeurera toujours le peuple de Dieu; la ville sainte sera de nouveau rebâtie, et tout ce qui est impur sera purifié, ℣. 36-40. — *3. Le champ d'Anathoth, signe de l'alliance de Dieu avec Israël*, XXXII-XXXIII. — Jérémie enfermé par le roi Sédécias dans la cour du Temple, XXXII, 1-6, reçoit l'ordre d'acheter un champ à Anathoth, ℣. 7-14. Le prophète hésite d'abord, car il voit que Jérusalem est sur le point de tomber entre les mains de Nabuchodonosor, ℣. 15-25; mais le Seigneur lui assure de nouveau qu'il délivrera son peuple de la captivité, lorsqu'il aura expié ses péchés; c'est alors qu'il conclura avec lui une alliance éternelle, ℣. 26-44. Nouvelle promesse de la délivrance de la captivité et de la restauration de Jérusalem, XXXIII, 1-14; l'alliance de Dieu avec son peuple ne sera jamais rompue; « le Germe de David » conservera toujours le trône de Juda et fera régner la justice, puisque son nom est « Le Seigneur notre Juste », ℣. 15-18; la nouvelle alliance sera aussi stable que les lois de la nature, ℣. 19-26.

4° *Efforts infructueux pour convertir le peuple*, XXXIV-XXXVIII. — *1. Le mépris de la loi cause de la ruine d'Israël*, XXXIV-XXXV. — Nabuchodonosor assiège la ville, et Sédécias court les plus grands dangers, XXXIV, 1-7. Le peuple consent à mettre les esclaves en liberté, selon la loi, ℣. 8-10; mais il les reprend aussitôt, ℣. 11. Jérémie lui annonce qu'il sera captif, ℣. 12-22. Le prophète reçoit l'ordre d'aller trouver les Réchabites, de la race des Cinéens, I Par., II, 55, et de leur offrir du vin, XXXV, 1-5. Les Réchabites refusent pour rester fidèles aux préceptes de leurs ancêtres, ℣. 6-11. Le prophète compare cette conduite avec l'infidélité de Juda envers Dieu, ℣. 12-16. Nouvelles menaces contre Juda, ℣. 17. Promesses faites aux Réchabites, ℣. 18-19. — *2. Malheurs d'Israël causés par sa résistance aux prophètes*, XXXVI-XXXVIII. — Trois preuves pour démontrer que l'indocilité du peuple aux enseignements des prophètes est la cause de tous ses maux : *a)* Ce qui s'est passé sous Joakim; il fait lire ses prophéties par Baruch; le roi irrité jette au feu le volume, et s'apprête à faire arrêter Jérémie et Baruch; mais Dieu ne permet pas qu'on les trouve; Jérémie annonce au peuple que les menaces se réaliseront ponctuellement, XXXVI. — *b)* La même chose se reproduit à peu près sous Sédécias; le prophète exhorte ses concitoyens à se soumettre aux Chaldéens; lui-même se réfugie à Anathoth, mais on l'arrête et le jette en prison; il annonce à Sédécias le sort qui l'attend, XXXVII. — *c)* Nouvelle exhortation à se soumettre à Nabuchodonosor : on jette le prophète au fond d'une citerne, d'où il est retiré par Abdémélech, avec la permission du roi; il conseille de nouveau à Sédécias de se rendre aux Chaldéens; le prince refuse de suivre ses conseils, et Jérémie reste en prison jusqu'à ce que la ville tombe entre les mains de l'ennemi, XXXVIII.

5° *Accomplissement des prophéties contre Jérusalem*, XXXIX-XLV. — *1. Prise de Jérusalem*, XXXIX. — La ville de Jérusalem est prise, ℣. 1-2; Sédécias a les yeux crevés et est emmené à Babylone; la capitale et le temple sont brûlés, ℣. 3-10; Jérémie et Abdémélech échappent à la ruine, ℣. 11-18 : c'est l'accomplissement des prophéties. — *2. Sort des Juifs restés en Palestine*, XL-XLV. — Même les Juifs restés en Palestine furent châtiés; Jérémie, ayant obtenu la permission de demeurer où il voudrait, se rend près de Godolias à Masphath, XL, 1-6. Un grand nombre de Juifs le suivent dans cette retraite, ℣. 7-12. Johanan prévient Godolias qu'Ismaël, qui était réfugié chez le roi d'Ammon, Baalis, veut le mettre à mort; Godolias ne le croit pas, ℣. 13-16, et il est assassiné par Ismaël avec beaucoup d'autres Juifs, XLI, 1-7. Ismaël emmène d'autres Juifs prisonniers, lesquels sont délivrés en route par Johanan, ℣. 8-16. Le reste du peuple, malgré les conseils de Jérémie, craignant la vengeance des Chaldéens, s'enfuit en Égypte et l'emmena de force, XLI, 17-XLIII, 7. Là ils seront punis de leur idolâtrie et de leur infidélité par Nabuchodonosor, qui ira les atteindre dans leur retraite même, XLIII, 8-XLV.

QUATRIÈME PARTIE : PROPHÉTIES CONTRE LES PEUPLES ÉTRANGERS, XLVI-LI. — Ces prophéties, qui annoncent des châtiments réservés aux ennemis du peuple de Dieu, sont au nombre de neuf : 1° contre l'Égypte, XLVI; 2° contre les Philistins, XLVII; 3° contre Moab, XLVIII; 4° contre Ammon, XLIX, 1-6; 5° contre l'Idumée, XLIX, 7-22; 6° contre Damas, XLIX, 23-27; 7° contre Cédar et Asor, XLIX, 28-33; 8° contre Élam, XLIX, 34-39; 9° contre Babylone, L-LI. Cf. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5e édit., t. V, p. 135-140.

ÉPILOGUE, LII. — Cet épilogue n'est autre chose qu'une conclusion historique; elle montre comment toutes les prophéties relatives à la ville sainte se sont accomplies : prise de Jérusalem par Nabuchodonosor après deux ans de siège, ℣. 1-6; malheurs de Sédécias, ℣. 7-11; incendie de la capitale, ℣. 12-13; déportation des habitants, ℣. 14-16; enlèvement des vases sacrés du Temple, ℣. 17-23; dénombrement des trois déportations, ℣. 21-30; adoucissement aux maux de Jéchonias, ℣. 31-34.

III. Unité du livre. — Quoique les prophéties qui sont réunies dans ce livre se rapportent à des époques différentes et traitent de sujets divers, elles sont pénétrées d'une seule et même idée qui en fait un tout et le recueil en a été fait avec un certain ordre. — 1° Les critiques négatifs le nient. D'après eux, le livre est composé de morceaux sans cohésion et sans suite. Ils ne peuvent cependant s'empêcher d'y reconnaître quelque unité. Driver résume leur opinion de la manière suivante. Il suppose que, avant d'arriver à son état actuel, le livre de Jérémie a passé au moins par cinq stades successifs : le premier est représenté par le rouleau de la quatrième année de Joakim, dans lequel le prophète écrivit par la main de Baruch les prophéties faites durant les 23 années précédentes; le second est représenté par le rouleau de la cinquième année de Joakim dans lequel les

mêmes prophéties furent de nouveau écrites avec quelques additions. Jer., XXXVI, 32. On peut admettre que ce rouleau contenait, à l'exception de quelques gloses ajoutées plus tard, I, 1-2, 4-19; II-VI; VII-IX, 26; X, 17-25; XI, 1-8; XI, 9-XII, 6; XXI, 11-XXII, 19; XXV; XLVI-XLIX; le troisième serait indiqué par I, 3, et embrasserait les prophéties faites durant les 17 années suivantes, jusqu'à la prise de Jérusalem, à savoir : XIII; XII, 1-10; XXII, 20-XXIII, 8; XXIII, 9-40; XXIV; XXX-XXXIII (dans sa plus grande partie); XLIX, 34-39; LI, 59-64a; quant à XIV-XVII; XVIII-XX, ils pourraient à la rigueur avoir fait partie du second rouleau; mais ces prophéties ont pu être ajoutées au troisième stade; au quatrième stade on aurait ajouté les prophéties relatives aux événements arrivés en 586 av. J.-C.; à savoir : XXXVIII, 28b; XXXIX, 3-14; XL-XLIV; on ne sait s'il faut rapporter à ce stade les récits biographiques, XXVI; XXXV; XXXVI; XLV (relatifs au règne de Joakim); XXVII-XXIX; XXXIV; XXXVII-XXXVIII, 28a; XXXIX, 15-18 (relatifs à Sédécias); au cinquième, non complété par une seule main, appartiendraient : X, 1-16; L-LI, 58; XXXIX, 1, 2, 4-13 (les ℣℣. 1-2, 4-10, abrégés de IV Reg., XXIV, 1, 3, 4-12); LII (appendice historique extrait de IV Reg., XXIV, 18 et sq.), et des gloses disséminées çà et là. Driver, *Introduction*, p. 270-271.

2° Les exégètes reconnaissent généralement qu'il n'y a pas unité absolue dans les prophéties de Jérémie, comme du reste dans la plupart des livres prophétiques. Ces livres sont des recueils d'oracles, et non une composition littéraire faite d'un seul jet; mais il n'en existe pas moins dans le livre de Jérémie une unité relative. On y remarque en effet *l'unité de sujet* : Les talmudistes avaient déjà enseigné que toute la prophétie de Jérémie a pour objet la « dévastation » comme celle d'Isaïe la « consolation ». Il y aurait de l'exagération à prendre cette affirmation à la lettre, car assez souvent Jérémie parle d'espérance et laisse entrevoir un avenir meilleur aux Juifs affligés, mais elle contient une part de vérité. Jérémie est le « prophète de la justice divine ». Sa mission est de « faire connaître aux Juifs les jugements de Dieu contre toute la malice de ceux qui l'ont abandonné », Jer., I, 16; « il est établi sur les nations et les royaumes pour arracher et détruire, pour perdre et dissiper, pour bâtir et planter, » Jer., I, 10; la justice divine remplit toutes ses prophéties; elle en est comme le commencement et la fin; il ne se lasse pas de démontrer que le peuple choisi et comblé de tant de bienfaits de la part de Dieu a mérité la ruine finale par l'abus qu'il a fait de la longanimité divine et par ses nombreuses rechutes. Cette idée de la justice divine gouverne les récits et les oracles de Jérémie et leur imprime un véritable caractère d'unité. Cornely, *Introductio specialis*, t. II, p. 374.

IV. Ordre du livre. — Quant à l'ordre suivi par le prophète dans son recueil, c'est un ordre logique et non un ordre chronologique, comme le montre le tableau suivant des indications chronologiques :

III, 6 : « dans les jours de *Josias.* »
XXI, 1 : au temps de *Sédécias* (une des dernières années).
XXIV, 1 : après la déportation de *Jéchonias* par Nabuchodonosor.
XXV, 1 : « la quatrième année de *Joakim.* »
XXVI, 1 : « au commencement du règne de *Joakim.* »
XXVII, 1 : « au commencement du règne de *Joakim* » (lire de *Sédécias*, ℣. 3, 12).
XXVIII, 1 : « la quatrième année de *Sédécias.* »
XXIX, 2 : « après la déportation de *Jéchonias.* »
XXXII, 1 : « la dixième année de *Sédécias.* »
XXXIII, 1 : au temps de Sédécias.
XXXIV, 1 : *id.*
XXXV, 1 : « dans les jours de *Joakim.* »
XXXVI, 1 : « la quatrième année de *Joakim.* »
XXXVII, 1 : au temps de *Sédécias.*
XXXVIII, 1 : *id.*
XXXIX, 1 : « la neuvième année de *Sédécias.* »
XL, 1 : après la déportation du peuple en Chaldée.
XLV, 1 : « la quatrième année de *Joakim.* »
XLVI, 2 : *id.*
XLIX, 34 : « au commencement du règne de *Sédécias.* »
LII, 31 : « la trente-septième année de la transmigration de *Joakim.* »

Voici, d'après M. Le Hir, les principes qui auraient présidé à l'ordre adopté dans le recueil des prophéties de Jérémie. « On a longuement disserté, dit-il, et avec des résultats bien divers sur les causes de ce dérangement dans l'ordre des pièces... Sans vouloir prendre parti dans cette controverse, j'aimerais mieux penser que le hasard n'y est pour rien, mais que deux principes ont présidé à l'arrangement des chapitres; car d'abord on a suivi souvent l'ordre des matières en joignant ensemble les prophéties qui se rapportaient au même objet ou à des objets analogues; une étude attentive du texte ne permet pas d'en douter; secondement, là où cet ordre ne paraît pas, on peut supposer que les pièces ont été disposées selon l'ordre des lectures publiques qui se faisaient dans les synagogues. Tel chapitre convenait mieux à telle fête, à tel anniversaire, à telle saison de l'année. D'après ce point de vue, qu'il est impossible de constater historiquement, mais qu'on peut admettre comme une hypothèse vraisemblable, nous aurions dans les prophéties de Jérémie un livre de leçons disposées selon l'ordre liturgique, où l'on s'est écarté de l'ordre chronologique toutes les fois que les besoins de joindre ensemble des oracles analogues ou les autres nécessités du culte l'ont exigé. » Le Hir, *Les trois grands prophètes*, Paris, 1877, p. 234-235. On peut se rendre compte, au moins en partie, à l'aide de ces principes, des différences qui existent dans l'ordre des chapitres entre le texte hébreu et le texte grec, et dont il sera question plus loin.

V. Authenticité. — Jamais on n'a contesté ni mis en doute l'authenticité du livre de Jérémie en général. Elle est attestée par le témoignage de l'Ecclésiastique : XLIX, 8; cf. Jer., XX, 1-4; XXXVI, 26; XXXVII, 11-14; Eccli., XLIX, 9; cf. Jer., I, 5, 10; — de Daniel : IX, 2; cf. Jer., XXV, 11-12; XXIX, 10; — d'Esdras : I Esd., I, 1; cf. Jer. XXV, 11-12; cf. aussi II Par., XXXVI, 22; — et du Nouveau Testament : Matth., II, 17-18; cf. Jer., XXXI, 15; Matth., XXI, 13; cf. Jer., VII, 11; Matth., XXVII, 9; cf. Jer., XVIII, 20; XIX et passim; Heb., VIII, 8-9; cf. Jer., XXXI, 31-32; Heb., X, 16; cf. Jer., XXXI, 33. — Mais tout en reconnaissant l'authenticité de la majeure partie de Jérémie, certains critiques nient ou contestent l'authenticité de quelques chapitres que nous allons examiner successivement.

1. Chapitres X, 1-16; XXX-XXXI; XXXIII. — Ils attribuent ces chapitres à celui qu'ils appellent le Deutéro-Isaïe. Voir Isaïe, col. 959. — 1° D'après eux, le prophète Zacharie, VIII, 7-8, cite Jérémie, XXX, 7-8, 33 (texte hébreu), et suppose, VIII, 9, que l'auteur à qui il fait ses emprunts est son contemporain. — Mais cet argument repose sur une fausse interprétation de Zach., VIII, 9; car dans ce passage il n'est pas question de citations d'écrits, mais de discours oraux tenus par des prophètes de son temps; quant à Zach., VIII, 7-8, ce ne sont pas des citations; ces versets sont formés de membres de phrases qu'on trouve dans les prophètes antérieurs, mais le groupement en est dû à Zacharie lui-même. — 2° On ne peut pas alléguer que ces chapitres se relient tous ensemble et contiennent des prédictions qui rappellent la seconde partie d'Isaïe; car l'enchaînement de ces chapitres n'est pas un fait isolé dans la Bible; s'ils rappellent les prédictions de la seconde partie d'Isaïe, c'est que l'objet est le même; parfois différents prophètes ont prédit les

mêmes événements. Au surplus tous les critiques reconnaissent dans ces chapitres le style de Jérémie; pour expliquer cette ressemblance de style, les critiques qui rejettent l'authenticité de ces chapitres, sont forcés de soutenir que l'auteur s'est appliqué à imiter le style de Jérémie. — 3º A ces arguments généraux contre les chapitres x, 1-16, xxx-xxxi et xxxiii, on ajoute des arguments de détail. On prétend 1. que l'exhortation à éviter l'idolâtrie, x, 1-16, et la rédaction du ŷ. 11 en chaldéen supposent un auteur vivant à l'époque de l'exil. — Il est aisé de répondre que l'exhortation à fuir l'idolâtrie n'était pas seulement de mise à l'époque de l'exil; elle convenait aussi à l'époque antérieure, car même à cette époque le peuple s'était rendu coupable d'actes idolâtriques. Cf. Jer., xliv, 16-25. Pour ce qui concerne la rédaction en chaldéen du ŷ. 11, on pourrait tout au plus conclure que ce passage est une interpolation, ce qu'ont soutenu bien des commentateurs; mais il est plus simple de dire que c'est une espèce de parenthèse due à Jérémie lui-même, qui devait savoir quelques mots de chaldéen; la forme *'areqâ'* se rencontre dans les inscriptions araméennes sur des poids de Ninive (viiie siècle avant J.-C.); cf. *Corpus inscr. sem.*, II, i, n. 1, 2, 3 etc.; en mandéen; cf. Nöldeke, *Mandäische Grammatik*, Halle, 1875, p. 73; et dans les inscriptions découvertes à Sendjerli, près d'Alep, et datant du viiie siècle avant Jésus-Christ. Cf. D. H. Müller, *Die altsem. Inschriften von Sendschirli*, 1893, p. 41, 54; Nöldeke, dans la *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1893, p. 96; Driver, *Introduction*, p. 255, en note. — 2. La ressemblance de style entre Jérémie, x, 1-16 et quelques passages d'Isaïe n'a pas lieu d'étonner; si les considérations sur la vanité des idoles se trouvent aussi dans la seconde partie d'Isaïe, Is., xl, 19-22; xli, 7-29; xliv, 9-20; xlvi, 5-7; la cause en est que le même sujet et les mêmes circonstances provoquent les mêmes raisonnements et les mêmes réflexions. — 3. On ne peut pas invoquer davantage la différence de phraséologie par rapport au reste de Jérémie; car des idées différentes expliquent très bien une manière différente de parler; de plus s'il y a des différences, il y a aussi des ressemblances; par exemple, x, 15, *'êṭ paqâd*, « le temps de la visite. » Jer., vi, 15; viii, 12; xlvi, 21; xlix, 8; l, 27, 31; li, 18.

II. Chapitres xxx-xxxi, xxxiii. — 1º On y trouve l'expression, Jer., xxx, 10, « mon serviteur, » qui est familière à la seconde partie d'Isaïe. — Elle se trouve aussi dans d'autres endroits de l'Ancien Testament : elle était assez connue à cette époque; de plus Jérémie a pu l'emprunter à Isaïe, sans qu'il soit nécessaire d'attribuer ces fragments à Isaïe lui-même. — 2º Jérémie parle avec une certaine prédilection des prêtres et des lévites, Jer., xxxi, 14; xxxiii, 18, 22. — Pour le faire il suffisait de connaître le Deutéronome, xvii, 9-20, et Jérémie le connaissait. — 3º Quant à la ressemblance de style avec la seconde partie d'Isaïe, elle n'est pas plus frappante ici que dans d'autres passages où Jérémie imite les prophètes qui l'ont précédé; dans ces passages Jérémie a donc pu imiter Isaïe.

III. Chapitres xxvii-xxix. — 1º On allègue contre ces chapitres la forme abrégée de certains mots qu'on y rencontre. — Ce n'est pas là un fait isolé; la double forme : pleine en יהו, et abrégée en יה se trouve dans d'autres passages du livre de Jérémie; ainsi par exemple, forme abrégée, xxi, 1 : *Malkîyâh*, *Ṣefanyâh*; xxvi, 18 : *Mikâyâh*; xxxv, 3 : *Ya'ăzanyâh*; xxxvi, 4 : *Nêryâh*. De plus Osée, i, 1, et Amos, i, 1, écrivent en forme abrégée les noms des rois qu'Isaïe, i, 1, écrit en forme pleine; dira-t-on pour cela qu'Osée., i, 1, et Amos, i, 1, sont apocryphes? — 2º Si Jérémie dans ces chapitres s'appelle « le prophète », *han-nâbî*, xxviii, 5, 6, 10; xxix, 1, etc., la chose se comprend aisément : en effet dans ces chapitres Jérémie traite des machinations des *faux* prophètes; il peut donc énoncer par contraste son vrai titre, son titre, pour ainsi dire, *officiel*. — 3º Le fragment xxvii, 7, 16-21 manque ou se lit différemment dans les Septante. Cela est vrai, mais provient d'un fait particulier dont nous nous occuperons plus loin, à savoir : la double recension des prophéties de Jérémie. Qu'il suffise de faire observer ici que, pour rejeter ce fragment parce qu'il manque dans la recension alexandrine, il faudrait prouver que le recenseur massorétique l'a ajouté de sa propre main. Cornely, *Introductio specialis*, t. ii, p. 401.

IV. Chapitres l-li. — 1º Ces chapitres contiennent des prophéties contre Babylone d'une parfaite exactitude : c'est la seule raison pour laquelle ils sont rejetés. On y voit des *vaticinia post eventum*, parce qu'on affirme l'impossibilité du miracle et de la prophétie, ce qu'il faudrait démontrer. De plus, si l'objection valait pour ces deux chapitres, il faudrait rejeter pour les mêmes motifs, xxv, 11-14; xxvii, 7, 22; xxix, 10; xxxiii, 14-26; xxxix, 1-2, 4-13, qui contiennent des prophéties très exactes. — 2º Il n'est pas impossible que ces prophéties soient de la quatrième année du règne de Sédécias, c'est-à-dire de l'an 593; elles supposent, il est vrai, la destruction du Temple, l, 28; li, 11, 51; que les Juifs souffrent en exil pour leurs péchés, l, 4-5, 7, 33, li, 34-35; et que Jéhovah est prêt à leur pardonner et à les délivrer, l, 20, 34; li, 33^b, 36; mais le prophète en parlant ainsi, se sert de ce qu'on appelle le *passé* ou le *présent prophétique*, qui consiste à regarder comme passés ou présents des événements futurs; ce fait se constate chez tous les prophètes. — 3º De ce que Jérémie, xxvii-xxix, combat les faux prophètes qui annonçaient la chute prochaine de Babylone, tandis que, l-li, l'auteur lui-même l'annonce, on ne peut pas conclure que ces deux derniers chapitres ne sont pas le *point de vue* de Jérémie, car et la situation et le but sont différents dans xxvii-xxix, Jérémie combat les faux prophètes, et veut que le peuple n'ait aucune confiance en eux, tandis que dans l-li c'est lui-même qui annonce ces lugubres événements. De plus ces prophéties ont été faites à des époques différentes, au moins en partie : xxvii, 1-11, au temps du roi Joakim; xxvii, 12-xxix, sous Sédécias; le but est aussi différent : dans un cas il annonce la captivité, dans l'autre la délivrance : « Quelle contradiction y a-t-il à admettre, comme le veut l'indication chronologique du texte, que, dans la même année, la quatrième de Sédécias, Jérémie ait, en deux circonstances différentes, parlé de la durée encore longue de l'empire de Babylone, et affirmé que cet empire serait détruit? Ces deux vérités devaient nécessairement se rencontrer dans ses oracles. En énonçant la première, il prémunissait ses concitoyens, déportés à Babylone en même temps que le roi Jéchonias, contre tout ce qui aurait pu aggraver leur situation. En énonçant la seconde, il faisait briller l'espérance dans le lointain et montrait qu'il fallait avoir confiance dans la bonté divine. Cette double pensée fait tout le fond de ses prophéties : les Babyloniens, vainqueurs des Juifs coupables, seront eux-mêmes vaincus, et Israël, châtié et repentant, reviendra dans sa patrie. Voudrait-on lui faire un reproche de ce qu'en un endroit il appuie sur l'une de ces vérités plutôt que sur l'autre? » Trochon, *Jérémie*, p. 12-13. — 4º On ne saurait dire non plus que le ton joyeux et satisfait avec lequel l'auteur annonce la délivrance de la captivité ne convient pas à Jérémie qui avait été traité avec égards par Nabuchodonosor après la prise de Jérusalem, Jer., xxxix etc., qui, même en Égypte, regardait encore le roi de Babylone comme l'instrument de la Providence, Jer., xliii, 10-13; xliv, 10; car les cas sont différents et différentes aussi les fins; quand il se réjouit de la délivrance, Jérémie s'en réjouit comme de la fin des châtiments de ses compatriotes, et comme du pardon accordé par Dieu à leurs iniquités; au contraire quand il parle de Nabuchodonosor comme accomplis-

sant les desseins de Dieu, il énonce simplement un fait : « On prétend encore que Jérémie, qui partout ailleurs est l'ami des Chaldéens, n'a pu se poser ici comme leur ennemi et prédire leur destruction. Mais s'il a annoncé leurs succès, s'il a prophétisé leur conquête de Jérusalem et la ruine de sa patrie, ce n'est nullement par affection pour Babylone. Il n'a agi que comme messager de Dieu. C'est le cœur serré et plein de tristesse, qu'il prédit cet acte nécessaire de la vengeance divine, seul moyen d'expier les péchés d'Israël; mais cette mission reçue de Dieu l'empêche-t-elle d'aimer sincèrement sa patrie? Non, il ressent une profonde indignation à la vue des cruautés que les Chaldéens exercent contre ses compatriotes. Il annonce souvent que Babylone sera punie à cause de sa cruauté, de son orgueil, de son idolâtrie. » Trochon, *Jérémie,* p. 13. — 5° Nous ne nous arrêterons pas à discuter l'objection tirée de la différence de style et de langue, car, comme le fait remarquer Hitzig, « cet oracle offre de nombreuses traces de son authenticité, et il y a de sérieuses raisons pour le conserver : l'usage de mots particuliers, L, 6; LI, 1, 3, 7, 14, 45, 55; les figures employées, LI, 7, 8, 34, 37, aussi bien que le style, L, 2, 3, 7, 8, 10, spécialement dans des tours de phrase tels que LI, 2, la conclusion, LI, 57, le dialogue introduit sans aucune formule préparatoire, LI, 51; tout révèle Jérémie d'une manière frappante, et ce résultat est confirmé par la date chronologique. » Dans Trochon, *Jérémie,* p. 12. Pour ces objections, cf. Driver, *Introduction,* p. 266-267, et pour d'autres de moindre importance, Cornely, *Introd. spec.,* t. II, p. 399-400.

V. CHAPITRE LII. — On rejette ce chapitre parce qu'on le regarde comme une addition supplémentaire de IV Reg., XXIV, 18-XXV. — Mais la ressemblance entre ces deux fragments est facile à expliquer, puisque très probablement Jérémie est l'auteur de III et IV Reg. — Néanmoins nous reconnaissons que ce chapitre présente une réelle difficulté : « Le chapitre LIe se termine (ỳ. 64) par ces paroles : « Jusqu'ici les paroles de Jérémie. » Il s'ensuivrait que Jérémie n'est pas l'auteur de ce récit historique qui aurait été ajouté en supplément à son Livre. Il est certain que le style en est différent. Le nom de Joiachin est différent de celui qui est employé par le prophète dans les autres endroits où il le mentionne. Seb. Schmidt a supposé que les membres de la grande synagogue avaient emprunté ce chapitre au IVe Livre des Rois et l'avaient ajouté ici. Selon Grotius, les chefs des exilés à Babylone auraient écrit ce chapitre pour en faire comme une Introduction aux Lamentations qui suivent les prophéties. » Trochon, *Jérémie,* p. 13, 14.

VI. INTÉGRITÉ. — Un grand nombre de critiques soutiennent que beaucoup de passages ont été ajoutés sous prétexte que plusieurs d'entre eux ne se trouvent pas dans les Septante, que d'autres sont des répétitions de passages antérieurs, ou bien qu'ils brisent l'enchaînement du récit ou contiennent des idées étrangères à Jérémie. — Les passages interpolés sont pour Kuenen : XVI, 14-15; XVII, 19-27; XXIX, 16-20; XXX, 10-11, 22-24; XXXI, 35-37; XXXIII, 2-3; il regarde comme douteux, IX, 23-24, 25-26; — XLVIII est en partie interpolé particulièrement dans les ỳ. 40-46; 40ab, 41b; 45-47. Cf. Driver, *Introduction,* p. 273; Stade, dans la *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft,* 1883, p. 15, 16. — Les deux derniers auteurs qui se sont occupés de Jérémie, Cornill et Giesebrecht, suivent Kuenen, et ajoutent d'autres interpolations, comme : I, 3; III, 17-18; XV, 11-14; XVI, 14-16; XVII, 12, 19-27; XXI, 11-12; XXIII, 19-20; XXX, 10-11; 22-24; XXXI, 10-14, 35-37; XXXII, 1b, 2b-5, 17-23; XXXIII, 2-3, 11ab, 14-26; XLVI, 27-28; — dans XXVII, Cornill rejette le ỳ. 7 et une grande partie de 19-22, tandis que Giesebrecht ne rejette que le ỳ. 7; dans XXIX, Cornill omet, 2, 16-20, 22-31, tandis que Giesebrecht conserve 16-20. Il est vrai que le texte de Jérémie n'est pas actuellement dans un ordre parfaitement naturel et régulier; il a subi des dérangements et des déplacements comme le prouve la comparaison du texte des Septante avec le texte hébreu, mais il n'est nullement établi que les passages attaqués par Kuenen et ses imitateurs soient des interpolations. Voir Driver, *Introduction,* p. 273.

VII. CANONICITÉ. — La canonicité du livre de Jérémie a été toujours admise sans hésitation. Les preuves en faveur de cette canonicité sont : — 1° *L'insertion au canon juif :* le livre de Jérémie se trouve dans le double canon juif : palestinien et alexandrin; c'est dire que les Juifs l'ont toujours mis au nombre de leurs écrits sacrés; voir CANON, t. II, col 137-143. — 2° *La tradition juive* : constatée par Daniel, IX, 2, et par II Par., XXXVI, 20-21 où il est dit que Dieu avait prédit par la bouche de Jérémie, la captivité de 70 ans à Babylone et le retour en Palestine. Cf. Josèphe qui appelle Jérémie le « prophète », *Ant. jud.,* X, V, 1. — 3° *La tradition chrétienne :* contenue dans le Nouveau Testament; Notre-Seigneur et les Apôtres citent souvent Jérémie comme auteur inspiré; voir plus haut : V, col. 1272, et Rom., IX, 20; I Cor., I, 31; II Cor., VI, 18. — 4° *La tradition ecclésiastique :* l'Église a toujours mis Jérémie au nombre des Écritures canoniques. Voir CANON, t. II, col. 143-167.

VIII. TEXTE DU LIVRE. — *I. TEXTE ORIGINAL.* — Le texte original du livre de Jérémie est l'hébreu, mais un hébreu mélangé de mots et de tournures étrangers, en particulier d'aramaïsmes; on y trouve des formes de date récente par exemple : II, 22 : *boriṭ* pour *bôr,* « alcali végétal; » — XI, 16 : *hămûlâh* pour *hâmôn,* « frémissement; » — XXXVII, 15 : *sofêr* pour *šoṭêr,* « juge; » — XL, 2 : *le* pour indiquer un objet proche; — XI, 2, et passim : *'al* pour *'él.* — On y trouve aussi des formes d'origine babylonienne, par exemple : II, 22 : *nikṭâm,* — LI, 23 : *sâgân;* — LI, 28 : *pêḥâh;* — LII, 4; *dâyêq;* — d'autres formes irrégulières, comme : III, 4 : *qârâ'ṭi* pour la 2e personne du féminin; — III, 22 : *'âṭânû;* — XIII, 19 : *hôgeloṭ;* — XX, 11 : *'ôṭî* pour *'iṭî;* — XXV, 3 : *'aškêm* comme hiphil; — XXVI, 9 : *nibêṭâ;* — XLVI, 8 : *'obîdâh.* Cf. Knobel, *Jeremias Chaldaizans,* Breslau, 1831, p. 3, 32. — Le texte hébreu est en général bien conservé; cependant on constate qu'il a subi quelques altérations, et il est possible de rétablir en certains cas la leçon originale, par exemple, V, 28 : *lo yaṣliḥû* pour : *ve'yaṣliḥû,* « ils ne prospérèrent pas; » Septante : οὐκ ἔκριναν; Peschito : *lô' ṭêrso*; Vulgate; *non direxerunt;* — XI, 15 : *lîdîdâṭî* pour *lidîdî,* « à mon aimée; » Septante : ἡ ἠγαπημένη μου; Peschito : *ḥâbybṭy;* Vulgate : *dilectus meus;* — *ibid.* : *'âšeṭâh* pour *'ăšôṭâh;* Septante : ἐποίησε; Vulgate : *fecit; ibid.* : *han-nedârîm* pour *hâ-rabbîm,* « vœux; » Septante : εὐχαί; — *ibid.* : *ya'ăbîrû* pour *ya'abrû;* Septante : ἀφελοῦσιν; Peschito : *ne'brôn;* Vulgate : *auferent;* — XV, 14 : *ve ha'ăbădṭi* pour *ve'ha ăbarṭi,* « je réduirai en esclavage; » Septante : καταδουλώσω; Peschito : *v'šĕ'bdêk;* — XXI, 14 : *bî' 'âréyhâ,* pour *be'ya'erâh,* « dans ses villes; » Peschito : *bqôrêyh;* — XXV, 38 : *ḥêréb* pour *ḥârôn,* « glaive; » Septante : μαχαίρας; — *Ibid.* : *Yehôvâh* pour *ha'yônâh,* « le Seigneur; » Peschito : *mryô';* Vulgate : *Domini,* à la fin du ỳ.; — XXVII, 1 : *Ṣidqîâhû* pour *Yehôyâqim,* « Sédécias; » Peschito : *Ṣdôqyo';* — XXVIII, 8 : *û'le'râ'âb* pour *û'le'râ'âh,* « à la faim; » Vulgate : *et de fame;* — XXXIII, 16 : *ve'zêh šemô* pour *ve'zèh,* « et ceci son nom; » Peschito : *vehnô šmêh;* Vulgate : *et hoc est nomen;* — XLII, 12 : *ve'riḥamṭî* pour *ve'riḥam,* « et j'aurai pitié; » Septante : καὶ ἐλεήσω; Peschito : *ve'ârḥêmkôn;* Vulgate : *et miserebor;* — *Ibid.* : *'âšib* pour *hêšib,* « je vous ferai revenir; » Septante : ἐπιστρέψω; Peschito : *ve'ûṭêbkôn;* Vulgate : *habitare vos faciam;* — XLVI, 15 : *nâs ḥâf* pour : *nisḥaf,* « s'enfuit Apis; » Septante : ἔφυγεν [ἀπὸ σοῦ] ὁ Ἆπις; — LI, 1 : *Kašdîm* pour *lêb qâmaï* « les Chaldéens; » — LI, 41 : *bâbél* pour *šêšak.*

II. LE TEXTE DES SEPTANTE. — Il existe de grandes différences entre le texte massorétique et le texte des Septante du livre de Jérémie. Elles sont plus considérables que dans aucun autre livre. Elles consistent en additions, omissions, variations d'expressions et transpositions. — On a calculé que les mots non rendus dans les Septante sont au nombre de 2700, un huitième du livre tout entier. Les omissions les plus importantes sont : viii, 10-12; x, 5-8, 10; xi, 7-8; xvii, 1-4; xxvii, 13-14, 19-22; xxix, 16-20; xxx, 10-11; xxxiii, 14-26; xxxiv, 11; xxxix, 4-13; li, 44-49; lii, 2-3, 15, 28-30. — Les additions sont sans importance : i, 17; ii, 31. — Les transpositions sont nombreuses; l'ordre est le même jusqu'au chapitre xxv; à partir de là il diffère de la manière suivante :

Hébreu et Vulgate	Septante
xxv, 14-38.	xxxii, 1-24.
xxvi, 1-xliii, 13. . .	xxxiii, 1-l, 13.
xliv, 1-30.	li, 1-30.
xlv, 1-5.	li, 31-35.
xlvi, 1-28.	xxvi, 1-28 (contre les Égyptiens).
xlvii, 1-7.	xxix, 1-7 (contre les Philistins).
xlviii, 1-47.	xxxi, 1-44 (contre Moab).
xlix, 1-5.	xxx, 1-5 (contre les Ammonéens).
Id., 7-22, ...	xxix, 7-22 (contre Édom).
Id., 23-27.	xxx, 12-16 (contre Damas).
Id., 28-33.	xxx, 6-11 (contre les Arabes).
Id., 34-39.	xxv, 14-18 (contre Élam).
l, 1-li, 64.	xxvii, 1-xxviii, 64 (contre Babylone).
lii, 1-34.	lii, 1-34 (ruine de Jérusalem).

Septante	Hébreu et Vulgate
xxv, 14-18.	xlix, 34-39 (contre Élam).
xxvi, 1-28.	xlvi, 1-28 (contre les Égyptiens).
xxvii, 1-xxviii, 64. .	l, 1-li, 64 (contre Babylone).
xxix, 1-7.	xlvii, 1-7 (contre les Philistins).
Id., 8-23.	xlix, 7-22 (contre Édom).
xxx, 1-5.	xlix, 1-5 (contre les Ammonéens).
Id., 6-11.	*Id.*, 28-33 (contre les Arabes).
Id., 12-16.	*Id.*, 23-27 (contre Damas).
xxxi, 1-44.	xlviii, 1-47 (contre Moab).
xxxii, 1-24.	xxv, 14-38.
xxxiii, 1-l, 13. . . .	xxvi, 1-xliii, 13.
li, 1-30.	xliv, 1-30.
Id., 31-35.	xlv, 1-5.
lii, 1-34.	lii, 1-34.

Sur les causes de ces divergences, on a émis deux opinions extrêmes : les uns les attribuent à l'incompétence et à l'arbitraire des traducteurs grecs, des Septante; ainsi Kueper, Hävernick, Wichelhaus, *De versione alexandrina*, in-8°, Halle, 1847, Graf, *Der Prophet Jeremia erklärt*, in-8°, Leipzig, 1862; — d'autres les expliquent en supposant que le texte hébreu actuel et celui dont se servirent les Septante pour leur traduction représentent deux recensions du livre de Jérémie. La vérité doit se trouver dans une opinion intermédiaire, à savoir : quelques divergences sont dues au fait que le texte hébreu dont se servirent les Septante différait en quelques points de notre hébreu actuel; d'autres seraient dues à la négligence ou à l'inadvertance des traducteurs grecs. Le déplacement des chapitres qui porte surtout sur les prophéties relatives aux peuples étrangers a d'ailleurs en soi peu d'importance. — Quant à la valeur des deux textes, les uns préfèrent le texte massorétique; ainsi A. Kueper, *Jeremias Librorum Sacrorum interpres atque vindex*, Berlin, 1837, p. 167-202; Graf, *op. cit.*, t. i, p. xl. Cf. Cornely, *Introd. spec.*, t. ii, p. 371; Trochon, *Jérémie*, p. 16; Kaulen, *Einleitung*, 3e édit., Fribourg, 1892, p. 364, 365. — D'autres aiment mieux le texte des Septante cf. Trochon, *Jérémie*, p. 16; Cornely, *Introd. spec.*, t. ii, p. 371. — Une opinion intermédiaire attribue aux traducteurs grecs toutes les variantes textuelles; mais quant à l'ordre, elle préfère celui des Septante; cf. Nägelsbach, *Der Prophet Jeremia*, dans le *Bibelwerk* de Lange, 1868, p. xix; Payne Smith, dans le *Speaker's Commentary*, 1875, v, p. 323; W. R. Smith, *The Old Testament in the Jewish Church*, 2e édit., Londres, 1892; *Queen's Printers' Bible*, publiée par Eyre et Spottiswoode, 3e édit., Londres, 1889. — Sur la question des deux textes de Jérémie, cf. F. C. Movers, *De utriusque recensionis vatic. Jeremiæ Græc. Alex. et Masor. indole et origine*, in-4°, Hambourg, 1837; A. Scholz, *Der massoreth. Text und die* lxx *Uebersetzung des Buches Jeremias*, Ratisbonne, 1875; E. C. Workman, *The Text of Jeremiah*, Édimbourg, 1889; Driver, dans l'*Expositor*, mai 1889, et H. P. Smith dans le *Journal of the Biblical Literature*, 1890, p. 107, recensions de l'ouvrage de Workman; A. W. Streane, *The double Text of Jeremiah*, Londres, 1896, et parmi les Pères de l'Église, Origène, *Epist. ad Afric.*, 4, t. xi, col. 55; S. Jérôme, *Prolog. in Jer.*, t. xxviii, col. 848.

IX. Style et langue. — *I. style.* — Le style de Jérémie n'est pas aussi brillant que celui des autres prophètes; l'auteur exprime simplement ses pensées telles qu'elles se présentent à son esprit, sans recherche et sans affectation; le caractère de son style, c'est le naturel et la spontanéité; son seul ornement, ce sont les images et les figures. Jérémie ne connaît ni l'art d'Isaïe et d'Amos, ni le travail et le fini d'Ézéchiel. Toutefois il sent vivement ce qu'il dit; iv, 19; viii, 18-ix, 1; x, 19-25; xiii, 17; xxiii, 9; — parfois il s'exprime sur un ton pathétique ; vi, 8, 26; vii, 29; ix, 17-18; xxii, 10, 20-30; xxxi, 15-20; — ses idées manquent d'enchaînement et ses transitions sont brusques; il ne connaît pas l'art de développer sa pensée avec symétrie et régularité; une particularité de Jérémie c'est l'emploi qu'il fait du Deutéronome : xi, 4, il emprunte au Deut., iv, 20, l'image de la fournaise de fer pour désigner l'Égypte; — la locution « disperser parmi les nations »; Jer., ix, 16; Deut., iv, 27; — « circoncire le cœur; » Jer., iv, 4; Deut., x, 16; xxx, 6. Cf. König, *Das Deuteronomium und der Prophet Jeremiah*, in-8°, Berlin, 1839. Bickell signale dans Jérémie des morceaux poétiques, tels que : xiii, 7-12; xviii, 13, 17; l, 23-29. Cf. *Carmina Veteris Testamenti metrice*, 1882, p. 208-210.

II. langue. — La langue est caractérisée : 1° *par un certain nombre de mots et de formes araméens*, ii, 33, 36; iv, 29, 30; xi, 15; xiii, 19, 21; xxxi, 21; il y a même un verset tout entier, x, 11, écrit en chaldéen; — 2° *par de nombreuses répétitions*, dont voici les plus importantes : i, 10^b et xviii, 7^b, 9^b; — i, 18^a, 19 et xv, 20; ii, 15^b et iv, 7^b; — ii, 28^b et xi, 13^a; — iv, 4^b et xxi, 12^b; — iv, 6 et vi, 1; — v, 9, 29 et ix, 9 (héb., 8); — vi, 13-15 et viii, 10-12; — vi, 22-24 et l, 41-43; — vi, 22^b et xxvi, 32^b; — vii, 16 et xi, 14^a; — vii, 23^a, 24, 25 et xi, 4^b, 7^b, 8^a; — vii, 31-33 et xix, 5, 6, 7^b, 11^b; — viii, 2^b, et xvi, 4; xxv, 33^b; — viii, 15 et xiv, 19^b; — ix, 15^b (héb., 14^b) et xxiii, 15; — ix, 16^b (héb., 15^b) et xlix, 37^b; — x, 12-16 et li, 15-19; — xi, 20 et xx, 12; — xi, 23^b et xxiii, 12^b; xlviii, 44^b; xlix, 8^b; — xv, 2^b et xliii, 11^b; — xv, 13-14 et xvii, 3, 4^b; — xvi, 14-15 et xxiii, 7, 8; — xvii, 20 et xix, 3^a; — xvii, 25 et xxii, 4; — xix, 8 et xlix, 17 (Édom); l, 13^b (Babylone); cf. xviii, 16; — xxi, 9 et xxxviii, 2; — xxi, 13, 14 et l, 31, 32; — xxiii, 5-6 et xxxiii, 15-16; — xxiii, 19-20 et xxx, 23, 24; — xxx, 10, 11 et xlvi, 27, 28; — xxxi, 36-37 et xxxiii, 25-26; — xlvi, 21^b et l, 27^b; — xlviii, 40-41^b et xlix, 22; — xlix, 18 et l, 40; — xlix, 19-21 et l, 44-46; — xlix, 26 et l, 30; — l, 13^b et xix, 8; xlix, 17; — l, 27^b et xlvi, 21^b; — l, 30 et xlix, 26; — l, 31-32 et xxi, 13-14; — l, 40 et xlix, 18; — l, 41-43 et vi, 22-24; — l, 44-46 et xlix, 19-21; — li, 15-19 et x, 12-16; — 3° *par des idiotismes*, c'est-à-dire des expressions propres à Jérémie, telles

que : *roî'm,* « pasteurs, » pour désigner les rois ou les gouverneurs, II, 8; III, 15; X, 21; XII, 10; XXII, 22; XXIII, 1-2, 4; XXV, 34-36; L, 6; — type de locution pour exprimer la surprise : *ha* ou *hă......... 'im ..... madû'a,* II, 14, 31; VIII, 4-5, 19, 22; XIV, 19; XXII, 28; XLIX, 1; cf. XXX, 6; — *mešubâh,* « aversion, apostasie, » II, 19; III, 22; V, 6; VIII, 5; XIV, 7; cf. Ose., XI, 7; combiné avec le mot *Israël,* III, 6, 8, 11, 12; — *fânâh 'oréf ve'lo' fânîm,* « tourner le cou et non la tête, » II, 27; XVIII, 17; XXXII, 33; — *lâqaḥ mûsâr,* « recevoir la correction, » II, 30; V, 3; VII, 28; XVII, 23; XXXII, 33; XXXV, 13; cf. Soph., III, 2, 7; Prov., I, 3; VIII, 10; XXIV, 32; — *'âlâh 'al lêb,* « monter sur le cœur » [souvent, « se souvenir »], III, 16; VII, 31; XIX, 5; XXXII, 35; XLIV, 21ᵇ; rare, excepté, IV Reg., XII, 5; Is., LXV, 17; — *šerirût,* « opiniâtreté, considération, » III, 17; VII, 24; IX, 13; XI, 8; XIII, 10; XVI, 12; XVIII, 12; XXIII, 17; cf. Deut., XXIX, 18; Ps. LXXXI, 13; toujours suivi de *lêb,* « cœur; » — *du pays du nord* pour indiquer le lieu d'où vient le mal ou l'invasion, VI, 22; X, 22; L, 9; — *du nord,* I, 14; IV, 6; VI, 1; XIII, 20; XV, 12; XLVI, 20; XLVII, 2; L, 3, 41; LI, 48; cf. I, 15; XXV, 9, 26; XLVI, 6, 10, 24; pour indiquer le lieu d'où reviendra Israël, III, 18 (cf. V, 12); XVI, 15; XXIII, 8; XXXI, 8; — *les hommes de Juda et les habitants de Jérusalem,* IV, 4; XI, 2, 9; XVII, 25; XVIII, 11; XXXII, 32; XXXV. 13; XXXVI, 31; on ne le trouve ailleurs que dans IV Reg., XXIII, 2; II Par., XXXIV, 30; Dan., IX, 7; — *šébér gâdôl,* « grande destruction, » IV, 6; VI, 1; XIV, 17; XLVIII, 3; L, 22; LI, 54; cf. Soph., I, 10; — *une idée renforcée par la négation de son opposée,* IV, 22; VII, 24; XXI, 10 (pour le mal et non pour le bien; aussi XXXIX, 16; XLIV. 27; cf. Amos, IX, 4); XLII, 10; cf. Ps. XXVIII, 5; — *kâlâh 'âšâh,* « consommer, » IV, 27; V, 10, 18; XXX, 11; — *hinnenî* (ou *hinnêh 'ânokî*) ..., *mêbî',* « voici que je viens » V, 15; VI, 19; XI, 11; XIX, 3, 15; XXXI, 8; XXXV, 17; XXXIX, 16; XLV, 5; XLIX, 5; se trouve aussi dans III Reg., XIV, 10; XXI, 21; IV Reg., XXI, 12; XXII, 16; II Par., XXXIV, 24; et trois ou quatre fois dans Ézéchiel; — *'êṭ peqadtî,* « au temps où je visite (eux, toi, lui) », VI, 15; XLIX, 8; L, 31; forme légèrement variée, VIII, 12; X, 15; XLVI, 21; L, 27; — *l'année de leur visite*, XI, 23; XXIII, 12; XLVIII, 44; — *mâgôr mis-sâbîb,* « terreur de tous côtés, » VI, 25; XX, 3, 10; XLVI, 5; XLIX, 29; cf. Ps. XXXI, 14; Lam., II, 22, avec *mes* préfixe; — *'ăšér niqrâs šem âlâv,* « sur quoi mon nom est appelé, » pour indiquer la possession (du temple ou de la ville) VII, 10, 11, 14, 30; XXV, 29; XXXII, 34; XXXIV, 15; (du peuple) XIV, 9; (de Jérémie lui-même) XV, 16; cf. Deut., XXVIII, 10; III Reg., VIII, 43; II Par., VI, 33; VII, 14; Is., LXIII, 19; Dan., IX, 18, 19; Am, IX. 12; — *hašekkêm* ... « se lever et ... (parler), » VII, 13; XXV, 3; XXXV, 14; (envoyer) VII, 25; XXV, 4; XXVI, 5; XXIX, 19; XXXV, 15; XLIV, 4 ; cf. II Par., XXXVI, 15; (testifier) XI, 7; (enseigner) XXXII, 33; — *les villes de Juda et les rues de Jérusalem,* VII 17, 34; XI, 6; XXXIII, 10; XLIV, 6, 9; — *rues de Jérusalem,* V, 1; XI, 13; XIV, 16; — *nâṭâh 'ozén,* « incliner l'oreille, » VII, 24, 26; XI, 8; XVII, 23; XXV, 4; XXXIV, 14; XXXV, 15; XLIV, 5; ne se trouve que dans Is., LV, 3; — *voici que les jours arrivent, et...,* VII, 32; IX, 24; XVI, 14; XIX, 6; XXIII, 5, 7; XXX, 3; XXXI, 27, 31, 38; XXXIII, 14; XLVIII, 12; XLIX, 2; LI, 47, 52; ne se trouve que dans I Reg., II, 31; IV Reg., XX, 17; Is., XXXIX, 6; Am., IV, 2; VIII, 11; IX, 13; — *la voix de joie et la voix d'allégresse, la voix de l'époux et la voix de l'épouse,* VII, 34; XVI, 9; XXV, 10; XXXIII, 11; — *me'ôn ṭannîm,* « la demeure des chacals, » IX, 11 (héb. 10); X, 22; XLIX, 33; LI, 37; — *qeṣûṣê fê'âh,* « rasés autour des tempes » (épithète de certaine tribu d'Arabes), IX. 25; XXV, 23; XLIX, 32; — *un verbe renforcé par l'addition de son passif,* XI, 18; XVII, 14; XX, 7; XXXI, 4, 18; — *le glaive, la peste et la famine* (quelquefois l'ordre est changé), XIV, 12; XXI, 7, 9; XXIV, 10; XXVII, 8, 13; XXIX, 17, 18; XXXII, 24, 36; XXXIV, 17; XXXVIII, 2; XLII, 17, 22; XLIV, 13; — *le glaive et la famine,* V, 12; XI, 22; XIV, 13, 15, 16, 18; XVI, 4; XVIII, 21; XLII, 16; XLIV, 12, 18, 27; — *hinnenî foqêd 'al,* « voici que je visite..., » XI, 22; XXIII, 2; XXIX, 32; XLVI, 25; L, 18; — *'ăšér hâyâh debar Yehovâh 'él...,* tournure tout à fait particulière, XIV, 1; XLVI, 1; XLVII, 1; XLIX, 34; — *le' za'âvêh le'kol mamlekôṭ hâ'âréṣ,* « pour ébranler tous les royaumes de la terre, » XV, 4; XXIV, 9; XXIX, 18; XXXIV, 17; cf. Deut., XXVIII, 25; — des locutions comme : *des pêcheurs et ils les pêcheront,* XVI, 16; XXIII, 4; XLVIII, 12; LI, 2; — *j'allumerai un feu dans ... et il dévorera...,* XVII, 27ᵇ; XXI, 14ᵇ; XLIX, 27; L, 32ᵇ; cf., avec légère variation, Am., I, 4, 7, 10, 12; II, 2, 5; Ose., VIII, 14; — *que chacun se détourne de sa mauvaise voie,* XVIII, 11; XXV, 5; XXVI, 3; XXXV, 15; XXXVI, 3, 7; cf. III Reg., XIII, 33; IV Reg., XVII, 13; II Par., VII, 14; Ezech., XIII, 22; XXXIII, 11; Jon., III, 10; Zach., I, 4; — *son* (*ton*) *âme lui* (*te*) *sera comme un butin,* XXI, 9; XXXVIII, 2; XXXIX, 18; — *ainsi parle le Seigneur, Dieu d'Israël,* VI, 6, 9; VII, 3, 21; XI, 3, etc.; formule très rare dans les autres prophètes. Cf. Driver, *Introduction,* p. 275, 276.

X. Prophéties messianiques. — Les éléments christologiques du Livre de Jérémie sont assez nombreux et assez importants. Cf. Dʳ Loch et Reischl, *Die heiligen Schriften des alten Testamentes,* t. III, Ratisbonne, 1870, p. 17. Jérémie décrit le Christ doux comme un agneau qu'on conduit à la boucherie, XI, 19; il annonce les complots et les machinations des prêtres contre le Sauveur, XVIII, 16; cf. Matth., XXII, 15; XXVI, 59; Joa., XIX, 6; il a prédit l'Incarnation dans sa fameuse prophétie, XXXI, 22 : *Femina circumdabit virum*; « une femme entourera un homme. » Les Pères de l'Église, des rabbins juifs et les commentateurs chrétiens ont vu dans ce passage la conception du Messie dans le sein de la Vierge Marie.

XI. Enseignements particuliers contenus dans le livre de Jérémie. — Le livre de Jérémie contient une foule d'enseignements et de leçons utiles : — 1° *Sur les attributs de Dieu :* sa toute-puissance, V, 22; X, 65; XVIII; XXVII, 5-8; — sa science infinie, XXXIII, 23, 24; XVII, 5-11; — sa bonté et sa miséricorde, III, 1; XXXI, 2-3, 20; — 2° *Sur la malice du péché :* ingratitude du pécheur, II, 2-9; — le mépris qu'il a pour Dieu, ℣. 10-14; — sa révolte contre la souveraineté de Dieu, ℣. 10; — sa perfidie : ℣. 21; — son aveuglement, son obstination et son endurcissement, II, 23-27; 33-35; III, 2-3; cf. aussi : XIII; XVII; XVIII, 12-23; XXIII; — les suites néfastes ou les châtiments du péché : la famine, la guerre, la dévastation du pays, l'incendie de la ville sainte et du temple, l'exil et la captivité, reviennent souvent dans le livre de Jérémie. Le Hir, *Les trois grands prophètes,* p. 268-281.

XII. Bibliographie. — 1° *Commentateurs catholiques.* — Origène, *Homiliæ in Jeremiam,* t. XIII, col. 255-543 (dans les œuvres de S. Jérôme, 14 homélies, t. XXV, col. 585-691); *Selecta in Jeremiam,* t. XIII, col. 543-606; S. J. Chrysostome, *Homilia in locum Jeremiæ, X, 23,* t. XLI, col. 153-162; Théodoret de Cyr, *In Jeremiæ prophetiam interpretatio,* t. LXXXI, col. 495-759; S. Éphrem, *In Jeremiam exploratio, Opera syriaca,* t. II, p. 48-162; S. Jérôme, *Comment. in Jeremiam libri VI* (les 32 premiers chapitres), t. XXIV, col. 679-900; S. Thomas, *In Hieremiam expositio, Opera,* édit. d'Anvers, 1612, t. XII; Maldonat, *In Jeremiam Commentarium,* 1609; A. Scholz, *Commentar zum Buche des Propheten Jeremias,* Wurzbourg, 1880; Schneedorfer, *Das Weissagungsbuch des Jeremias,* in-8°, Prague, 1883; Knabenbauer, *Comment. in Jeremiam Prophetam,* in-8°, Paris, 1889; et les auteurs cités au cours de l'article. Cf. Lelong, *Bibliotheca sacra,* in-f°, Paris, 1723, t. II, p. 1121.

2° *Commentateurs protestants.* — Zwingle, *Complanatio Jeremiæ,* in-f°, Zurich, 1531; Bucer, *Complana-*

tiones Jeremiæ prophetæ, Zurich, 1531; Œcolampade, *In Jeremiam libri tres,* in-4°, Strasbourg, 1533; Bugenhagen, *Adnotationes in Jeremiam,* in-4°, Wittenberg, 1546; Calvin, *Prælectiones in Jeremiam,* in-f°, Genève, 1563; Osiander, *Jesaias, Jeremias et Threni,* Tubingue, 1578; Strigel, *Conciones Jeremiæ prophetæ,* in-8°, Leipzig, 1566; Hulsemann, *In Jeremiam et Threnos Comment.,* in-4°, Rudolstadt, 1663; Forster, *Commentar. in proph. Jeremiam,* in-4°, Wittenberg, 1672; S. Schmidt, *Comment. in lib. prophet. Jeremiæ,* in-4°, Strasbourg, 1685; H. Venema, *Comment. ad lib. prophet. Jeremiæ,* 2 in-4°, Lewarden, 1765; J. D. Michaelis, *Observationes philologicæ et criticæ in Jeremiæ vaticinia,* in-4°, Gœttingue, 1743; W. Lowth, *Commentary upon the Prophecy and Lamentationes of Jéremiah,* in-4°, Londres, 1718; Schnurrer, *Observationes ad vaticinia Jeremiæ,* in-4°, Tubingue, 1793-1794; Eichhorn, *Die hebräischen Propheten,* 3 in-8°, Gœttingue, 1816-1820; Roorda, *Commentarii in aliqua Jeremiæ loca,* Groningue, 1824; Dahler, *Jérémie traduit sur le texte original accompagné de notes,* Strasbourg, 1825; Umbreit, *Praktischer Commentar über den Jeremia,* in-8°, Hambourg, 1842; Rosenmüller, *Scholia,* 2 in-8°, Leipzig, 1826; Ewald, *Die Propheten des alten Bundes,* 2 in-8°, Stuttgart, 1840-1841; 2e édit., 3 in-8°, Gœttingue, 1867-1869; F. Hitzig, dans le *Kgf. Exeg. Handbuch,* in-8°, 2e édit., Leipzig, 1866; Maurer, *Scholia,* in-8°, Leipzig, 1835; Keil, dans le *Biblischer Kommentar,* in-8°, Leipzig, 1871; W. Neumann, *Jeremias von Anathoth; Die Weissagungen und Klagelieder des Propheten,* 2 in-8°, Leipzig, 1856-1858; Payne Smith, dans le *Speaker's Commentary,* in-8°, Londres, 1875; Workman, *The old Text of Jeremiah,* Édimbourg, 1889; Cornill, dans *Sacred Books of the Old Testament* de P. Haupt; — sur les chapitres, XXV, XLVI-XLIX, Schwally dans la *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft,* 1888, p. 177; L. H. K. Bleeker, *Jeremia's Profetieën tegen de Volkeren,* Groningue, 1894; — sur les chapitres L-LI, C. Budde dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie,* 1878, p. 428-470, 529-562, et les auteurs cités au cours de l'article. V. Ermoni.

JÉRÉMIEL (voir Jéraméel, col. 1256), fils d'Amélech. Les Septante traduisent : « fils du roi, » *mélêk* signifiant « roi ». Le roi Joakim lui donna l'ordre de se saisir de la personne de Jérémie et de Baruch son secrétaire, pour les mettre en prison; mais l'un et l'autre réussirent à se cacher. Jer., XXXVI, 26.

JÉRIA, lévite, chef des Hébronites du temps de David. I Par., XXVI, 21. La Vulgate écrit son nom Jériaü dans I Par., XXIII, 19; XXIV, 23. Voir Jériaü.

JÉRIAS (hébreu : *Ir'iyâh,* « que Yah voie! » Septante : Σαρουΐα), fils de Sélémias et petit-fils du faux prophète Hananie. Jérémie, XXVIII, 16, avait annoncé à ce dernier que Dieu le punirait de mort à cause de ses prédictions mensongères. Jérias était probablement pour cette raison l'ennemi de Jérémie, et l'ayant rencontré au moment où le prophète allait sortir de Jérusalem par la porte de Benjamin, il l'avait arrêté en sa qualité de chef des gardes, sous le faux prétexte qu'il voulait se rendre aux Chaldéens, et il le conduisit aux princes qui le firent mettre en prison. Jer., XXXVII, 12-13.

JÉRIAÜ (hébreu : *Yerîyâhû;* Septante : Ἰεριά; Ενδιοῦ; Οὐρίας), lévite, de la branche de Caath, chef de la famille des Hébronites du temps de David. I Par., XXIII, 19; XXIV, 23; XXVI, 31. Dans le second passage, on lit : « Et des fils de Jériaü; » il faut corriger, d'après le premier passage et le troisième : « Et les fils [d'Hébron], Jériaü [le premier]. » Le nom d'Hébron est tombé du texte. Dans I Par., XXVI, 31, la Vulgate écrit le nom de ce lévite Jéria.

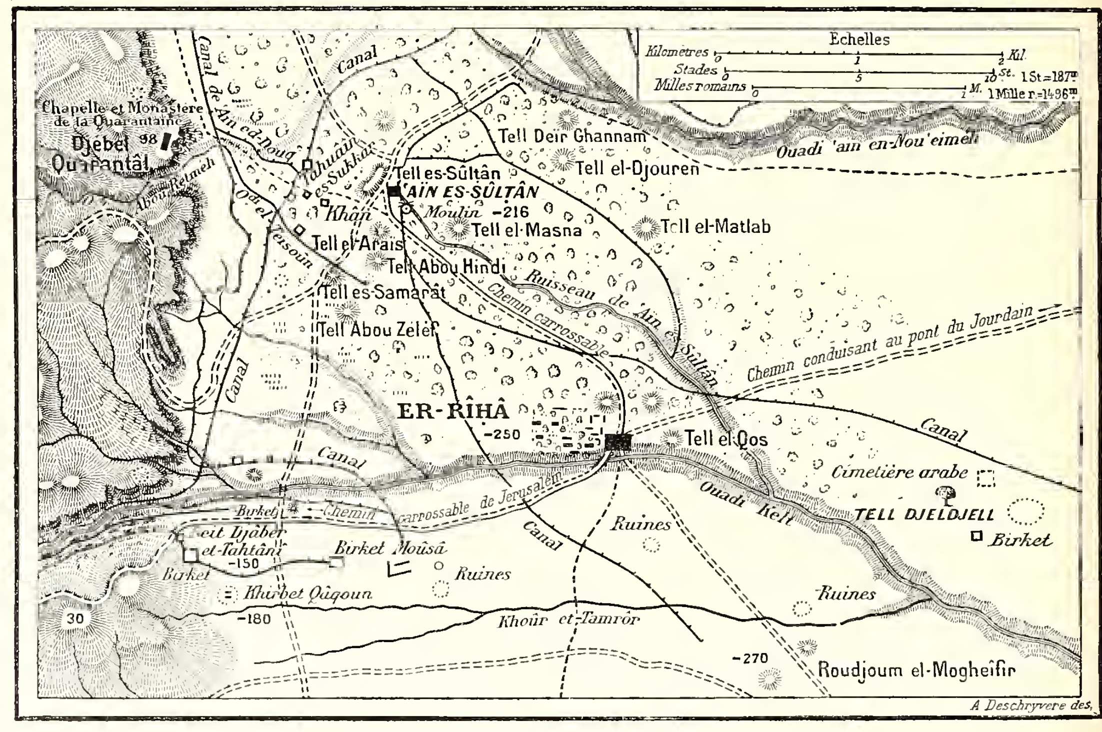
JÉRIBAÏ (hébreu : *Yerîbaï;* Septante : Ἰαριβί), fils d'Elnaëm, un des braves de l'armée de David. I Par., XI, 46.

JÉRICHO (hébreu : *Yerêḥô, Yerîḥo Yerîḥoh;* Septante : Ἰεριχώ), ville de Chanaan qui fut donnée à la tribu de Benjamin. La qualification de *'Ir hat-Ṭamârim,* « ville des palmiers, » qui est quelquefois ajoutée à son nom, lui est donnée deux fois comme nom propre, Jud., I, 16; III, 13; cf. Deut., XXXIV, 3; II Par., XXVII, 15.

I. Nom. — Les interprètes tant anciens que modernes font ordinairement dériver le nom Jéricho ou bien de *Yarêḥa,* « lune, » et alors il signifierait « ville de la lune », comme Bethsémès est « la ville de soleil », ou bien de *riḥa,* « odeur, » et il aurait le sens de « ville des parfums ». Cette dernière étymologie paraît la plus probable. Les significations de « descente dans la plaine, abaissement, exil » ou autres semblables qui lui ont parfois été attribuées, ne paraissent pas justifiées. Cf. S. Jérôme, *Græca fragm. libri nomin. hebr.,* II, t. XXIII, col. 1158; *Origenianum lexicon nom. hebr., ibid.,* col. 1217; Gesenius, *Thesaurus,* p. 1213; Ad. Neubauer, *Géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 181; Fürst, *Hebräisches Handwörterbuch,* Leipzig, 1876, p. 160.

II. Situation et emplacements divers occupés par Jéricho. — Le village situé dans le Ghôr et appelé actuellement *Riḥâ* est invariablement considéré comme identique à la Jéricho des anciens, ou, pour parler plus exactement, comme l'ayant remplacée et continuée. Le nom de *Riḥâ,* ou *er-Riḥâ* avec l'article, ou *'Ariḥâ,* ont toujours été usités chez les Arabes, aussi bien dans les écrits que dans la langue parlée, pour désigner Jéricho dont il est du reste la transcription régulière : *'Ariḥâ* est la forme la plus ancienne, celle généralement employée dans les versions arabes de la Bible. *Riḥâ* se trouve d'ailleurs dans les conditions topographiques dans lesquelles l'Écriture et l'histoire placent Jéricho. D'après les Saints Livres, Jéricho se trouvait « de l'autre côté du Jourdain » par rapport aux *'Arbôt Moâb,* où campèrent les Hébreux avant le passage de ce fleuve, c'est-à-dire à l'occident, en face d'Abelsatim, des monts Abarim, du Phasga et du Nébo. Num., XXII, 1; XXVI, 3, 63; XXXI, 12; XXXIV, 15; XXXV, 1; XXXVI, 13; Deut., XXXII, 49; XXXIV, 1; Jos., XIII, 32. Elle était au pied des montagnes s'étendant vers Béthel et non loin de Galgala, située elle-même à l'est de Jéricho. Jos., II, 16; III, 17; V, 10; XVI, 1, 7; XVIII, 12. Précisant les indications, Josèphe, *Ant. jud.,* V, I, place Jéricho à dix stades (1870 mètres) à l'ouest du campement de Galgala, 4; elle était « dans la plaine », ἐν πεδίῳ, c'est-à-dire dans la vallée du Jourdain, au pied des montagnes rocheuses qui bordent la vallée du côté de l'ouest, à cent cinquante stades (28 050 mètres) de Jérusalem dont il était séparé par un désert rocheux et stérile, et à soixante stades (11 220 mètres) du Jourdain. *Bell. jud.,* IV, VIII, 2, 3. *'Ariḥâ,* d'après les auteurs arabes, est dans le *Ghôr* ou vallée du Jourdain, à une journée de Jérusalem, ou à douze milles (arabes), environ 24 kilomètres de cette ville et à quatre (environ 8 kilomètres) du Jourdain. Cf. Yaqoût, *Géographie,* édit. Ferd. Wüstenfeld, Leipzig, 1866, t. I, p. 227; t. II, p. 884; Abulféda, *Géographie,* édit. Rainaud et de Slane, Paris, 1840, p. 236. La *Riḥâ* moderne est située sur la lisière occidentale de la vallée du Jourdain, sur le bord septentrional de l'*ouadi Kelt,* assez communément identifié avec la vallée d'Achor, à l'opposé de *Tell Râméh,* identifié avec Bétharam voisine d'Abelsatim, autour desquelles campèrent les Hébreux, presque en face du *Djébel Nébâ,* le Nébo de la Bible; elle se trouve à 10 kilomètres au nord de la mer Morte, 28 kilomètres à l'est-nord-est de Jérusalem, à 2 kilomètres à l'est du pied de la montagne où aboutit la route venant de la ville,

sainte, et à 7 kilomètres et demi à l'ouest de Jourdain, à 2 kilomètres à l'ouest-nord-ouest de *Tell Djeldjell* dont le nom rappelle l'antique Galgala, à 5 kilomètres au nord-ouest du *Deîr Ḥadjlâ* qui a remplacé Bethagla, et à 4 kilomètres au sud-est du *Djébel Qaranṭâl*, le célèbre mont de la Quarantaine des chrétiens. La *Riḥâ* moderne, cela ne paraît pas douteux, occupe l'emplacement même de la Jéricho du moyen âge et d'*Ariḥâ* des anciens Arabes; sa position répond ainsi à toutes les données de la Bible qui sont générales. Toutefois on constate que cette position ne répond pas exactement aux indications plus précises de l'histoire, antérieures à la conquête arabe, sur le site de Jéricho, que celles-ci même paraissent lui assigner des places différentes. L'histoire



221. — Carte des environs de Jéricho.

villes diverses qui se sont succédé sous le nom de Jéricho, occupent un espace considérable (fig. 221). Commençant un peu au nord de la fontaine nommée aujourd'hui *'Aïn es-Sulṭân*, la fontaine d'Élisée des anciens (voir t. II, col. 1096), ces ruines se succèdent jusqu'au *Khirbet-Qaqûn*, situé à 800 mètres au sud de l'*Ouâd' el-Kelt*, sur une étendue de 3 kilomètres et tout autant d'ouest à est, depuis le pied des montagnes jusqu'au delà de *Riḥâ*, comprise elle-même dans le périmètre occupé par les décombres : c'est une superficie d'environ 900 hectares. Vers l'extrémité nord-ouest de cet espace, on remarque un tertre allongé s'élevant d'une trentaine de mètres au-dessus de la plaine et du pied duquel, du côté de l'est, sort la fon-

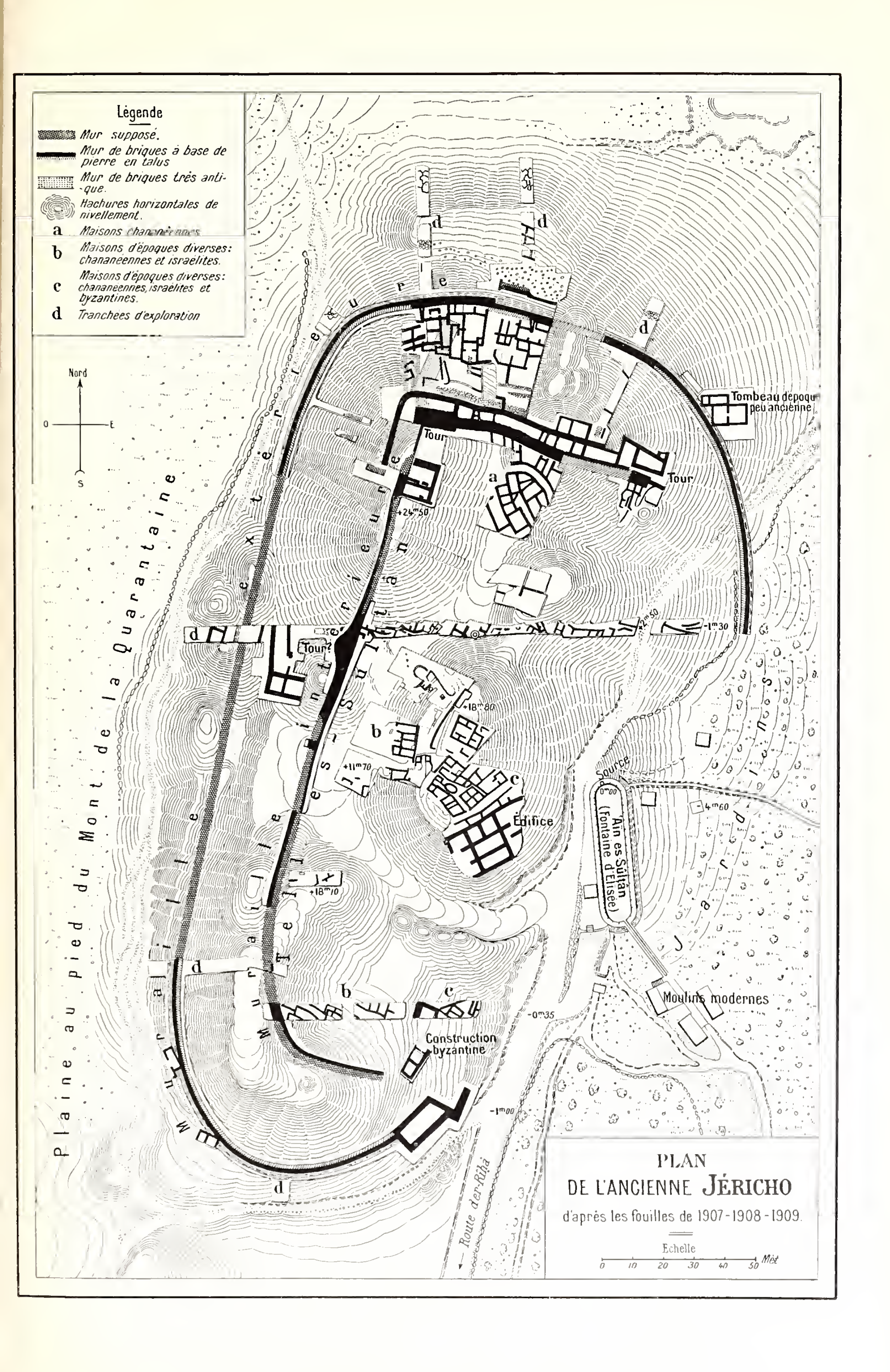
elle-même nous donne la raison de ces divergences; elle nous apprend que, si Jéricho est demeurée dans une même région, elle a plusieurs fois changé de place.

L' « ancienne ville » de Jéricho était, selon Josèphe, *Bell. jud.*, IV, VIII, 3, qui la distingue par là de la ville hérodienne de son temps, près de la fontaine dont les eaux furent améliorées par un miracle du prophète Élisée. La ville d'Hiel fut élevée à la même place, sur les ruines de la ville chananéenne. Cf. Jos., VI, 26; III Reg., XVI, 34. Eusèbe et saint Jérôme, *De situ et nom. loc. heb.*, t. XXIII, col. 904, laissent entendre que la ville romano-byzantine de leur époque était différente des précédentes dont on voyait encore les restes. Cette dernière se trouvait au sud de l'ancienne, sur les bords de l'Ouadi Kelt et sur le chemin de Jérusalem, entre la *Riḥâ* arabe moderne et la montagne, d'après les indications des anciens pèlerins. Cf. *Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque* (333), t. VIII, col. 792; Theodosius, *De Terra sancta*, Genève, 1877, p. 68; Antoninus Plac., *Itinerarium*, t. LXXII, col. 905. Voir aussi la carte mosaïque de Mâdaba, t. V, fig. 180.

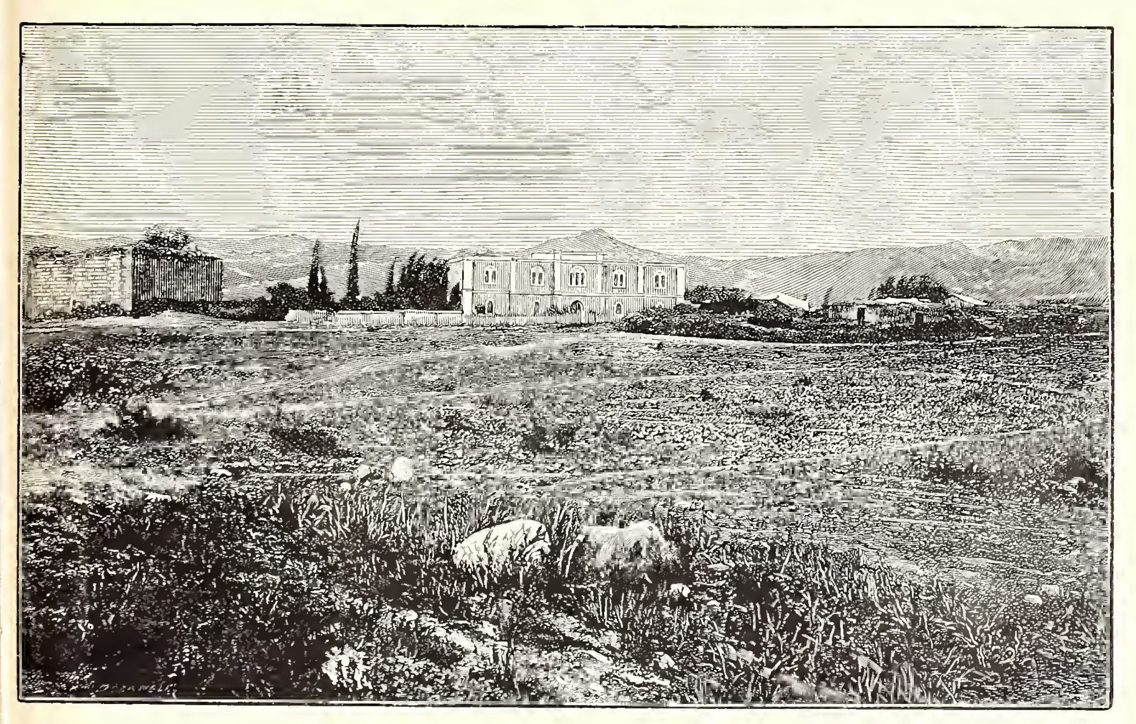
III. DESCRIPTION. — 1° *Ruines*. — Les débris des

taine : ce tertre est connu sous le nom de *Tell es-Sulṭân*. Il a toujours été considéré comme occupant le site de la Jéricho ancienne et primitive. Au printemps des années 1907, 1908 et 1909, des fouilles y ont été entreprises sous la direction de M. Ern. Sellin, d'abord professeur à l'université de Vienne, actuellement à celle de Rostock. Elles ont justifié la persuasion générale, confirmé l'exactitude des récits bibliques sur plusieurs points et éclairci et complété l'histoire. La colline qui n'était au commencement qu'une légère élévation naturelle du sol, de 10 mètres environ, s'est exhaussée des décombres des constructions qui y ont formé sept mamelons dont le plus élevé, au nord-ouest, a 24 mètres 30 centimètres au-dessus de la source. Distante de 500 mètres, c'est-à-dire de plus de trois portées d'arc, de la butte qui forme en quelque sorte la base du mont de la Quarantaine et borde la plaine, à l'ouest, elle était en dehors de toute atteinte des traits de ce côté.

La place était fortifiée par deux remparts parallèles distants d'environ 30 mètres. La muraille extérieure, construite à la base du tertre, en suivant les contours,


Légende
Mur supposé.
Mur de briques à base de pierre en talus
Mur de briques très antique.
Hachures horizontales de nivellement.
a Maisons chananéennes
b Maisons d'époques diverses: chananéennes et israélites.
c Maisons d'époques diverses: chananéennes, israélites et byzantines.
d Tranchées d'exploration
Nord
O
E
S
Plaine au pied du Mont de la Quarantaine
Mur extérieur
Mur intérieur
Tour
Tour
Tour?
Tombeau d'époque peu ancienne
+24m50
+18m80
+11m70
+18m10
+2m50
-1m30
-0m35
-1m00
Edifice
Source
0m00
'Aïn es-Sultân (Fontaine d'Elisée)
+4m60
Jardins
Moulins modernes
Construction byzantine
Route d'er-Rîhâ
PLAN
DE L'ANCIENNE JÉRICHO
d'après les fouilles de 1907-1908-1909.
Echelle
0 10 20 30 40 50 Mèt.

sur une étendue de 770 mètres, affectant la forme d'une ellipse irrégulière, ovoïde, inclinée du nord-est au sud-ouest. Le grand axe de l'ellipse mesure 310 mètres de long et la plus grande largeur est de 165 mètres : l'aire de la cité était ainsi d'environ cinq hectares. — Le rempart n'était pas posé sur le roc, qu'il eut fallu sans doute chercher trop profondément, mais sur une couchée de terre glaise fortement tassée et battue, de plus d'un mètre d'épaisseur. Sur ce lit de terre faisant l'office de béton, se dressait en talus légèrement renflé un socle massif et puissant, formé de grandes pierres grossièrement équarries, ayant quelquefois de 1 à 2 mètres de longueur sur un mètre de largeur; il s'élevait à une hauteur moyenne de 5 mètres. La muraille reposait verticalement sur ce socle. Elle 4 mètres d'épaisseur à la base. Aucune porte n'a été reconnue dans toute la partie restante. Un renflement de 5 mètres de rayon sur le milieu du côté occidental fait supposer que là était une tour. Le côté septentrional est la partie la plus remarquable de toute la fortification. Tout en fléchissant légèrement, le mur de ce côté suit, sur une longueur de 80 mètres, une ligne droite, inclinée de l'ouest-nord-ouest à l'est-sud-est. Son épaisseur est de 3 mètres et demi; il est terminé, à ces deux extrémités, par deux grosses tours de forme et de dimension différentes. Le mur s'élève encore jusqu'à 8 mètres de hauteur. De la tour orientale par un avant-mur de 1 mètre et demi de largeur, distant de 3 mètres du précédent, il se développe parallèlement à lui, fléchit en face de l'angle de la tour, au nord-



223. — *Riha*, d'appès une photographie de M. L. Heidet.

était faite de grandes briques de différentes dimensions, séchées au soleil. L'épaisseur moyenne du mur est de 2 mètres. Il a été ruiné partout et ne s'élève plus qu'à la hauteur de 2 mètres et demi au plus. Son élévation primitive devait être au moins double de celle du socle, ce qui portait la hauteur totale du rempart à 15 mètres environ. On n'y a pas constaté de tour, sauf vers son extrémité sud-est où s'élevait une grande construction trapézoïde, ayant 20 mètres à la face extérieure et 10 de profondeur; de même caractère que le mur, elle était destinée sans doute à protéger la porte. Celle-ci, selon Josèphe, II, 3 et 5, était unique et se fermait le soir. Elle n'a pas été retrouvée; elle aura disparu à l'époque byzantine ainsi que la plus grande partie de la fortification qui regardait l'Orient, pour faire place à une série de constructions groupées autour de la fontaine. Celle-ci était incluse par la muraille.

Le rempart intérieur, également effacé sur tout le côté oriental et par la même cause, est en général d'un travail moins soigné. Le soubassement de pierre en talus n'a guère que 50 à 80 centimètres de hauteur sur ouest, pour se diriger vers le sud; construit de ce côté occidental sur une distance de 25 mètres, il semble avoir accompagné le rempart intérieur dans toute son étendue. — A la base de la tour angulaire précédente, les ingénieurs de l'exploration ont reconnu les restes d'une autre puissante muraille large de 5 mètres et de caractère tout primitif; passant sous l'avant-mur et sous les constructions les plus anciennes, elle se prolonge vers le nord-est sur une étendue de plus de 30 mètres. Aucun indice précis ne permet de fixer l'époque de cette première fondation ni ne fait connaître la population qui a précédé celle dont nous venons d'admirer le double rempart. Ce dernier œuvre est similaire aux fortifications de l'antique Mageddo (*Tell el-Muteṣallim*), existantes à l'arrivée de Thothmès III et de ses Égyptiens et l'on n'y a remarqué aucune trace d'intervention israélite. A travers l'espace compris entre ces murs, d'innombrables instruments en silex et en bronze ont été recueillis, ainsi qu'une multitude de pièces de poterie dont plusieurs occupaient encore leur situation première : tous ces restes sont marqués aux caractères de l'époque chananéenne

qui a précédé immédiatement l'immigration israélite. Aussi peut-on affirmer que ces remparts et la ville qu'ils protégeaient sont ceux mêmes qu'ont rencontrés Josué et les fils d'Israël à leur entrée dans la Terre Promise, vers le milieu du XVe siècle avant notre ère. — A ce moment, tous les indices qui, dans les autres ruines explorées, marquent, par les progrès ou les modifications intervenues dans les industries, le mouvement et les étapes des âges, cessent complètement à Jéricho, et pour plusieurs siècles y attestent l'abandon et la désolation. — Au IXe siècle ou au VIIIe seulement avec les traces caractéristiques des influences dites phénicienne et cypriote, reparaissent la vie et l'activité. Un groupe de constructions israélites, élevées sur les restes de brique de la ville chananéenne, couvre le mamelon du pied duquel jaillit la source. Les habitations de pierre sont séparées par des rues étroites et se composent d'ordinaire de chambres de dimensions réduites autour d'une cour intérieure. Un édifice beaucoup plus considérable dominait la fontaine et formait peut-être la citadelle de la nouvelle cité. Il avait plus de 30 mètres de développement en longueur, probablement autant en profondeur et ses murs étaient d'environ 1 mètre et demi de largeur. Deux grandes salles rectangulaires de 10 mètres sur 5 occupaient le milieu et étaient environnées de pièces de 5 mètres de côté.

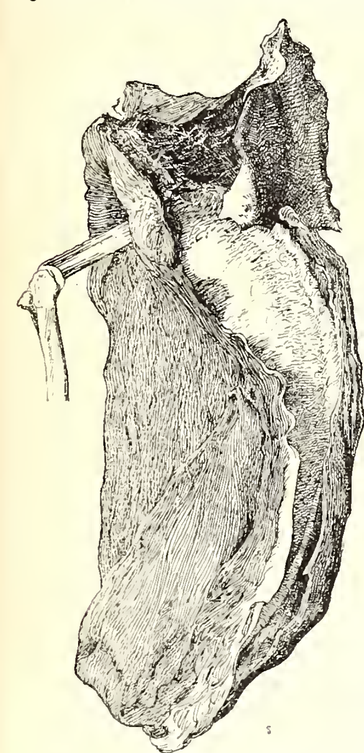
Les restes de l'installation des Juifs, après le retour de la captivité, se constatent partout, mais particulièrement dans le quartier situé au nord de la grande muraille septentrionale du rempart intérieur. Là, dans des chambres presque intactes on a retrouvé rangés en leur place de grandes jarres à vin ou à huile, des cruches de formats divers, des pots, des coupes, des plats, des filtres et jusqu'à un fuseau. Une multitude d'anses portent des estampilles à caractères araméens, parmi lesquelles on remarque souvent le nom divins de Jéhovah, יה, *Yâh,* et trois fois יהו, *Yâhô,* avec l'orthographe des documents juifs d'Éléphantine du temps de Néhémie et de Sanaballat. Plusieurs objets archéologiques accusent les époques diverses des dominations persancs et grecques; aucun n'a été rencontré de la période romaine et hérodienne. — C'est au sud-est du Tell es-Sulṭan que se trouvent ceux-ci. Toute cette région du Kelt est couverte, jusqu'au delà de *tumuli.* Des sondages ont fait reconnaître dans plusieurs des restes de construction de cette époque (63 avant J.-C. à 70 après). Dans l'un d'eux, en 1869, le lieutenant Warren avait trouvé une amphore avec inscription latine. Un de ces tertres recourbé en forme de croissant semble formé des ruines d'un théâtre. De nombreux aqueducs du même temps, parcourent la campagne et aboutissent parfois à des piscines aujourd'hui comblées. L'une d'elles, au sud du Kelt, connue sous le nom de *birkel Mûsa,* « l'étang de Moïse », a plus de 200 mètres de longueur et plus de 100 de largeur. A l'ouest de ces débris, sur le chemin montant à Jérusalem et près d'un canal aboutissant à l'*ouâdi Fârâ,* se dresse une ruine ressemblant à un fort avancé; dans son nom de *beit* DJABER *et-taḥtâni,* plusieurs palestinologues croient reconnaître le nom de Κύπρος donné par Hérode l'ancien à une des forteresses bâties par lui à Jéricho. Les descriptions des historiens ne permettent pas de douter que ces ruines dispersées ne soient celles de la Jéricho d'Hérode, visitée plusieurs fois par le Seigneur. — Voir les rapports de M. Ernest Sellin et de



224. — Fleurs et fruits du *Calotropis procera.* D'après une photographie de M. L. Heidet.

ses collaborateurs dans les *Mittheilungen und Nachrichten* de la Société allemande de Palestine, Leipzig, 1907, t. xxx, p. 65-71; *Mittheilungen der deutschen Orient Gesellschraft,* n. 40, décembre 1908; n. 41, décembre 1909.

2° *Beauté et productions.* — La beauté de cette ville, la qualification de « ville des palmiers » qui lui était attribuée le dit assez, provenait des plantations de cet arbre royal dont elle était environnée. Il continua à faire la gloire et la richesse des diverses villes qui se succédèrent. Cf. Jud., I, 16; III, 13. Les espèces de cet arbre, au temps de la Jéricho hérodienne, étaient nombreuses et leurs fruits les plus estimés pour leur saveur. Josèphe, *Bell. jud.,* IV, VIII, 3. La renommée des dattes de Jéricho se répandit avec les Romains aux extrémités du monde. Cf. Pline, *Hist. nat.*, V, 14; XIII, 4; Tacite, *Hist.*, V, 6; Oribase, *Medicinal collect.*, I, 43; Mischna, *Pesahim*, IV, 9. Au palmier se joignent toutes les autres espèces d'arbres fruitiers, d'arbres d'agrément et de plantes aptes à la culture. Strabon, XVI, II, 41. Josué nomme le blé et le lin, V, 10, 11; II, 6. L'Ecclésiastique, XXIV, 18, exalte le rosier de Jéricho, en le prenant pour l'image de la Sagesse éternelle. L'Évangile nous montre le Sauveur passant sous les sycomores qui bordaient les chemins de cette ville. Luc., XIX, 4. Cependant l'arbre le plus précieux qui croissait à Jéricho c'était l'arbre à baume. Josèphe en cite trois espèces : l'opobalsamum, le cyprus et le myrobolanum, dont les produits uniques étaient recherchés de l'univers entier. *Bell. jud.,* IV, VIII, 3; cf. Strabon. XVI, II, 41; Pline, *H. N.*, XII, 54; Trogue Pompée, dans Justin, XXXVI, 3. Le baumier avait été importé par la reine de Saba et planté à Jéricho au temps de Salomon. Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, VI, 6. L'étendue de ces jardins était de 70 stades (13 090 mètres) en longueur et de 20 stades (3740 mètres) en largeur. *Bell. jud.*, IV, VIII, 3. Leur végétation luxuriante, favorisée par un climat toujours tiède que ne peuvent atteindre, à cause de la dépression extraordinaire de la vallée du Jourdain, les frimas, alors même qu'ils sévissent sur les hauteurs voisines, était entretenu par l'abondance des eaux amenées souvent de très loin. Le palmier exigeant un arrosage copieux et les eaux de la fontaine de Jéricho, avant le miracle d'Élisée, engendrant la stérilité, les eaux des sources appelées aujourd'hui *'Aïn ed-Dûq* et *'Aïn en-Nû'eiméh* avaient dû être canalisées et amenées à Jéricho dès les temps les plus reculés. Aux anciens aqueducs, Hérode en avait ajouté de nouveaux. Son fils Archélaüs monta jusqu'à Néara, la Naaratha d'Éphraïm (voir NAARATHA) pour conduire de là la moitié de ses eaux à ses nouvelles plantations de palmiers. Josèphe, *Ant. jud.,* XVII, XIII, 1. On peut suivre encore aujourd'hui les traces d'un ancien canal qui allait, à 8 kilomètres au nord des fontaines que nous venons de nommer et à près de douze de *Tell es-Sulṭân* prendre les eaux de *'Aïn el-'Aûdjéh* pour les apporter aux aqueducs commençant à ces mêmes fontaines qui vont maintenant encore arroser la campagne, jusqu'au delà du mont de la Quarantaine et du *Tell es-Sulṭân.* Plusieurs autres canaux partent de *'Aïn es-Sulṭân*, de la vallée et de la source du *Kelt* et même de la vallée plus éloignée de *Fârâ;* les uns toujours en usage, les autres plus ou moins ruinés, sillonnent la plaine et vont se perdre vers l'est et le sud.


225. — Fruit desséché du *Calotropis.* Grandeur naturelle.

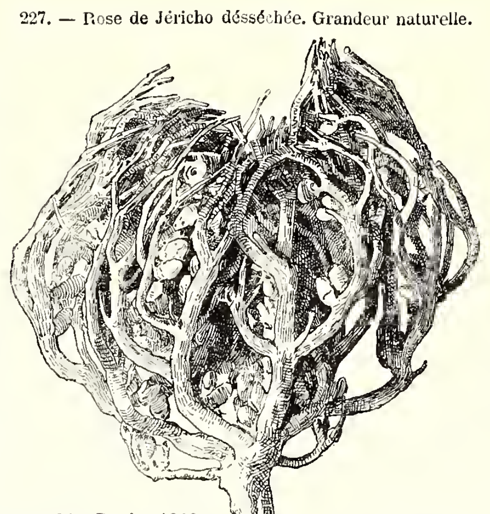
3° *La Jéricho d'Hérode.* — C'est au milieu de ces jardins qu'Hérode sema les maisons de plaisance et les palais qui formèrent la Jéricho du Ier siècle visitée par le Seigneur. De grandes et nombreuses piscines furent creusées aux alentours pour tempérer, par une douce fraîcheur, les brûlantes ardeurs de l'été. Un hippodrome et un théâtre donnèrent à Jéricho l'aspect d'une ville grecque ou romaine. Josèphe, *Bell. jud.*, I, XXI, 4; XXXIII, 6, 8; *Ant. jud.*, XV, III, 3; XVII, VI, 3, 5; VIII, 2; cf. Strabon, XVI, II, 41. D'anciennes forteresses se dressaient depuis des siècles, près de la ville, pour la protéger; Hérode en fit élever une nouvelle, en un endroit dominant Jéricho; il ne négligea rien de ce qui pouvait en rendre le séjour agréable et sûr et l'appela Cypros, du nom de sa mère. Josèphe, *Ant. jud.,* XVI, V, 2; cf. *Bell. jud.,* I, XXI, 4; Strabon, XVI, II, 40; I Mach., IX, 50; XVI, 14, 15. — Les matériaux de la ville hérodienne durent servir à la construction de la ville romano-byzantine. La carte en mosaïque de Madaba représente celle-ci sous la forme d'une ville importante, flanquée de tours carrées et environnée de palmiers. A une certaine distance de la ville, au nord, se voit une grande construction avec cette inscription ΤΟ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΕΛΙΣΑΙΟΥ, « le [monument] de saint Élisée. » « Le monument de saint Élisée, dit le pèlerin Théodosius, était là où il bénit la fontaine, et sur le monument même est construite une église. » *De Terra Sancta, Orient latin*, p. 68. Jéricho avait, au Ve siècle, des églises et un hospice pour les pèlerins. En ce temps-là encore « elle apparaissait aux yeux de tous comme un paradis ». Antonin de Plaisance, *Itinerarium*, XIII, XIV et XV, t. LXXII, col. 905; Procope, *De ædificiis Justinian.*, V, 9, édit. de Bonn, 1838, t. III, p. 328. Le circuit de la ville était, au témoignage de saint Épiphane, de plus de vingt stades (plus de 3 740 mètres). *Hær.*, LXVI, t. XLII, col. 158.

4° *Ariḥa.* — A la place de la Jéricho hérodienne et de la Jéricho romano-byzantine, l'évêque Arculf, à la fin du VIIe siècle, trouve seulement une masse de ruines infor-


226. — *Solanum Sodomeum.*

mes, au milieu desquelles se dressait une construction sans toit qui passait pour la maison de Rahab. D'autres habitations s'étaient élevées dans la campagne même : c'était l'*Ariḥa* des Arabes (fig. 222). Les descriptions du moyen âge et des siècles suivants la dépeignent à peu près telle que nous verrons la *Riḥâ* de ces derniers temps. Les jardins n'avaient cependant pas disparu et leur riche végétation continuera longtemps encore à embellir le site de l'antique Jéricho. Les pèlerins comme les auteurs arabes vantent les plantations de palmiers. Le baumier n'est plus nommé, mais il est remplacé par la vigne aux fruits précoces, par le bananier, l'indigo, les plantes odoriférantes, et surtout la canne à sucre. Adamnan, *Relatio S. Arculf.*, l. II, c. XIII, t. XXXVIII, col. 799; El-Moqaddasi (985), dans Goije, *Bibliotheca, Fy ma'arifat el-Aqâlim*, Leyde, 1877, p. 17, 115; Sævulf (1102), *Relatio*, dans *Recueil de voyages*, de la Société de géographie, t. IV, Paris, 1839, p. 848; Théodoric (vers 1172), *Libellus de Locis sanctis*, Paris et Saint Gall, 1865, p. 74; *Willebrand d'Oldenburg* (1211), dans *Peregrinationes medii ævi quatuor*, Leipzig, 1873, p. 189; Burchard (1283), ibid., p. 58; Ricoldo (vers 1290), ibid., p. 108-109; Yaqoût, *Géographie*, édit. Wüstenfeld, Leipzig, 1866, t. I, p. 227; t. II, p. 884; Abou'l-Féda (1321), *Géographie*, Paris, 1840, p. 236; Félix Fabri (1483), *Evagatorium in Tæ Sæ peregrinationen*, Stuttgart, 1843, t. II, p. 57-88; Fr. Noé, O. M. (1508), *Viaggio da Venetia al santo Sepolcro*, Venise, 1676, II, 4.

5° *Jéricho sous la domination ottomane.* — Avec la domination des Ottomans (1517), Jéricho prend son plus triste aspect. Douze mauvaises cabanes, de cinq ou six pieds de haut, faites de roseaux, de branchages, de pierres grossières et de terre, forment le village de *Riḥa'*. Une haie de broussailles épineuses désséchées lui sert de rempart. A côté du village, une construction carrée de douze mètres environ de largeur et de longueur, et de huit de hauteur, ombragée par un vieux *séder*, est désignée sous le nom de *Bordj Riḥâ*, « la tour ou la citadelle de Jéricho. » Dès avant la fin du XVIe siècle, les palmiers et les autres arbres, jusque-là l'ornement et la richesse de Jéricho, avaient à peu près complètement disparu; toute la région était devenue un désert envahi par le *séder*, aux rameaux couverts d'épines. Au lieu des fruits variés et succulents, les pèlerins mentionnent la *pomme de Sodome*, désignant d'abord ainsi le fruit cotonneux de l'asclépiade (fig. 223-225), puis, quand celui-ci a disparu, le fruit trompeur, à la graine noirâtre semblable à du sable: du *solanum sodomeum* de Linné, le « limon de Lot » des Arabes (fig. 226). Une racine desséchée et flétrie, l'*anastatica hierichuntina* du même naturaliste, est cueillie pour la rose de Jéricho. Cette plante, d'une vitalité extraordinaire, s'ouvre et refleurit indéfiniment quand elle est plongée dans l'eau. Le spécimen reproduit ici (fig. 227 et 228) est en la possession de M. Vigouroux depuis 1874. Parmi ces buissons et ces plantes sauvages, on remarque un arbuste au fruit ressemblant à une grosse olive; les indigènes lui donnent le nom de *zaqqûm* (fig. 229-231) et du noyau de ce fruit extraient une huile dont ils font surtout usage pour guérir leurs blessures; plusieurs le prennent pour le *myrobolanum* de Josèphe : ce serait le seul survivant des arbres nombreux cultivés autrefois dans les célèbres jardins de Jéricho.



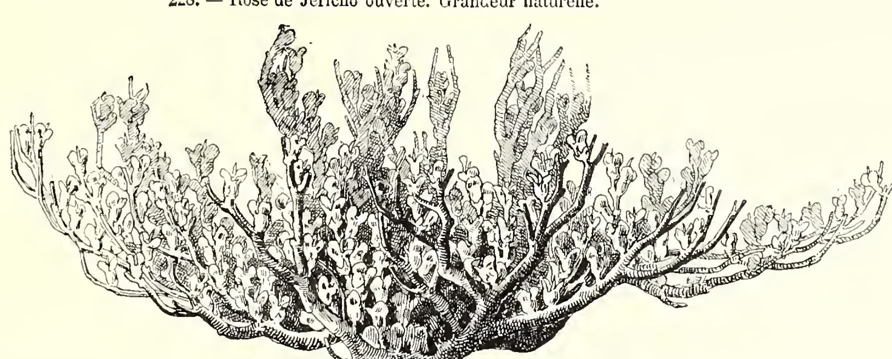
227. — Rose de Jéricho désséchée. Grandeur naturelle.

6° *État actuel.* — La sécurité plus grande dont jouit le *Ghôr* depuis 1870 environ a permis à cette localité de prendre un certain essor. Un élégant hospice bâti pour les pèlerins russes, une petite église grecque, plusieurs hôtelleries pour les voyageurs, quelques maisons habitées par des colons et un *sérâïa'* ou établissement pour les employés du gouvernement turc, ont commencé à former près du pauvre village de *Riḥâ* une Jéricho nouvelle. Dans les jardins de création récente arrosés par les eaux amenées de *'Aïn es-Sulṭân*, qui l'entourent, les figuiers, les bananiers, les grenadiers, les amandiers, les oliviers, les pêchers, les abricotiers, la vigne, les peupliers, les eucalyptus et une multitude de plantes potagères se développent avec une rapidité et dans des proportions souvent extraordinaires. Le bassin de la fontaine restauré en retient les eaux pour mettre en mouvement un moulin qu'environne un jardin potager ombragé par des bananiers. Une grande partie de l'espace occupé par les ruines a été défriché et déblayé et produit d'abondantes moissons de blé et de doura. Cette amélioration n'est pas l'ancienne prospérité de Jéricho, elle garantit du moins l'exactitude des descriptions de l'histoire et indique ce que pourrait redevenir Jéricho entre les mains d'un peuple intelligent et laborieux protégé par un gouvernement civilisé. — Voir Boniface Stefani de Raguse (1555), *Liber de perenni cultu Terræ Sanctæ*, édit. de Venise, 1575, p. 234-238; de Radzivil (1583), *Peregrinatio hierosolymitana*, Anvers, 1614, p. 97-99; Aquilante Rochetta, *Peregrinatione di Terra Santa*, Palerme, 1630, p. 183-188; Fr. Quaresmius, *Elucidatio Terræ Sanctæ*, l. VI, Peregr. VI, c. X, Anvers, 1639, p. 753-754; Richard Pococke (1737), *Voyages*, c. VIII, trad. de l'anglais, t. IV, Paris, 1772, p. 86-92.

IV. HISTOIRE. — 1° *Avant Jésus-Christ.* — Jéricho était l'une des villes les plus importantes du pays de Chanaan à l'arrivée des Hébreux dans la Terre Promise. Elle était gouvernée par un roi, c'est-à-dire par un chef indépendant. Se trouvant la première sur le chemin du peuple de Dieu, elle pouvait s'opposer à son entrée en l'attaquant au passage du Jourdain. Pour sonder les dispositions de ses habitants, Josué y envoya deux explorateurs. Leur présence ayant été dénoncée au roi, ils furent sauvés par Rahab qui les cacha d'abord sous du lin qui séchait sur sa terrasse et les descendit la nuit par une corde le long du mur de la ville, contigu à sa maison. Ils rapportèrent les paroles de cette femme et firent connaître au camp l'état de découragement dans lequel se trouvaient la population de Jéricho et les peuples de Chanaan. Jos., II; cf. VI, 2, XII, 29. Encouragés par ce rapport, les Israélites passent le Jourdain et s'avancent dans la campagne de Jéricho jusqu'à l'endroit qui fut ensuite appelé Galgala. Là, ils pratiquèrent la circoncision générale du peuple et célébrèrent tranquillement la Pâque. Jos., III-V. Les habitants de Jéricho, effrayés, avaient fermé la porte de la ville et personne n'osait ni y entrer ni en sortir. Jos., VI, 1. Le Seigneur

donna à Josué l'ordre de faire, pendant six jours, le tour de la ville, une fois par jour. Les guerriers marchaient en avant, l'arche portée par les prêtres accompagnés par sept autres prêtres sonnant de la trompette suivait, et la foule marchait derrière, tous observant le plus profond silence. Le septième jour on fit sept fois de même le tour de Jéricho. Au septième tour, sur l'ordre de Josué, toute la foule jeta un cri en même temps que sonnait la trompette, et subitement les murs de la ville s'écroulèrent. Saint Paul, Hebr., XI, 30, attribue à la foi des Hébreux le miracle de la chute des murailles de Jéricho. La ville vouée à l'anathème fut pillée et brûlée; ses habitants furent tous massacrés, à l'exception de Rahab et de ses proches parents recueillis dans sa maison, qui furent conduits au camp par les deux explorateurs. Les richesses de la ville, l'or, l'argent et les vases de métal, furent déposés au trésor sacré, sauf une règle d'or, deux cents sicles et un manteau d'écarlate, dérobés par Achan. Après avoir accompli l'œuvre d'extermination, Josué prononça contre Jéricho cette imprécation : « Maudit soit devant Dieu tout homme qui tentera de rétablir cette ville de Jéricho et la rebâtira. Il en posera les fondements avec [la mort de] son premier né et il en fermera la porte avec [la mort de] son plus jeune fils. » Jos., VI, 2-27. — Dans le partage du pays, Jéricho, c'est-à-dire son site et son territoire, fut attribuée à la tribu de Benjamin. Jos., XVI, 1, 7; XVIII, 12, 21. Églon, roi de Moab, assisté des Ammonites et des Amalécites, s'empara de la *ville des Palmiers* et de toute la campagne de Jéricho. Il les garda dix-huit ans. Il y avait une maison où il venait chaque année pour recevoir le tribut et les hommages des Israélites. C'est là qu'Aod le poignarda et délivra Israël de sa domination. Jud., III, 12-30. Les envoyés de David à qui Hanon, roi des Ammonites, avait fait raser la moitié de la barbe, reçurent l'ordre d'attendre à Jéricho qu'elle fût repoussée. II Reg., X, 5; I Par., XIX, 5. — Sous le règne d'Achab, roi d'Israël, et d'Asa, roi de Juda, Hiel de Béthel, de la tribu d'Éphraïm, sans se préoccuper de la malédiction prononcée par Josué, rebâtit Jéricho. Abiram, son fils aîné, mourut le jour même où il en posa les nouvelles fondations, et Ségub, son plus jeune fils, le jour qu'il en plaça les portes. III Reg., XVI, 34. Jéricho appartenait alors, on doit le déduire de ce fait, à la tribu d'Éphraïm et au royaume d'Israël. — Un groupe de prophètes avaient à cette époque leur résidence en cette ville. IV Reg., II, 5, 15. Élie y descendit et s'y arrêta avant de se rendre sur les bords du Jourdain, d'où il devait être enlevé, ỳ. 4-6. Après l'enlèvement d'Élie, Élisée y résida, ỳ. 18. C'est alors que les habitants vinrent trouver le prophète et lui dirent : « Le séjour de cette ville est excellent, comme mon seigneur le voit, mais les eaux en sont mauvaises et la terre stérile. » Élisée prit un vase neuf, y mit du sel, alla à la fontaine, versa le sel dans l'eau et l'eau devint bonne à boire et ne produisit plus la stérilité, ỳ. 19-22. — A l'approche des armées assyriennes commandées par Holopherne, les Juifs de Jérusalem envoyèrent des hommes à Jéricho pour garder l'entrée des montagnes. Judith, IV, 3. — Le roi Sédécias, s'étant enfui de Jérusalem assiégée par les troupes de Nabuchodonosor, fut arrêté dans la plaine de Jéricho. IV Reg., XXV, 5; Jer., XXXIX, 5. — Parmi les Juifs qui revinrent, après la captivité, dans la terre d'Israël, sous la conduite de Zorobabel, se trouvaient trois cent quarante-cinq « fils de Jéricho ». I Esd., II, 34; II Esd., VII, 36. Ils prirent part à la reconstruction des murs de Jérusalem et bâtirent la partie voisine, à l'ouest de la tour d'Hananaël. II Esd., III, 1, 2. — Durant la lutte des Machabées contre les rois séleucides, Bacchide augmenta les fortifications de Jéricho et en fit une des places destinées à maintenir le pays sous le joug des païens. I Mach., IX, 50. — Après la libération du territoire, Ptolémée, fils d'Abob et gendre du grand-prêtre Simon, fut préposé à la région de Jéricho. Simon parcourant la Judée, pour pourvoir à ses besoins, descendit à Jéricho. Ptolémée avait fait construire une petite forteresse nommée Doch; il y invita son beau-père et le fit assassiner, au milieu d'un festin, avec ses deux fils, Mathathias et Judas et leurs compagnons (135 av. J.-C.). I Mach., XVI, 11-16. Le château de Doch, d'après une opinion assez probable, aurait occupé le sommet de la montagne appelée la Quarantaine qui domine à l'ouest toute la plaine de Jéricho. Voir DOCH, t. II, col. 1454-1456. — L'Écriture ne mentionne plus Jéricho que pour raconter le passage du Sauveur en cette ville; nous devons demander à Josèphe les autres détails concernant son histoire jusqu'à la ruine de Jérusalem. Ptolémée, d'après l'historien juif, assiégé par Jean Hyrcan, fils de Simon, se maintint quelque temps dans la forteresse de Doch, puis s'enfuit en Ammonitide après avoir mis à mort la mère de Hyrcan qu'il retenait dans les fers. *Ant. jud.*, XIII, VIII, 1. — Dans la guerre de compétition entre les fils d'Alexandre Jannée, Hyrcan II, abandonné par ses soldats sous les murs de Jéricho, dut céder à son frère Aristobule II, et s'enfuit à Jérusalem. *Ant. jud.*, XIV, I, 2; *Bell. jud.*, I, VI, 1. Pompée, poursuivant Aristobule, passa par Jéricho et il détruisit, au dire de Strabon, deux forts qui en protégeaient l'entrée. *Ant. jud.*, XIV, IV, 1; cf. Strabon, XVI, II, 40. Elle devient le quatrième siège d'une des cinq cours de justice (συνέδρια) établies par Gabinius, lieutenant de Pompée, dans la Judée devenue tributaire des Romains (63 avant J.-C.). *Ant. jud.*, XIV, V, 4; *Bell. jud.*, I. VIII, 5.

228. — Rose de Jéricho ouverte. Grandeur naturelle.



Pendant la lutte soutenue pour l'indépendance de son peuple par Antigone, fils d'Aristobule, contre Hérode



229. — Le *zaqqûm.* D'après une photographie de M. L. Heidet.

et les Romains ses protecteurs (38-37), Jéricho, occupée d'abord par les partisans d'Antigone, est abandonnée à l'approche d'Hérode, pillée et saccagée par les soldats romains, amenés par ce dernier; peu après, elle est témoin de la défaite et de l'extermination totale de cinq jeunes cohortes romaines et de la mort de Joseph, frère d'Hérode, leur chef. Accouru avec deux légions, pour venger la mort de son frère, Hérode est attaqué le lendemain par des partisans d'Antigone, au nombre de six mille hommes, qui lancent des pierres et des flèches de la montagne, et répandent la crainte parmi les Romains. Hérode est blessé au flanc par une flèche, s'éloigne de Jéricho, massacrant les habitants des villages qu'il rencontre sur son passage, et gagne la Galilée, où il est rejoint par ses partisans, dont un certain nombre étaient de Jéricho et des alentours. *Ant. jud.,* XIV, XV, 3, 10-12; *Bell. jud.,* I, XV, 6; XVII, 1, 4-6. Hérode, devenu maître de la Judée, affectionnait le séjour de cette ville. Il y conviait ses amis dans des villas élevées pour eux et désignés par leurs noms et leur offrait des festins et des fêtes. *Bell. jud.,* I, XXI, 4; cf. *Ant. jud.,* XV, III, 3. La reine d'Égypte Cléopâtre, non moins avare qu'impudique, pour prix de ses faveurs, obtint d'Antoine que les revenus du jardin de Baume de Jéricho, alors unique au monde et dont les produits recherchés se payaient aux prix les plus élevés, lui fussent affectés. *Ant. jud.,* XVI, IV, 1; *Bell. jud.,* I, XVIII, 5. Cette ville fut témoin d'un des crimes les plus odieux du tyran de la Judée. Jaloux de l'estime manifestée par le peuple pour le jeune Aristobule, frère de Mariamne son épouse, et le dernier des Machabées qu'il avait promu souverain sacrificateur, il l'attira à Jéricho et le fit noyer par des soldats gaulois à sa solde, dans un des grands bassins de la ville; il lui fit faire ensuite les funérailles les plus pompeuses, auxquelles il assista en versant des larmes hypocrites (35 av. J.-C.). *Ant. jud.,* XV, II, 3-4; *Bell. jud.,* I, XXII, 2.

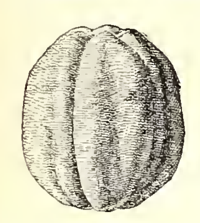
2° *Depuis Jésus-Christ jusqu'à la ruine de Jérusalem.* — C'est à Jéricho qu'après avoir fait mourir plusieurs personnes Hérode mourut lui-même d'une mort digne de sa vie. Voir HÉRODE 2, col. 647. Après son décès, on remit en liberté les notables de toute la Palestine qu'il avait enfermés dans l'hippodrome pour qu'on les massacrât lorsqu'il aurait rendu le dernier soupir, et que sa mort devînt ainsi un deuil public. Ptolémée, l'homme de confiance d'Hérode, réunit au théâtre le peuple et les soldats, leur annonça la mort de leur maître et lut la teneur de son testament qui désignait Archélaüs, son aîné, pour roi de Judée. Voir ARCHÉLAÜS, t. I, col. 927. Le cortège funèbre sortit ensuite de Jéricho. Le corps devait être porté au château d'Hérodium, à deux cents stades (37 kilomètres) de Jéricho (4 av. J.-C.). *Ant. jud.,* XVII, VI-VIII; *Bell. jud.,* I, XXXIII, 6-9; cf. *Bell. jud.,* II, I, 1. Dans les troubles qui suivirent la mort d'Hérode, Jéricho fournissait du renfort aux factieux de Jérusalem, et Simon, un ancien serviteur du roi qui n'avait pas craint de ceindre le diadème, vint piller le palais du roi et l'incendia, ainsi que plusieurs autres constructions élevées par Hérode dans la région. Archélaüs, déclaré ethnarque et revenu de Rome, releva le palais de Jéricho avec plus de somptuosité qu'auparavant et apporta plusieurs embellissements aux jardins et à la ville. *Ant. jud.,* XVII, X, 2, 6; XIII, 1; *Bell. jud.,* II, III, 1; IV, 2. La Judée ayant été réduite en province de l'empire, Jéricho devint une des onze toparchies de la nouvelle province, (6 après J.-C.). *Bell. jud.,* III, III, 5; Pline, *Hist. nat.,* V, 14. C'est pendant cette période que Jésus-Christ visita Jéricho. Il avait dû y passer plusieurs fois, comme le faisaient ordinairement, pour éviter les Samaritains et leurs vexations, les Juifs de la Galilée montant à Jérusalem; les évangiles mentionnent seulement son dernier passage, alors qu'il allait célébrer sa dernière Pâque. Zachée, chef des publicains, était monté, à cause de la foule et de sa petite taille, sur un sycomore. Jésus levant les yeux l'invita à descendre et alla loger dans sa maison. C'est en cette circonstance que le Sauveur proposa la parabole du roi qui va au loin se faire donner un royaume, faisant, croit-on, allusion à Archelaüs dont Jéricho devait spécialement garder le souvenir. Luc.,



230. — Jeune fille de Jéricho portant une branche de *zaqqûm,* avec fruits. D'après une photographie de M. L. Heidet.

XIX, 1-28. Voir ARCHÉLAÜS, t. I, col. 927. Jésus guérit deux aveugles à Jéricho. Luc., XVIII, 35; XIX, 1; Matth., XX, 29-30. Voir AVEUGLE, t. I, col. 1290, 1291. — D'après

une tradition commune aux chrétiens de tous les rites depuis le XIIe siècle, le Sauveur aurait accompli son jeûne de quarante jours, près de Jéricho, dans une des grottes de la montagne, appelée pour ce motif mont de la Quarantaine; c'est aussi sur le sommet de cette montagne que le démon l'aurait transporté. Matth., IV, 8; Luc., IV, 5. — Au début du soulèvement contre les Romains, sous le gouverneur Florus, les Juifs s'emparèrent du château de Cypros, et après en avoir massacré la garnison ils le rasèrent jusqu'au sol (en 64). Josèphe, *Bell. jud.*, II, XVIII, 16. — Lorsque fut constituée, après la défaite de Cestius, une nouvelle administration, Joseph, fils de Simon, fut nommé chef de la toparchie de Jéricho (en 65). *Bell. jud.*, II, XX, 4. — Fuyant de Gadara pris par Vespasien, les Juifs qui avaient pu échapper à la poursuite de son lieutenant Placide cherchèrent un refuge à Jéricho, « la seule ville en laquelle ils mettaient quelque espoir de salut, parce qu'elle était bien fortifiée, et avait de nombreux habitants. » *Bell. jud.*, IV, VII, 5. — Vespasien, revenu à Césarée, se dirigea ensuite, par la Judée et la Samarie, sur Jéricho. A son approche, toute la population s'était enfuie dans les montagnes, à l'exception d'un petit nombre qui furent massacrés sans pitié. Le lendemain, Trajan vint de la Pérée avec des renforts rejoindre Vespasien. Le général romain, dont l'intention était d'isoler Jérusalem, établit à Jéricho un camp retranché, et construisit plusieurs forts dont il confia la garde à des soldats romains de sa compagnie et rentra à Césarée (en 67). *Ibid.*, IV, VIII, 1, 2. C'est en cette occasion, si l'on doit ajouter foi à l'assertion d'Eusèbe, que la Jéricho hérodienne aurait été détruite par les Romains. Après le départ de Vespasien, Titus, demeuré seul pour aller mettre le siège devant Jérusalem, appela de Jéricho la Xe légion qu'y avait laissée son père; elle reçut l'ordre de s'établir, au mont des Oliviers, à six stades à l'orient de Jérusalem. V, I, 6; II, 3.


231. — Fruit du *zaqqûm*. Grandeur naturelle.

3° *Après la ruine de Jérusalem.* — Pendant le sac de Jérusalem, les Juifs avaient cherché à détruire jusqu'au dernier tous les arbres à baume qui se trouvaient seulement à Engaddi et à Jéricho; pour les sauver, les Romains avaient lutté avec acharnement. En signe de leur triomphe, Vespasien et Titus en présentèrent un au peuple romain. Ces jardins furent réunis au domaine de l'Empire et leur culture prit une plus grande extension. Pline, *H. N.*, XII, 25. La dernière année du règne de Caracalla et Géta (217), on trouva à Jéricho, cachés dans des tonneaux, divers manuscrits hébraïques et grecs de l'Ancien Testament; Origène s'en servit pour la cinquième édition de ses Hexaples. Voir HEXAPLES, col. 699. Ils provenaient peut-être de l'école des Juifs, *Beth Gadia'* ou *Beṭh Gôria'*, souvent vantée dans le Talmud. S. Épiphane, *De ponder. et mensur.*, t. XLIII, col. 266, 267; Mischna, *Pesahim*, IV, 9; *Talmud de Jérusal.*, *Sotah* IX, 13; cf. Ad. Neubauer, *Géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 162. — Le christianisme n'avait pas tardé à se développer à Jéricho qui était devenu le siège d'un évêché. Le nom de son évêque Janvier se lit dans les souscriptions du concile de Nicée (325). Plusieurs autres évêques ont pris part aux plus anciens conciles. Voir Lequien, *Oriens christianus*, Paris, 1740, t. III, p. 654, 655. — Les souvenirs bibliques de Jéricho y attirèrent de bonne heure des pèlerins en grand nombre. Les ruines elles-mêmes leur indiquaient le site de l'ancienne ville, et la fontaine étant unique ne pouvait être confondue avec une autre. Plus contestable était la localisation de la maison de Rahab que l'on croyait reconnaître, près de la fontaine. *Itinerar. a Burdigala*, t. VIII, col. 292. Le sycomore de Zachée se montrait à droite du chemin en descendant de la montagne; il était renfermé dans une enceinte sans toit. S. Jérôme, *Epist. XVIII*, t. XXII, col. 888; *Itinerar. a Burdigala*, ibid.; *Antonin. Placent.*, t. LXXII, col. 905. Au VIe siècle, l'hospice construit pour les pèlerins par Justinien passait pour la maison de Rahab et l'oratoire Sainte-Marie qui lui était annexé, pour la chambre où cette femme avait caché les explorateurs de Josué. Procope, *De ædificiis Justiniani*, l. V, c. IX; Théodosius, *De locis sanctis*, 1865, p. 68. Une multitude de chrétiens, dont un grand nombre venus des pays les plus lointains, se fixèrent, à cette époque, à Jéricho et aux alentours pour y mener la vie cénobitique ou solitaire. Voir DOCH, t. II, col. 1455, 1456. — La Jéricho byzantine disparue quand l'évêque gaulois Arculf visita, en 670, la vallée du Jourdain, avait dû être ruinée par les armées de Chosroès, qui n'avaient rien laissé debout sur leur passage (614). Le pays de Jéricho, occupé bientôt par les Arabes conquérants (637), s'était rapidement rempli d'une multitude d'habitations nouvelles. Adamnan, *De locis sanctis*, II, XIII, t. LXXXVIII, col. 799. Cette Jéricho des Arabes resta une des principales localités du district du Jourdain, qui était un des six de la province de Syrie, et devint la capitale du *Ghôr*. La culture de la canne à sucre, dont le suc était extrait dans des moulins spéciaux, était la principale industrie d'*Ariḥâ* (637-1099), El-Khordâbéh, *Kitâb el-Masâlik ou el-Mamalik*, Leyde, 1889, p. 57 et 78; el-Moqaddasi, *loc. cit.*, Leyde, 1877, p. 154; 174, 175; El-Yaqoubi, *Géographie*, Leyde, 1861, p. 113; Yaqoût, *loc. cit.* La vie chrétienne n'avait pas complètement disparu de Jéricho. Au VIIIe siècle et au IXe, l'on y trouve encore des habitants chrétiens et des moines, et il est fait mention de ses évêques. *Acta sanctorum*, *Vita S. Stephani Sabaïtæ*, n. 25, 58, julii t. III, Paris, 1868, p. 513, 527; *Itinera hierosolym. lat.*, *Commemoratorium de Casis Dei*, Genève, 1880, p. 303. Les Croisades ramènent à Jéricho les pèlerins de l'Occident qui en avaient à peu près oublié le chemin. Les Francs ne paraissent pas avoir songé à coloniser Jéricho et à lui rendre son antique splendeur. Voir Théodoricus, *Libellus de locis sanctis*, Paris et Saint-Gall, 1865, p. 72-74; Guillaume de Tyr, *Historia terræ transmarinæ*, l. IX, c. XV, t. CCI, col. 503; Cartulaire du Saint-Sépulcre, n. 28, 119, 180, 155, col. 1120, 1213-1224, 1256. — Lorsque les croisés se furent retirés (1187), la région de Jéricho fut infestée par les voleurs, et les pèlerinages devinrent rares. Willbrand d'Oldenbourg, p. 189. A partir du XIVe siècle, Jéricho n'était guère visitée que deux ou trois fois l'an par des caravanes escortées par les soldats du gouverneur de Jérusalem. Le village de *Riḥâ* fut détruit une dernière fois en 1840, par les soldats d'Ibrahim pacha, qui voulait châtier les Bédouins de l'avoir attaqué dans le voisinage, lors de sa retraite de Damas. Avec la sécurité presque complète dont jouit actuellement la région, le mouvement et la vie ont commencé à se manifester de nouveau dans une certaine mesure à Jéricho et autour de la fontaine d'Élisée. La prospérité ne pourrait manquer de grandir, si tout le territoire de *Rîḥâ* avec la plus grande partie de Ghôr n'étaient devenus parties intégrantes du domaine du sultan de Constantinople. — On peut consulter, outre les auteurs déjà cités : Mislin, *Les Saints Lieux*, c. XXXV, Paris, 1858, t. III, p. 128-163; F. de Saulcy, *Voyage de la Terre-Sainte*, Paris, 1865, t. I, p. 326-342; V. Guérin, *Description de la Palestine, Samarie*, Paris, 1874, t. I, p. 28-53. Cf. R. Conder, *Tent-Work in Palestine*, 1879, t. II, p. 1-34; Liévin de Hamm, *Guide-indicateur de la Terre Sainte*, Jérusalem, 1887, t. II, p. 297-313; *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1882, t. III, p. 123-223.

L. HEIDET.

JÉRIEL (hébreu : *Yerî'êl*; Septante : Ἰεριήλ), troisième fils de Thola, un des principaux chefs de la tribu d'Issachar sous le règne de David. I Par., VII, 2.

JÉRIMOTH, nom, dans la Vulgate, de neuf Israélites et d'une ville de la tribu de Juda. Les noms de personnes sont écrits de deux manières légèrement différentes en hébreu, de même que le nom de la ville. La Vulgate a transcrit les trois formes hébraïques tantôt Jérimoth, tantôt Jérimuth.

1. JÉRIMOTH (hébreu : *Yerîmôṭ;* Septante : Ἰεριμούθ), quatrième fils de Béla, l'aîné des fils de Benjamin. Ses descendants habitaient Jérusalem du temps de David. I Par., VII, 7; cf. ꝟ. 2.

2. JÉRIMOTH (hébreu : *Yerîmôṭ;* Septante : Ἰεριμούθ), sixième fils de Béchor, le second des fils de Benjamin. Ses descendants habitaient Jérusalem du temps de David. I Par., VII, 8; cf. ꝟ. 2.

3. JÉRIMOTH (hébreu : *Yerêmôṭ;* Septante : Ἀριμώθ), troisième fils de Baria, de la tribu de Benjamin. Sa famille demeurait à Jérusalem sous le règne d'Ézéchias. I Par., VIII, 14, 28.

4. JÉRIMOTH (hébreu : *Yerîmôṭ;* Septante : Ἰαριμώθ), fils de Musi, chef d'une famille de lévites, de la branche de Mérari, sous le règne de David. I Par., XXIII, 23; XXIV, 30.

5. JÉRIMOTH (hébreu : *Yerîmôṭ;* Septante : Ἰεριμώθ), lévite, cinquième fils d'Héman, chef du quinzième des vingt-quatre chœurs de musiciens qui jouaient dans les cérémonies sacrées du temps de David. Le chœur qu'il dirigeait, formé de ses fils et de ses frères, se composait de douze musiciens. I Par., XXV, 4-22.

6. JÉRIMOTH (hébreu : *Yerîmôṭ;* Septante : Ἰεριμώθ), fils d'Ozriel, chef (*nâgîd* et *śar*) de la tribu de Nephthali, pendant le règne de David. I Par., XXVII, 19.

7. JÉRIMOTH (hébreu : *Yerîmôṭ;* Septante : Ἰεριμούθ), fils de David et père de Mahalath qui devint l'épouse du roi Roboam, ainsi qu'Abihaïl, également sa cousine. II Par., XI, 18. Dans la Bible hébraïque, le *chetib* porte « Mahalath, *fils* de Jérimoth », mais c'est une erreur évidente et le *keri* qui lit « fille » s'impose. Jérimoth n'est point nommé dans les listes des fils de David contenues dans I Par., III, 1-9, et XIV, 4-7.

8. JÉRIMOTH (hébreu : *Yerîmôṭ;* Septante : Ἰεριμώθ), lévite, un des préposés inférieurs qui avaient la garde des magasins du Temple où l'on conservait les offrandes et les dîmes sous le règne d'Ézéchias. II Par., XXXI, 13.

9. JÉRIMOTH (hébreu : *Yerêmôṭ;* Septante : Ἰαριμώθ), un des fils d'Élam, qui avait épousé une femme étrangère et qui la renvoya par ordre d'Esdras. I Esd., X, 26.

10. JÉRIMOTH (hébreu : *Yarmûṭ,* « hauteur; » Septante : Ἰεριμούθ dans Jos., X, 35, 23; Ἰερμούθ dans Jos., X, 35), ville de Juda, dans la Séphéla, aujourd'hui *Khirbet Yarmûk.*

1° *Description.* — Elle est nommée dans le même groupe qu'Adullam, Socho et Azéca, c'est-à-dire dans le premier groupe de « la plaine ». Jos., XV, 35. Elle était à trois heures de marche d'Éleuthéropolis (Beit-Djibrin) et située sur une montagne appelée aujourd'hui *Djébel Yarmuk.* « Les pentes inférieures sont cultivées en céréales; plus haut, on s'avance à travers un fourré de broussailles et de plantes épineuses. La montagne s'élève comme par étages successifs qui soutiennent d'anciens murs d'appui. Des débris d'habitation renversées et d'innombrables petits fragments de poterie sont de tous côtés épars sur le sol. Quant au plateau supérieur, qui formait comme l'acropole de la ville dont le *Khirbet Yarmuk* offre les vestiges, il était environné d'un mur circulaire, dont les substructions sont encore visibles. Les ruines y abondent parmi des touffes de lentisques et de hautes herbes. De là on jouit d'une vue très étendue; car on domine d'au moins trois cents mètres les vallées voisines. » V. Guérin, *Judée*, t. II, p. 272. Quoique située sur une montagne, elle « est comprise au nombre des villes de la [Séphéla], dit M. Guérin, p. 273, parce que plusieurs places mentionnées avec celle de la Séphéla dépendaient du district ainsi nommé, sans être elles-mêmes dans la plaine dont elles étaient seulement voisines ».

2° *Histoire.* — A l'époque de la conquête de la Palestine par Josué, Jérimoth avait un roi, appelé Pharam, qui entra dans la confédération formée par Adonisédec, roi de Jérusalem, contre les Gabaonites. Jos., X, 3-5. Il fut vaincu, avec les quatre rois ses alliés, à la bataille de Gabaon et se réfugia avec eux, après sa défaite, dans la caverne de Macéda. Le vainqueur les y prit et les fit tous périr. Jos., X, 16-28. Jérimoth ainsi conquise fut donnée à la tribu de Juda, lors du partage de la Terre Promise. Jos., XV, 35. Son nom ne reparaît plus qu'une fois dans l'histoire biblique, après le retour de la captivité. Néhémie nous apprend qu'elle fut réhabitée de son temps par les fils de Juda. II Esd., XI, 25, 29. Dans ce dernier passage, la Vulgate écrit le nom de cette ville Jérimuth.

F. VIGOUROUX.

JÉRIMUTH, nom dans la Vulgate, de deux Israélites, dont le nom est en hébreu le même que celui de Jérimoth, ainsi que d'une ville de Juda, dont les consonnes sont les mêmes que celles des noms des personnes, mais qui est ponctué différemment dans l'original. Voir JÉRIMOTH.

1. JÉRIMUTH (hébreu : *Yerîmôṭ;* Septante : Ἀριμούθ), un des vaillants soldats qui allèrent rejoindre David à Siceleg. I Par., XII, 5.

2. JÉRIMUTH (hébreu : *Yerêmôṭ;* Septante : Ἀρμώθ), un des fils de Zethna, qui avait épousé une femme étrangère et qui la renvoya sur l'ordre d'Esdras. I Esd., X, 27.

3. JÉRIMUTH, nom, dans la vulgate, II Esd., XI, 29, de la ville appelée Jérimoth dans le livre de Josué. Voir JÉRIMOTH 10.

JÉRIOTH (hébreu : *Yerî'ôṭ;* Septante : Ἰεριώθ), seconde femme de Caleb fils d'Hesron, d'après les Septante; sa fille, par Azuba, d'après la Vulgate et le syriaque. I Par., II, 18. Le texte original est altéré dans ce passage.

JERMAÏ (hébreu : *Yerêmaï;* Septante : Ἰεραμί), Israélite qui vivait du temps d'Esdras et qui répudia la femme étrangère qu'il avait épousée. I Esd., X, 33.

JÉROBAAL (hébreu : *Yerubba'al,* « celui qui lutte contre Baal; » Septante : Ἰεροβάαλ), surnom donné à Gédéon, parce qu'il renversa l'autel de Baal. Jud., VI, 32. Voir GÉDÉON, col. 147. La Vulgate traduit l'hébreu, rapportant les paroles qui firent donner le surnom de Jérobaal à Gédéon : « Que Baal se venge de celui qui a renversé son autel! » *Yarêb,* traduit ici par « se venger », signifie « qu'il plaide, discute, se défende, lutte ». — A partir de ce moment, Gédéon est appelé plusieurs fois Jérobaal dans la suite du récit, Jud., VII, 1; VIII, 29 (35), et dans toute l'histoire de son fils Abimélech. Jud., IX, 1-57. Ce nom lui est aussi donné dans I Reg., XII, 11, et II Reg., XI, 21. Dans ce dernier passage, l'hébreu, II Sam., XI, 21, porte *Yerubbéšeṭ,* au lieu de *Yeruba'al,* c'est-à-dire que *béšeṭ,* « honte, » voir IDOLE, 8°, col. 818, fut substitué par mépris au nom de Baal.

JÉROBOAM (hébreu : *Yârob'âm;* Septante : Ἰεροβοάμ), nom porté par deux rois d'Israël.

1. JÉROBOAM Ier. Il était fils de l'éphraïmite Nabath, de Saréda, et avait pour mère Sarva. Salomon remarqua son heureux naturel et son adresse, et le nomma chef des corvées que les hommes des tribus d'Éphraïm et de Manassé avaient à exécuter pour le compte du roi. Voir CORVÉE, t. II, col. 1032. C'est en cette qualité qu'il surveillait les travaux de la construction de Mello à Jérusalem. Témoin du mécontentement général qu'excitaient dans toute la nation les dépenses exagérées et les entreprises incessantes de Salomon, il manifesta ses sentiments et n'eut garde de réprimer les murmures de ceux qu'il commandait. Un jour qu'il sortait de Jérusalem, il se rencontra avec le prophète Ahia. Celui-ci, ayant divisé son manteau neuf en douze parts, dit à Jéroboam au nom du Seigneur : Il y a dix parts pour toi et une pour le fils de Salomon. Je ne lui ôte pas tout, à cause des promesses que j'ai faites à David; mais Salomon m'a abandonné pour servir des dieux étrangers. Quant à toi, si tu m'es fidèle, j'affermirai ta maison comme j'ai affermi celle de David. Voir AHIA, t. I, col. 291. Par cette intervention de son prophète, Dieu autorisait l'opposition qui s'élevait contre Salomon; seulement s'il se plaignait du prince devenu idolâtre, c'était contre le prince trop exigeant que murmurait le peuple. Ainsi assuré de toutes les approbations, Jéroboam n'eut pas la patience d'attendre que la mort de Salomon amenât une solution qu'Ahia n'avait promise que pour ce moment. A la première occasion, « il leva la main contre le roi, » c'est-à-dire excita contre lui une révolte. Il ne réussit à rien, parce que son action était prématurée. Aussi dut-il se dérober par une prompte fuite au châtiment qui le menaçait. Il se rendit en Égypte auprès du pharaon Sésac et y demeura jusqu'à la mort de Salomon. Sésac ou Scheschonq accueillit favorablement le fugitif, et même, d'après le texte grec, III Reg., XII, 24, lui donna en mariage Ano, sœur aînée de Thékémina, sa propre épouse. Cette attitude de Sésac vis-à-vis de Salomon, qui avait lui-même épousé une princesse égyptienne, peut surprendre au premier abord. Mais il faut se rappeler que la princesse épousée par Salomon était fille d'un roi de la XXIe dynastie, probablement Psioukhânnit ou Psousennès II. Sésac commençait la XXIIe dynastie. Il n'était pas de famille royale, mais avait épousé une femme de sang royal et était devenu, sous le précédent pharaon, le premier fonctionnaire de l'Égypte. Il avait même uni son fils aîné à une fille de Psioukhânnit. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. II, 1897, p. 738, 769, 772. Il n'est pas étonnant cependant que Sésac ait eu d'autres idées politiques que son prédécesseur, auquel il ne tenait que par alliance.

A la mort de Salomon, en 975 (ou 938, d'après la chronologie assyrienne) Jéroboam se hâta de revenir d'Égypte. Les Septante, qui insèrent un très long morceau entre les versets 24 et 25 de III Reg., XII, sur les événements qui se produisirent alors, et sur d'autres que le texte hébreu raconte ailleurs, disent que Jéroboam demanda à Sésac de l'envoyer en Palestine, et qu'il se rendit à Sarira, dans la montagne d'Éphraïm, avec sa femme Ano. On sut son retour, et les mécontents l'envoyèrent chercher et le mirent à la tête de la députation qui alla demander à Roboam d'adoucir le joug que son père avait fait peser sur la nation. Quand le jeune roi eut au contraire imprudemment menacé de l'aggraver, le peuple se révolta et la plus grande partie des Israélites se séparèrent de la maison de David et prirent Jéroboam pour roi. Il ne resta à Roboam que la tribu de Juda et celle de Benjamin qui, aux portes mêmes de Jérusalem, ne pouvait guère se soustraire à la domination de la capitale. Roboam songea tout d'abord à prendre les armes pour soumettre les rebelles; mais le prophète Séméia lui intima l'ordre de n'en rien faire, et chacun demeura en paix de son côté. Ce schisme était lamentable, car il affaiblissait et divisait les forces de la nation, surtout à une époque où elle allait voir se dresser en face d'elle les deux grandes puissances conquérantes du vieux monde, l'Assyrie et l'Égypte. Mais les infidélités de Salomon l'avaient appelé comme un châtiment nécessaire. Dans les vues de la Providence, c'était d'ailleurs un moyen de préserver plus sûrement les traditions religieuses de la nation, en diminuant le nombre de leurs dépositaires. De plus, le nord devait garantir, pendant la durée de son existence, le royaume du sud contre les invasions assyriennes. Voilà pourquoi le Seigneur s'opposa à la tentative armée de Roboam. Voir ROBOAM.

Jéroboam fit de Sichem et de Phanuel, III Reg., XII, 25, dans les montagnes d'Éphraïm, les places de résistance de son nouveau royaume d'Israël. Malheureusement, au schisme politique il ajouta un schisme religieux. Dans sa pensée, son peuple eût fini par retourner à l'obédience de Roboam, s'il eût continué à aller offrir ses sacrifices à Jérusalem, dans la maison du Seigneur. Il fabriqua donc deux veaux d'or comme symboles de Jéhovah et les érigea aux deux extrémités de son royaume, l'un à Béthel, à la frontière méridionale, l'autre au nord, à Dan. Voir VEAU D'OR. C'était l'installation officielle de l'idolâtrie, en contradiction formelle avec les conditions posées par Dieu à Jéroboam, quand Ahia lui annonça son règne futur, III Reg., XI, 38. En d'autres endroits, des édicules idolâtriques s'élevèrent. Voir HAUTS-LIEUX, col. 449-452. Les lévites disséminés à travers les dix tribus refusèrent de se prêter au service de ces nouveaux sanctuaires. Fidèles au culte du Seigneur, ils se replièrent en masse dans la tribu de Juda, afin de pouvoir continuer à se consacrer au service du Temple. Le roi d'Israël fut donc obligé d'en venir à l'institution d'un nouveau sacerdoce, qu'il recruta indistinctement dans toutes les tribus qui lui obéissaient. Il établit aussi des solennités nouvelles, le quinzième jour du troisième mois et le quinzième du huitième mois, afin d'empêcher son peuple de se rendre aux solennités de Jérusalem. L'apostasie ne fut pourtant pas universelle. Beaucoup d'Israélites de toutes les tribus gardèrent leur fidélité à Jéhovah et continuèrent à venir offrir leurs sacrifices à Jérusalem au Dieu de leurs pères. II Par., XI, 16.

Dieu envoya des avertissements à Jéroboam. Un jour qu'il offrait l'encens à l'autel de Béthel, un prophète vint lui annoncer qu'un descendant de David tirerait vengeance de cette idolâtrie, et, en preuve de sa parole, il déclara que l'autel allait se briser et les cendres tomber à terre. Jéroboam étendit la main pour faire saisir l'audacieux; mais son bras fut paralysé et il n'en put recouvrer l'usage qu'à la prière du prophète. Puis l'autel se brisa et les cendres tombèrent sur le sol.

Abia, fils de Jéroboam, tomba ensuite malade. Le roi envoya sa femme consulter le prophète Ahia, au sujet de cette maladie. Averti par Dieu, celui-ci, quoique aveugle, et malgré le déguisement de la reine, la reconnut et lui annonça la mort de son fils et les malheurs qui allaient fondre sur la maison de Jéroboam, à cause de son apostasie et des péchés qu'il faisait commettre par le peuple. L'enfant mourut. Jéroboam n'en persista pas moins dans la ligne de conduite qu'il avait adoptée. III Reg., XI, 26-XIV, 20.

Le pharaon d'Égypte ne resta pas indifférent à ce qui se passait en Palestine. La cinquième année du règne des deux princes, Sésac monta d'Égypte à Jérusalem, incapable de se défendre contre lui, et pilla le trésor du Temple et le trésor royal. Il n'est dit nulle part que Jéroboam ait excité le monarque égyptien à venir attaquer Roboam, mais cela est très probable. En tous cas, si l'instinct de domination qui animait Sésac, et l'occasion favorable qui se présentait pour le satisfaire, suffirent à déterminer le pharaon, son intervention ne fut pas pour déplaire au roi d'Israël. Le texte sacré, III Reg., XIV, 30, dit qu'il y eut toujours guerre entre les deux

rois de Juda et d'Israël. Cette guerre ne paraît pas avoir dépassé les limites d'une sourde hostilité et d'une malveillance réciproque; car il n'est fait aucune mention d'une lutte à mains armées entre les deux royaumes rivaux.

Jéroboam fut habile, à son point de vue tout schismatique, en choisissant Béthel et Dan comme lieux de culte pour le royaume d'Israël, à cause des souvenirs religieux que rappelaient ces deux localités. Voir Béthel, t. i, col. 1678-1679; Dan, t. ii, col. 1245. Il eut une résidence à Thersa, III Reg., xiv, 17, voir Thersa, et, selon Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, viii, 4, un palais dans chacune des deux villes de Sichem et de Phanuel qu'il avait fortifiées. Il mourut en 954 (ou en 917), après vingt-deux ans de règne, III Reg., xiv, 20, et put voir successivement les deux successeurs de Roboam, Abia et Asa, avec lesquels il se maintint dans l'attitude hostile adoptée dès les premiers jours du schisme. III Reg., xv, 6. L'influence de Jéroboam fut des plus pernicieuses au point de vue religieux. Il fixa le royaume d'Israël, pour toute la suite de ses destinées, dans l'impiété et l'idolâtrie qui affaiblirent ses forces et amenèrent prématurément sa destruction. Aussi est-ce toujours au péché de Jéroboam que la Sainte Écriture en appelle quand elle veut expliquer les infidélités et les malheurs de ce royaume. III Reg., xv, 30, 34; xvi, 2, 19, 26, 31; IV Reg., iii, 3; x, 29, 31, etc.; Eccli., xlvii, 29. H. Lesêtre.

2. JÉROBOAM II. Il fut le douzième successeur du fondateur du royaume d'Israël et le quatrième roi de la dynastie de Jéhu. Il succéda à son père Joas, en 824 (ou en 783), et eut un règne de quarante et un ans. Au point de vue politique, ce fut un prince intelligent et énergique, qui sut avec habileté tirer parti des circonstances. Le roi de Syrie, Hazaël, s'était défendu assez vaillamment contre les Assyriens, pour que les successeurs de Salmanasar n'osassent plus recommencer les hostilités de son vivant. Voir Jéhu, col. 1245. Quand Mari monta sur le trône de Damas, en 802, Rammanirar III, roi d'Assyrie, fit une campagne en Syrie, assiégea Mari dans sa capitale et lui imposa un lourd tribut. L'inscription qui relate ce fait compte également parmi les tributaires les Phéniciens, les Philistins et la terre d'Amri, c'est-à-dire le royaume d'Israël. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. iii, p. 486-491; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* t. iii, 1899, p. 101, 102. Jéroboam dut se contenter de payer le tribut dans les mêmes conditions que Jéhu. Mais il profita de l'affaiblissement du royaume de Syrie pour rétablir de ce côté les anciennes frontières d'Israël. L'historien sacré, IV Reg., xiv, 25, 28, dit que ce prince « rétablit les limites d'Israël de l'entrée d'Émath jusqu'à la mer de la plaine (mer Morte), et qu'il fit rentrer sous la puissance d'Israël Damas et Émath, qui étaient à Juda ». Sur la mer de la plaine ou d'Arabah, voir Arabah, t. i, col. 820; sur Émath, voir t. ii, col. 1715. Quant à Damas, il ne saurait être ici question de la capitale même, mais seulement du pays à l'est du Jourdain, qui avait appartenu à David et à Salomon et était passé depuis aux mains des rois de Syrie. Voir Damas, t. ii, col. 1228. Une prophétie de Jonas avait annoncé les succès de Jéroboam II. IV Reg., xiv, 25. Cette prophétie a dû être purement orale, ou bien le texte n'en a pas été conservé ; car le livre actuel de Jonas ne contient rien qui se rapporte directement au royaume d'Israël. Voir Jonas.

Au point de vue religieux, le règne de Jéroboam II est résumé en un mot : « Il fit ce qui est mal devant le Seigneur et il ne s'éloigna pas des péchés de Jéroboam, fils de Nabath, qui fit pécher Israël. » IV Reg., xiv, 25. Les prophètes Amos et Osée, qui étaient contemporains de Jéroboam II, ne manquent pas de stigmatiser l'idolâtrie d'Israël, tout en reconnaissant la prospérité temporelle du royaume, qui ne fut jamais plus grande que sous ce roi. Amos, ii, 6-16, décrit la corruption morale qui règne dans Israël; la rapacité dont font preuve les grands du pays, iii, 9, 10; l'oppression des pauvres par les riches, iv, 1-3; l'idolâtrie persistante et les châtiments qui fondront un jour sur Israël, iv, 4-13; vii, 1-9. A cause de ces prédictions, Amos fut dénoncé à Jéroboam comme conspirateur par un prêtre de Bethel, qui lui conseilla du reste de fuir dans le pays de Juda. En réponse à cette dénonciation, Amos annonça à ce prêtre les maux qui allaient le frapper ainsi que sa famille, et la captivité qui menaçait Israël. Am., xii, 10-17. Cf. viii, 11-ix, 10. Osée, i, 4, annonce que Dieu va faire cesser le règne de la maison d'Israël, à laquelle il reproche vivement son culte de Baal, en comparant l'idolâtrie à une fornication honteuse, ii, 2-17; iv, 12-19. Il s'adresse directement à la maison du roi, qui est devenu comme un piège pour ses sujets, v, 1-7, mais reconnaît que la corruption d'Israël est incurable, vi, 4-vii, 7. Il fait allusion aux avances que la cour de Samarie n'a cessé de faire aux Égyptiens, sous Jéroboam Ier, et aux Assyriens, sous Jéhu, et déclare que le péril pour Israël viendra précisément de là. Ose., xii, 11, 12; xiv, 4. Tout le reste de la prophétie d'Osée est consacré à la description de l'idolâtrie d'Israël et à la prédiction du châtiment qui va infailliblement arriver, mais n'empêchera pas ensuite la miséricorde de s'exercer sur un petit nombre. Ose., xi, 9-11; xiii, 14-18; xiv, 4-8. Malgré le schisme d'Israël, le Seigneur continuait donc à lui envoyer des prophètes pour le prémunir contre l'idolâtrie. Ose., xii, 10, 11. Jéroboam ne se mit guère en peine de leurs menaces. Sa prospérité matérielle, Ose., xii, 8, 9, et ses conquêtes sur la Syrie lui semblaient une approbation de sa conduite; il prenait plaisir à se mêler à ceux qui vivaient de débauche, et il « tendait la main aux moqueurs », c'est-à-dire à ceux qui n'avaient plus aucune foi dans le Dieu de leurs pères et trouvaient que Baal et les veaux d'or étaient plus commodes à servir que Jéhovah. Ose., viii, 5, 6. Josèphe, *Ant. jud.,* IX, x, 1, dit de lui qu'il « se montra plein de mépris pour Dieu et souverainement dédaigneux de toutes les lois, adorateur des idoles, appliqué à mille affaires absurdes et étrangères, et cause de maux innombrables pour le peuple d'Israël ». La Sainte Écriture ne mentionne aucune relation entre Jéroboam II et les deux rois de Juda ses contemporains, Amasias et Azarias. Il mourut en 783 (ou en 743). H. Lesêtre.

JÉROHAM (hébreu : *Yerôḥam*), nom de sept Israélites.

1. JÉROHAM (Septante : Ἰερεμεήλ; *Alexandrinus :* Ἰεροάμ), de la tribu de Lévi, père d'Elcana et grand-père de Samuel, descendant de Caath. I Reg., i, 1. Sur les différents noms donnés à son père Éliu-Éliab, voir Éliab 4, t. ii, col. 1665.

2. JÉROHAM (Septante : Ἰροάμ), benjamite, chef d'une famille considérable de cette tribu qui s'établit à Jérusalem. I Par., viii, 27.

3. JÉROHAM (Septante : Ἰεροβοάμ), benjamite, père de Jobania, peut-être le même que Jéroham 2. I Par., viii, 27.

4. JÉROHAM (Septante : Ἰραάμ), prêtre, descendant d'Aaron, fils ou petit-fils de Phassur, et père d'Adaïa, de la famille d'Emmer. Emmer était chef de la seizième classe sacerdotale au temps de David. I Par., ix, 12. Dans II Esd., xi, 12, Jéroham est nommé comme père d'Adaïa. Voir Adaïa 4, t. i, col. 170.

5. JÉROHAM (Septante : Ἰροάμ), père de plusieurs vaillants hommes qui allèrent se joindre à David pendant qu'il était à Siceleg. Il était de Gedor. I Par., xii, 7.

6. **JÉROHAM** (Septante : Ἰρωάδ), de la tribu de Dan; son fils Ezrihel fut chef de la tribu de Dan sous le règne de David. I Par., XXVII, 22.

7. **JÉROHAM** (Septante : Ἰωράμ), père d'Azarias, qui fut un des chefs qui aidèrent le grand-prêtre Joïada à faire reconnaître Joas comme roi de Juda. II Par., XXIII, 1.

1. **JÉROME** (Ἱερώνυμος; Vulgate : *Hieronymus*), général de l'armée d'Antiochus V Eupator, roi de Syrie. Voir HIÉRONYME, col. 707.

2. **JÉROME (SAINT)** (*Eusebius Hieronymus*), père et docteur de l'Église latine. — I. VIE. — Saint Jérôme naquit, suivant l'opinion la plus probable, vers l'an 340, à Stridon, sur les confins de la Dalmatie et de la Pannonie anciennes. On a beaucoup discuté au sujet de l'exacte identification de la ville de Stridon; la question semble aujourd'hui résolue en faveur de la cité moderne de Grahovo Polje, en Dalmatie, par les récentes recherches de Mgr F. Bulic, *Wo lag Stridon*, dans *Festschrift für Otto Benndorf*, 1899, p. 276-280; cf. *Analecta Bollandiana*, t. XVIII, 1899, p. 260-261. Des parents de saint Jérôme, que l'on sait avoir été de fervents chrétiens, le nom seul du père, Eusèbe, est connu. Selon l'usage encore fréquent au IVe siècle, Jérôme ne reçut le baptême qu'assez tard, pendant son premier séjour à Rome, vers 363. Les parents de Jérôme, qui étaient dans l'aisance, firent donner à leur fils les premiers éléments des lettres, à Stridon même; ensuite ils l'envoyèrent à Rome, où il est, en 354, l'élève du grammairien Donat. C'est là qu'il puisa l'amour ardent qu'il professa toujours pour les auteurs de l'antiquité classique et qu'il acquit cette parfaite connaissance de la langue latine, qui a fait de lui, suivant l'expression de M. Goelzer, « l'ancêtre de nos grands humanistes. » *Étude lexicographique et grammaticale de la latinité de S. Jérôme*, in-8°, Paris, 1884, Introduction, p. 9. Après avoir parcouru le cycle des études, grammaire, rhétorique, dialectique, philosophie, Jérôme entreprit, avec son ami Bonose, un voyage dans les Gaules et demeura assez longtemps à Trèves. De là il passa quelque temps à Aquilée, où il se trouvait en 373. On ignore pour quel motif Jérôme quitta assez brusquement cette dernière ville pour se rendre, avec quelques compagnons, à Antioche, en Syrie. Il n'y resta guère, mais se retira, à quelque distance de la cité, dans le désert de Chalcis; il y vécut cinq ans (373-378) dans les pratiques de la plus austère pénitence. Rentré à Antioche, il y fut ordonné prêtre par l'évêque Paulin. S'il accepta cette dignité, il n'en exerça jamais les fonctions. Vers 380, Jérôme est à Constantinople, où il rencontre saint Grégoire de Nazianze, avec lequel il eut de fréquents rapports et qui semble avoir exercé une grande influence sur la direction de ses études et les tendances de sa doctrine exégétique et théologique. Quand, après le synode de 381, saint Grégoire de Nazianze eut résigné le siège de Constantinople, le séjour de cette ville pesa à Jérôme, et il fut heureux d'accepter l'invitation du pape Damase qui l'appelait à assister au synode convoqué pour 382 à Rome. L'activité de Jérôme dans la Ville éternelle se signala d'abord par une polémique contre la communauté des Lucifériens; il entama ensuite avec le pape une savante correspondance sur divers sujets d'exégèse et y commença son grand travail de revision du texte biblique. C'est à Rome aussi qu'il contracta ces relations demeurées célèbres avec d'illustres et saintes femmes, Marcella, Paula, Eustochium, et qu'il composa son traité contre Helvidius pour défendre le dogme de la perpétuelle virginité de Marie. Le 2 décembre 384, le pape Damase mourut, et Jérôme fut écarté de la chancellerie pontificale. Dégoûté de Rome, où il commençait à être en butte à la calomnie. Jérôme quitta pour toujours la Ville éternelle, et, accompagné de son frère Paulinien, du prêtre Vincent, de Paula, d'Eustochium et d'autres vierges chrétiennes, il partit, en 385, pour la Palestine. Après avoir visité les Lieux Saints, il alla se fixer définitivement à Bethléhem, où il demeura jusqu'à sa mort, c'est-à-dire environ pendant trente-cinq ans. Les premiers temps de son séjour à Bethléhem furent laborieusement occupés par un nombre considérable de travaux sur la Bible. Saint Jérôme reprit l'étude de l'hébreu et y joignit celle du chaldéen. En même temps, il dirigeait dans les voies de la perfection un grand nombre de moines et de vierges chrétiennes qui étaient venus se placer sous sa direction spirituelle. Vers la fin du IVe siècle, Jérôme eut à soutenir contre Rufin une lutte terrible à propos des doctrines d'Origène. La controverse avec saint Augustin, qui se débattit à peu près au même temps, fut plus chrétienne, quoique très vive également. Pendant les dernières années de sa vie, saint Jérôme s'attaqua, avec toute la vigueur de son esprit, aux erreurs de Pélage. Il s'éteignit, accablé de vieillesse, près de la grotte de la Nativité, le 30 septembre 420.

II. TRAVAUX SCRIPTURAIRES DE SAINT JÉROME. — De tous les pères de l'Église, saint Jérôme est assurément l'un des écrivains les plus féconds et les plus ingénieux. Nous n'avons à nous occuper ici que de ses travaux scripturaires qui, du reste, constituent l'œuvre la plus importante et la plus considérable de son activité littéraire. On peut diviser en trois catégories l'ensemble des immenses études de saint Jérôme sur l'Écriture Sainte. : I. Traductions et révisions. II. Commentaires. III. Travaux divers sur la Bible. Nous dirons ensuite quelques mots : IV. des œuvres perdues et des apocryphes de saint Jérôme, et V. nous donnerons une idée générale de la doctrine exégétique du grand docteur.

I. TRADUCTIONS ET REVISIONS. — Saint Jérôme traduisit : 1° de l'*hébreu* l'Ancien Testament; cette version connue sous le nom de *Vulgate* fut commencée à Bethléhem en 391 et terminée en 404 (t. XXVIII et XXIX); 2° du *grec des Septante*, saint Jérôme revisa le Psautier, une première fois à Rome en 383 (t. XXIX, col. 119-398), et une seconde fois à Bethléhem en 388 (t. XXIX, col. 117-398); du même texte des Septante, saint Jérôme donna une revision du livre de Job, faite à Bethléhem vers 389 (t. XXIX, col. 59-114); 3° du *chaldéen*, on possède de saint Jérôme la traduction des livres de Tobie et de Judith, faite à Bethléhem en 398 (t. XXIX, col. 23-60); 4° du *grec*, saint Jérôme revisa la version du Nouveau Testament, à Rome, de 382 à 385 (t. XXIX, col. 525-872).

1° *Les Évangiles.* — Dans sa préface à la revision des quatre Evangiles, dédiée au pape Damase, saint Jérôme s'explique nettement sur les principes qui l'ont guidé dans ce travail (t. XXIX, col. 525-530). Il ne s'occupera pas de l'Ancien Testament, car le texte latin est traduit de la version des Septante. Quant aux Évangiles, à l'exception de celui de saint Matthieu, ils ont été écrits en grec, il faut donc chercher à revenir au texte grec primitif. Peut-on déterminer sur quels manuscrits grecs saint Jérôme a opéré? MM. J. Wordsworth et H. J. White ont démontré que ces exemplaires sont de deux sortes, les uns ne se rattachent à aucune famille de manuscrits aujourd'hui existants; les autres sont apparentés à nos codices ℵ *B L*. Cf. *Novum Testamentum Domini Nostri Jesu Christi latine secundum editionem S. Hieronymi ad codicum manuscriptorum fidem recensuit* J. Wordsworth and H. J. White. Pars prior, *quatuor Evangelia*, Oxford, 1889-1898, p. 657-658; E. von Dobschütz, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1889, t. XXIV, p. 334-335; O. von Gebhardt, dans la *Theologische Literaturzeitung*, 1899, p. 656. Quant au texte latin de l'*Itala* qui servit à la revision de saint Jérôme, c'est probablement celui du *Codex Brixianus* (*f*). En somme, cette recension latine sert de base, le traducteur la garde et ne la modifie, d'après le

texte grec, que lorsque le sens lui paraît mal rendu ; même en ce cas, il ne traduit pas toujours du grec, mais choisit, parmi divers textes latins qu'il avait à sa disposition, les leçons les plus rapprochées du grec. Cf. Wordsworth et White, *Nouv. Test.*, p. 663, 665; Jülicher, *Neutestamentliche Einleitung,* p. 389; Grützmacher, *Hieronymus,* Leipzig, 1901, p. 217-218. A la revision des quatre Evangiles, saint Jérôme ajouta également les canons d'Eusèbe. Voir Eusèbe, t. II, col. 2051. Ce travail de saint Jérôme marque un grand pas dans l'histoire de la critique textuelle de la Bible. Pourtant, il faut bien signaler des lacunes dans cette œuvre. Si la revision semble complète pour les Évangiles de saint Matthieu, saint Marc et les premiers chapitres de saint Luc, elle laisse à désirer pour la seconde partie de ce dernier Évangile et les premiers chapitres de celui de saint Jean. L'auteur se relève dans la seconde partie de l'Évangile de saint Jean. En somme, malgré certaines corrections inutiles et d'autres insuffisantes, la revision du texte de l'*Itala* faite par saint Jérôme est une œuvre pleine de tact, qui fournit au monde latin un texte des Évangiles basé sur une critique solide. Voir l'ouvrage déjà cité de J. Wordsworth et H. J. White; G. Hoberg, *De S. Hieronymi ratione interpretandi*, in-8°, Bonn, 1886; Fr. Kaulen, *Geschichte der Vulgata,* in-8°, Mayence, 1868; Id., *Handbuch zur Vulgata. Eine systematische Darstellung ihrer lateinischen Sprachcharakters,* in-8°, Mayence, 1870; H. Rönsch, *Itala und Vulgata,* in-8°, Marburg, 1869; 2° édit., 1874; S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge,* in-8°, Paris, 1893; E. von Dobschütz, *Studien zur Textkritik der Vulgate,* in-8°, Leipzig, 1894.

2° *Traduction des Psaumes sur le grec.* — L'ancien texte latin des Psaumes qui avait été traduit sur la version des Septante, fut aussi revu par saint Jérôme, d'abord à Rome, en 384, ensuite à Bethléhem, entre les années 386 et 391. De la première revision sortit le *Psalterium romanum* qui fut en usage à Rome, jusqu'au règne de saint Pie V, et dont sont extraits le *Venite exsultemus* de l'Invitatoire du Bréviaire et les citations des Psaumes qui se rencontrent dans le missel. Ce premier travail fut exécuté, au témoignage de saint Jérôme lui-même, d'une façon un peu hâtive, *Psalterium Romæ dudum positus emendaram... licet cursim magna illud ex parte correxeram*, t. XXIX, col. 119. Il semble en outre que les copistes altérèrent assez rapidement le nouveau texte. Aussi, à la prière de Paula et d'Eustochium, Jérôme entreprit une seconde revision qui donna le *Psalterium gallicanum*, ainsi nommé parce qu'il fut d'abord adopté dans les Gaules. C'est celui qui a été inséré dans la Vulgate et dont on se sert au Bréviaire. La revision du Psautier fut entreprise d'après les principes qui avaient guidé saint Jérôme dans celle des Évangiles. On n'a pas réussi à déterminer l'exemplaire des Septante qui servit à la première revision des Psaumes; pour la seconde, saint Jérôme eut recours aux *Hexaples d'Origène,* dont il utilisa l'exemplaire original, trouvé dans la bibliothèque de l'église de Césarée, en Palestine. Cf. *Catalog.*, c. 75, *Patr. Lat.*, t. XXIII, col. 685, et *Comment. in Titum,* 3, t. XXVI, col. 595. Cette fois, il employa, pour signaler ses corrections, des signes diacritiques : l'obèle ÷ désigne les mots qui ne se trouvent que dans le Septante et que ne renferme point le texte hébreu; l'astérisque ⁛ indique les termes du texte hébreu omis par les Septante; ces derniers sont empruntés à la version de Théodotion. Ces additions d'après le texte hébreu constituent la principale différence de la première et de la seconde revision du Psautier. Pour le reste, il n'y a que quelques divergences d'expressions. Ainsi, Ps. VII, le Psautier romain a : *Secundum innocentiam manuum mearum,* le Psautier gallican : *Secundum innocentiam meam ;* Ps. XXVIII, on lit dans la revision romaine : *lex Domini irreprehensibilis,* qui devient dans le Psautier gallican : *lex Domini immaculata ;* Ps. XXIII, tandis que la première revision porte : *Cohibe linguam tuam,* la seconde dit : *Prohibe linguam tuam ;* Ps. XXXIV, *absorbuimus eum* du Psautier romain est dans l'autre : *devoravimus eum.*

3° *Première version de Job.* — Presque immédiatement après la seconde revision du Psautier, saint Jérome entreprit la traduction du livre de Job, d'après la version grecque des Septante. Le système suivi est le même que celui de la seconde revision des Psaumes, et les *Hexaples* d'Origène ont également servi de base. Les obèles et les astérisques sont encore conservés dans deux des manuscrits (Bodléienne 2426 et Tours 18) qui renferment ce travail de saint Jérôme. Voir P. de Lagarde, *Mittheilungen,* t. II, Gœttingue, 1887, p. 189-237. Un troisième manuscrit a été trouvé, il y a peu d'années, à la bibliothèque de Saint-Gall. Voir Caspari, *Das Buch Job in Hieronymus Uebersetzung aus der alexandrinischen Version nach einer St. Gallener Handschrift sæc. VIII,* Christiania, 1893, et Id., *Ueber des Hieronymus Uebersetzung der alex. Version des Buchs Job in einer Sanct Gallener Handschrift des achten Jahrhundert,* dans les *Actes du huitième congrès des orientalistes,* part. II, p. 39-51.

4° *Traductions sur l'hébreu.* — Ces premiers travaux de revision et de traduction avaient préparé saint Jérôme à la grande œuvre qui est son principal titre de gloire, la version de tout l'ancien Testament d'après le texte hébreu. Cette entreprise de longue haleine fut exécutée à Bethléhem; elle semble avoir été commencée vers l'année 390 et terminée en 405. Voici dans quel ordre fut faite cette traduction de la Vulgate. Les premiers livres traduits furent ceux de Samuel et des Rois; saint Jérôme les fit précéder du célèbre morceau connu sous le nom de *Prologus galeatus* dédié à Paula et à Eustochium. Suivit ensuite la version du livre de Job et des Prophètes, à laquelle s'ajouta une troisième traduction des Psaumes, cette fois directement d'après l'hébreu. Vers la fin de 393, il envoie à ses amis Chromatius et Héliodore la traduction des Proverbes, de l'Ecclésiaste et du Cantique des cantiques. Pendant les deux années suivantes, saint Jérôme traduisit les livres d'Esdras, de la Genèse et des Paralipomènes; suivirent alors, jusqu'en 404, l'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome; enfin l'année 405 vit paraître la version de Josué, des Juges, de Ruth, d'Esther, de Tobie et de Judith, ainsi que les appendices de Jérémie, Daniel et Esther. La traduction de la Sagesse, de l'Ecclésiastique et des deux livres des Machabées qui se lisent dans la Vulgate ne sont pas de saint Jérôme. Sa version du Psautier sur l'hébreu n'est pas non plus entrée dans notre Bible latine, mais seulement sa revision appelée *Psalterium gallicanum.*

Quel jugement faut-il porter sur saint Jérôme comme traducteur de la Bible? Il convient avant tout de rendre hommage au caractère grandiose de cette œuvre et à la persévérante énergie avec laquelle elle fut poussée jusqu'au bout. On ne saurait nier non plus que saint Jérôme s'est donné beaucoup de peine pour réussir dans son œuvre. Ainsi, pour le livre des Paralipomènes, il étudia chaque mot avec son professeur d'hébreu. D'autres fois, le travail semble avoir été trop hâtif et l'on a quelque raison de se défier d'une activité qui traduisait le livre de Tobie en un jour. En tout cas, l'œuvre de saint Jérôme est restée, et, après tant de siècles écoulés, c'est encore la Vulgate qui, pour un grand nombre d'esprits, constitue le canal par lequel ils reçoivent l'Écriture Sainte. Peu esclave du mot dans d'autres traductions qu'il entreprit, Jérôme, en ce qui concerne la Bible, traduit aussi littéralement que possible, car pour l'Écriture Sainte, dit-il, même le mot peut contenir un mystère. En général, le traducteur a victorieusement résolu la difficulté de rendre en latin

les particularités d'un idiome aussi éloigné de lui que l'hébreu, et l'on peut dire que souvent la latinité de saint Jérôme a gardé très appréciable la marque de l'idiome hébraïque. S'il est aisé aujourd'hui de relever dans la version de saint Jérôme des faiblesses et des inexactitudes, qui appellent la rectification, il serait injuste d'oublier qu'il fut le premier à ouvrir la voie, que l'œuvre qu'il entreprit était vraiment considérable et que les ressources dont il disposait ne peuvent pas entrer en comparaison avec celles que l'érudition contemporaine fournit à nos travaux.

II. COMMENTAIRES. — Les traités de saint Jérôme sur l'Écriture se divisent en deux catégories, les commentaires originaux et quelques autres traduits d'Origène.

1° *Commentaires originaux.*— De 386 à 387, saint Jérôme commenta plusieurs épîtres de saint Paul, celles aux Galates, aux Éphésiens, à Tite et à Philémon. — 1. Par son étendue et la profondeur de l'interprétation, le commentaire sur l'épître aux Galates est une des œuvres capitales de saint Jérôme. Ce fut l'explication assez étrange qu'il donne de la discussion de saint Paul avec saint Pierre, Gal., II, 11-14, qui lui attira une vive polémique avec saint Augustin. Jérôme pense que la controverse entre les deux apôtres fut une scène concertée d'avance. Contre cette interprétation qui, en fait, est peu vraisemblable et n'a guère rallié de suffrages, l'évêque d'Hippone protesta vigoureusement. — 2. Le traité sur l'épître aux Éphésiens fut écrit très rapidement, et saint Jérôme nous apprend qu'il lui arriva parfois d'aboutir à un total de mille lignes par jour : *interdum per singulos dies usque ad numerum mille versuum pervenire.* Aussi relève-t-on, dans le commentaire, des défaillances de doctrine. Si, d'une part, saint Jérôme combat énergiquement, Eph., I, 4, l'opinion d'Origène sur la préexistence des âmes, de l'autre, il laisse passer sans critique un certain nombre de théories franchement origénistes. Cf. Eph., I, 21; V, 29, etc. — 3. Très court et très hâtif est également le commentaire sur l'épître à Tite, qui fut de même composé en peu de temps. De ce commentaire le passage le plus célèbre est celui où saint Jérôme admet, à propos du ch. I, 5, qu'aux temps apostoliques les termes *presbyter* et *episcopus* ne désignaient qu'une seule et même dignité. Dans son étude sur l'*Organisation des églises chrétiennes jusqu'au milieu du IIIe siècle* (Congrès scientifique international des catholiques, Paris, 1888, t. II, p. 305), le P. De Smedt a examiné cette thèse de saint Jérôme. En rapprochant l'opinion exprimée dans le commentaire sur l'épître à Tite d'autres passages, surtout du *Dialogus contra luciferianos,* 9, t. XXIII, col. 164, 165, le P. De Smedt a pu conclure très justement que sur le point en question les idées de saint Jérôme n'étaient pas nettement arrêtées. — 4. Dans le commentaire sur l'épître à Philémon, saint Jérôme défend l'authenticité de cette épître que d'aucuns prétendaient insignifiante, trop restreinte e d'intérêt trop minime pour être digne de l'Apôtre. La grande preuve d'authenticité qu'il donne est que Marcion lui-même a admis cette lettre; quant aux preuves intrinsèques qu'il ajoute, elles sont assez faibles. — 5. En 389-390, saint Jérôme achève le commentaire sur l'Ecclésiaste, commencé à Rome sur les sollicitations de Blésilla. C'est le premier des commentaires bibliques sur l'Ancien Testament où saint Jérôme affirme son originalité et s'affranchit des opinions des anciens exégètes. Sans s'attacher à aucune autre autorité, il traduit et explique, d'après le texte original, la version des Alexandrins, sauf dans le cas où elle s'éloigne trop du texte primitif. Rarement il a tenu compte des traducteurs grecs Aquila, Symmaque ou Théodotion. Sans doute, à cause de l'abus de l'explication allégorique, saint Jérôme ne semble pas avoir donné de l'Ecclésiaste une interprétation rigoureuse. — 6. Quelques années après ce travail, en 392, saint Jérôme mit la main à des commentaires sur les prophètes. Il commença par Nahum, t. XXV, col. 1231-122; Michée, *ibid.*, col. 1151-1230; Sophonie, *ibid.*, col. 1337-1387; Aggée, *ibid.*, col. 1387-1416, et Habacuc, *ibid.*, col. 1273-1335. L'interprétation allégorique domine dans ces commentaires, et les critiques verbale et historique ont trop peu de part aux explications de saint Jérôme. Néanmoins, surtout dans les traités sur Sophonie et Habacuc, il se rencontre bon nombre d'observations très fondées et qui constituent encore aujourd'hui d'excellents témoignages de l'ancienne tradition juive et chrétienne. C'est dans le commentaire sur Sophonie, I, 15, t. XXV, col. 1353-1354, que se lit la page célèbre sur la ruine de Jérusalem, l'une des plus éloquentes qu'ait écrites saint Jérôme. — 7. Le commentaire sur Jonas fut composé vers 395-396 et dédié à Chromatius. Ce travail donna lieu à une correspondance entre saint Augustin et saint Jérôme, *Ep.* 104, 112, 131, t. XXII, col. 831, 916, 1124: l'évêque d'Hippone y loue le solitaire de Bethléhem d'avoir nettement établi le dogme du péché originel. — 8. A la même époque, parut le commentaire sur Abdias. Il semble que saint Jérôme a, deux fois, entrepris ce travail, car dans la préface, il dit : *In adolescentia mea provocatus ardore et studio Scripturarum allegorice interpretatus sum Abdiam prophetam cuius historiam nesciebam,* t. XXV, col. 1097. Sa première manière ne semble pas avoir complètement disparu, car le commentaire sur Abdias qui parut vers 395, dédié à Pammachius, n'est nullement exempt d'explications arbitraires et fantaisistes. — 9. Saint Jérôme préluda à l'explication du prophète Isaïe par une étude sur les dix visions ou *Onera* (c. XIII-XXIII), dans lesquelles Isaïe prédit la ruine de Babylone, de Moab, de Damas, de l'Égypte, etc. Ce travail fut plus tard repris et inséré tout entier sans aucune modification dans le commentaire sur Isaïe; il en forme le livre V. Dans ce traité aussi, l'interprétation historique laisse beaucoup à désirer et la fantaisie s'est trop souvent donné libre cours. Le commentaire complet sur Isaïe parut entre 408 et 410, c'est le plus important et le plus étendu des commentaires sur l'Ancien Testament; il est divisé en dix-huit livres. L'explication est complète et approfondie, tant en ce qui concerne les interprétations personnelles qu'en ce qui a rapport à l'exposé des opinions des devanciers. Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait point encore de-ci de-là quelques abus d'interprétation allégorique, mais, en général, le sens littéral est bien saisi et, à diverses reprises, l'auteur signale, avec un rare bonheur, la force et la beauté du texte hébreu. — 10. Nous avons réuni les observations à présenter sur les deux commentaires d'Isaïe, mais avant l'achèvement de cette œuvre, en 398, relevant d'une grave maladie qui avait duré douze mois, saint Jérôme, sur la prière d'Eusèbe de Crémone, dicta en quinze jours un commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu, t. XXVI, col. 15-218. Voici comment il caractérise lui-même cette œuvre : *Historicam interpretationem... digessi breviter, et interdum spiritualis intelligentiæ flores miscui, perfectum opus reservans in posterum.* Ce travail trop hâté, comme l'atteste l'histoire de sa composition, ne semble pas absolument à l'abri des critiques qui ont été dirigées contre lui. Cf. Zöckler, *Hieronymus*, p. 213-214. Toutefois, il n'est pas impossible d'interpréter en bonne part certaines expressions parfois un peu étranges. Voir R. Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament,* p. 215. — 11. Les commentaires sur Zacharie, Malachie, Amos, Osée et Joel virent le jour en 406. Le premier, divisé en trois livres, est dédié à Exupère de Toulouse : c'est une des œuvres les moins réussies de saint Jérôme, qui n'a guère contribué à éclaircir les obscurités du texte de Zacharie. Dans le commentaire sur Malachie, il y a surtout à relever l'opinion émise, dans la préface, que ce prophète ne serait autre qu'Esdras, à l'encontre de l'idée d'Origène, qui se

basant sur l'étymologie y voyait un ange. — 12. Le commentaire sur Amos, qui a été bien étudié par G. Baur, *Der Prophet Amos,* 1847, p. 141, est un des bons travaux de saint Jérôme. Il comprend trois livres dédiés à Pammachius. Tout ce traité abonde en remarques excellentes. — 13. On ne peut en dire autant du commentaire sur Osée et sur Joel; le premier est par endroits fort obscur, et dans le second l'explication allégorique domine d'une façon abusive. — 14. Si, dans le traité sur Daniel, l'auteur s'est proposé d'expliquer certains passages particulièrement obscurs, en fait, cependant, l'ouvrage a bien le caractère d'un commentaire perpétuel; mais les endroits les plus difficiles sont développés avec plus d'étendue, par exemple la prophétie des soixante-dix semaines (c. IX, 24-27). On constate, au cours du commentaire, assez peu d'interprétations personnelles; c'est plutôt une collection des opinions antérieurement émises par Clément, Origène, Jules Africain, Hippolyte, Eusèbe et Apollinaire. A diverses reprises, saint Jérôme défend contre Porphyre le caractère prophétique du livre de Daniel, surtout dans la préface. Quelques interprètes ont cru que saint Jérôme contestait l'authenticité de l'histoire de Susanne et de Bel et du dragon. Cette manière de voir n'est plus admissible depuis le travail si approfondi que le P. A. Delattre, S. J., a consacré à cette question : *Les deux derniers chapitres du livre de Daniel,* dans les *Études religieuses*, 1878. Le savant exégète a nettement démontré que certaines expressions de saint Jérôme peuvent très naturellement s'expliquer et n'entament d'aucune façon le caractère inspiré des derniers chapitres du livre de Daniel. Notons aussi que la valeur du commentaire de saint Jérôme est encore relevée par les nombreux extraits qu'il renferme d'historiens grecs et latins aujourd'hui perdus. Cf. surtout au chapitre XI. — 15. L'étude de saint Jérôme sur le prophète Ézéchiel fut écrite entre les années 410 et 452. Ce travail très étendu est divisé en dix-huit livres. Aussi longtemps que l'auteur se borne à l'explication historique, il fournit à l'exégèse d'utiles et importantes contributions, et sous ce rapport l'interprétation de la fameuse vision des ossements, XXXVII, 1-14, où il voit une prophétie de la résurrection nationale d'Israël, est un modèle du genre. Il n'en est pas de même, quand saint Jérôme se laisse aller à sa tendance à l'interprétation tropologique, et de ce procédé les chapitres I, IX, XVI, XL-XLVIII ont eu particulièrement à souffrir. — 16. Le dernier des commentaires de saint Jérôme sur les prophètes est celui de Jérémie, composé de 415 à 420 et mené seulement jusqu'au ch. XXXII, car il fut interrompu par la mort du grand exégète. On doit regretter vivement de ne point posséder cette œuvre en son entier. Si, pour la profondeur et l'abondance des aperçus nouveaux, ce commentaire peut rivaliser avec ceux d'Isaïe et d'Ézéchiel, d'autre part, il l'emporte parce qu'il s'y rencontre beaucoup moins d'explications arbitraires et forcées. Les fréquentes allusions à la controverse avec Pélage donnent aussi à ce commentaire une importance particulière. — 17. On doit encore à saint Jérôme un commentaire sur l'Apocalypse. Ce traité a été reconnu naguère par E. J. Haussleiter, *Die Kommentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse,* dans *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchl. Leben*, t. VII, 1886. p. 239-570, dans la *Summa dicendorum* (*Patr. Lat.*, t. XCVI). En somme, le commentaire de saint Jérôme sur l'Apocalypse aurait pour base le traité perdu de Tichonius sur le même sujet et un remaniement du traité sur l'Apocalypse de Victorin de Pettau. — 18. A deux reprises différentes, saint Jérôme parle des *Commentarioli* qu'il avait composés sur les Psaumes, t. XXIII, col. 432. Vallarsi pensait que ces commentaires donnés verbalement avaient été recueillis par d'autres, sans la participation directe de saint Jérôme à leur rédaction, et que de là était sorti le *Breviarium in Psalmos*. Voir t. XXII, col. XXVII, et t. XXVI, col. 855. Il y a peu d'années, dom Germain Morin a trouvé dans des manuscrits d'Épinal, de Paris, de Grenoble et de Namur des commentaires sur les Psaumes attribués à saint Jérôme et intitulés tantôt *Excerpta de Psalterio,* tantôt *Enchiridion beati Jeronimi in Psalmis*. Il les a publiés et, dans une introduction fort documentée, établi, avec beaucoup de sagacité, que les *Excerpta de Psalterio* n'étaient pas autre chose que les petits commentaires sur les Psaumes, *commentarioli,* dont parle saint Jérôme lui-même. Voir G. Morin, *Anecdota Maredsolana,* t. II, part. I, *Sancti Hieronymi qui deperditi hactenus putabantur commentarioli in Psalmos,* Maredsous, 1895. G. Morin pense que ces commentaires ont été composés à Bethléhem avant l'année 393.

2° *Traductions de commentaires.* — Outre les commentaires originaux sur bon nombre de livres de l'Écriture Sainte, on doit encore à saint Jérôme la traduction latine de plusieurs traités d'Origène. — 1. De 379 à 381, durant son séjour à Constantinople, il traduisit les homélies d'Origène sur Isaïe, Ézéchiel et Jérémie. La version des homélies sur Isaïe a tous les caractères d'une œuvre de début; le style est encore inculte et le texte souvent peu clair. Il s'y rencontre assez d'expressions littéralement traduites du grec, qu'on ne retrouve plus dans la latinité de saint Jérôme à l'époque de sa complète formation. — 2. La version des quatorze homélies d'Origène sur le prophète Jérémie est mieux réussie. Bien que l'on ne possède pas encore de texte latin établi selon toutes les exigences de la critique, la traduction de saint Jérôme a une réelle importance. Elle témoigne de l'excellence du manuscrit grec que le traducteur avait à sa disposition, et en outre constitue une œuvre fort méritoire. La version n'est pas absolument littérale, saint Jérôme y a suivi son programme habituel : *Non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu.* M. Klostermann a examiné de très près la version faite par saint Jérôme des homélies d'Origène, et sa conclusion est des plus favorables au sujet de la valeur et de l'intérêt sur le travail. *Die Ueberlieferung der Jeremiahomilien des Origenes,* dans *Texte und Untersuchungen*, Neue Folge, t. I, 1897, Heft 3, p. 19-31. Par une série d'exemples topiques, M. Klostermann a montré qu'en bien des cas la traduction de saint Jérôme demeure le témoin de leçons meilleures que celles fournies par les manuscrits grecs aujourd'hui à notre disposition. — 3. La traduction de deux homélies d'Origène sur le Cantique des cantiques fut faite par saint Jérôme à Rome, entre les années 382 et 384. Dans sa préface au pape Damase, le traducteur déclare qu'il a songé davantage à rendre fidèlement le texte qu'à le revêtir des ornements de la rhétorique. Comme on ne possède plus l'original d'Origène, la version de saint Jérôme est doublement précieuse; elle marque un grand progrès sur la traduction des homélies sur Isaïe. Par la grande vogue dont ce travail de saint Jérôme a joui au cours du moyen âge, on peut juger de l'accueil qui dut lui être fait à son apparition. Cf. Grützmacher, *Hieronymus,* p. 212-213. — 4. Les trente-neuf homélies d'Origène sur l'Évangile de saint Luc furent traduites à Bethléhem entre 388 et 391. C'est la fidèle interprétation du texte grec, et saint Jérôme, cette fois, ne semble pas même avoir pris la peine d'adoucir, comme il l'a fait ailleurs, certaines opinions un peu étranges ou des expressions incorrectes du grand Alexandrin.

III. Travaux sur la Bible. — A cette catégorie se rattachent les *Interpretationes hebræorum nominum,* le *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum* et les *Quæstiones hebraicæ in libro Geneseos*. Ces divers traités furent composés à Bethléhem entre 386 et 391. — 1. Les *Interpretationes hebræorum nominum* sont un lexique disposé par ordre alphabétique, où l'auteur a pour but d'expliquer le sens de certains termes hébreux. Il est à peine besoin de le dire, devant les progrès de la

science philologique, ce travail nous semble aujourd'hui presque puéril. Aussi certains écrivains se sont-ils donné le facile plaisir de tourner en ridicule les explications de saint Jérôme. M. Zöckler, *Hieronymus,* p. 169, malgré ses préjugés confessionnels, a été plus équitable et a bien précisé le point de vue auquel il faut juger le travail de saint Jérôme. Ce n'est pas une œuvre de philologie, et saint Jérôme a eu bien plutôt pour but de fournir des interprétations mystiques et symboliques que de procéder à une stricte explication des noms hébraïques. — 2. Le *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum* n'est pas autre chose que la version de l'*Onomasticon* d'Eusèbe. Toutefois saint Jérôme y a introduit certaines corrections et ajouté quelques notices qui témoignent de connaissances topographiques réelles. A cause de son grand intérêt archéologique, cet important travail a été souvent réédité et commenté. Voir R. Röhricht, *Bibliotheca geographica Palestinæ,* 1890, p. 3-4. — 3. Les *Quæstiones hebraicæ in libro Geneseos* sont appelées par saint Jérôme lui-même *Opus novum et tam Græcis quam Latinis usque ad id locorum inauditum.* Aujourd'hui encore ce traité a gardé toute sa valeur et fournit pour la critique biblique d'excellentes indications. L'auteur y présente une suite d'observations sur les passages les plus difficiles et les plus importants de l'ancienne version latine de la Genese. Ces observations sont accompagnées de corrections tirées des diverses traductions grecques et du texte original. En dépit de quelques erreurs de détail, d'explications forcées et d'étymologies fausses, les *Quæstiones hebraicæ* demeurent un des meilleurs traités de saint Jérôme. Aussi M. Zöckler, qui est pourtant un juge sévère, a exprimé le regret que saint Jérôme n'ait pas interprété de la même façon les autres livres de l'Ancien Testament. *Hieronymus,* p. 172. — 4. Parmi les lettres de saint Jérôme, plusieurs constituent de véritables traités d'exégèse. La lettre 18 au pape Damase, t. XXII, col. 361-376, s'occupe de la vision d'Isaïe et du séraphin. L'auteur y donne, d'après son propre témoignage, les explications du Juif qui lui avait appris l'hébreu. Toutefois, plusieurs de ces interprétations se retrouvent chez Origène, et dès lors on est amené à se demander si saint Jérôme a voulu sciemment donner le change sur ses sources et attribuer à un Juif ce qu'en réalité il devait à Origène, Cf. Grützmacher, *Hieronymus,* p. 189. Hypothèse peu plausible, bien que saint Jérôme, qui ne nomme pas Origène dans le traité, s'y montre son parfait disciple par l'interprétation allégorique de l'Écriture, toutefois avec un certain éclectisme et sa tendance à adoucir ses expressions moins compatibles avec le dogme. C'est le témoignage que lui rend Rufin lui-même. *Contra Hieronymum,* II, 4, t. XXI, col. 601. Origène avait vu dans les deux séraphins qui entourent le trône de Dieu le Fils et le Saint-Esprit. Cette explication pouvant être interprétée contre le dogme de la Trinité et l'absolue égalité des personnes, saint Jérôme proposa une autre explication. Celui qui est assis sur le trône est le Christ, cf. Apocal., XII, 45, et il est entouré de deux anges. — 5. Le P. Amelli croit avoir retrouvé en 1900 dans les manuscrits n. 342 et 345 du Mont-Cassin une autre rédaction du même traité de saint Jérôme sur la vision d'Isaïe. Dans sa lettre n. 84, t. XXII, col. 745, saint Jérôme affirme que, vingt ans auparavant, il avait réfuté la véritable interprétation d'Origène. On avait toujours pensé jusqu'à ce jour que ce passage désignait l'Épître XVIII à Damase, que nous venons d'analyser. Cf. Grützmacher, dans la 3e édition de la *Realencyclopädie für protestantische Theologie,* art. *Hieronymus.* Il faut bien reconnaitre aujourd'hui, depuis la découverte du P. Amelli, qu'outre l'*Epistola ad Damasum, de Seraphim et calculo,* n. 18, il existe sur le même sujet un opuscule, où sont réfutées plus péremptoirement et plus directement les idées d'Origène. Le P. Amelli a récemment publié ce traité (*S. Hieronymi tractatus contra Origenem* nunc primum edidit *Ambrosius II. Amelli,* Florence, 1901), et il en a donné un résumé fort étendu dans les *Studi religiosi,* mai-juin 1901, p. 193-204. *Un trattato di S. Girolamo scoperto nei codici di Montecassino.* Ce traité fut, d'après le P. Amelli, écrit à Constantinople et semble être celui auquel saint Jérôme fait allusion, quand il écrit: *De hac visione ante annos circiter triginta, cum essem Constantinopoli, et apud virum eloquentissimum Gregorium Nazianzenum, tunc ejusdem urbis episcopum sanctarum Scripturarum studiis erudirer, scio me brevem dictasse subitumque tractatum, ut et experimentum caperem ingenioli mei, et amicis jubentibus obedirem. Comment. in Is.,* VI, t. XXIV, col. 91-92. La thèse du P. Amelli n'a pas toutefois rencontré l'adhésion unanime, et M. Mercati, qui n'est point convaincu que le traité récemment découvert ait saint Jérôme pour auteur, ne saurait en tout cas y voir une œuvre écrite à Constantinople en 381. Voir *Revue biblique,* juillet 1901, t. 385-392. — Citons encore les lettres XX, t. XXII, col. 373-79, où saint Jérôme explique le mot *Osanna;* XXI, col. 379-394, intitulée *De duobus filiis,* commentaire de la parabole de l'enfant prodigue; XXVI, col. 430-431, explication des mots *Alleluia, Amen, Maran atha;* XXVIII, col. 433-435, *De voce diapsalma;* XXIX, col. 435-441, *De Ephod et Theraphim*; XXX, col. 441-445, *De alphabeto hebraico Psalmi CXVIII;* XXXIV, col. 448-451, explication de quelques versets du Psaume CXXVI; XXXVII, 461-463, critique du commentaire de Rheticius d'Autun sur le Cantique des cantiques; LIII, col. 540-549, lettre à Paulin sur l'étude de l'Écriture Sainte, qui est tout un programme; LV, col. 560-565, lettre à Amand de Bordeaux, où saint Jérôme commente divers passages de l'Écriture Sainte; LIX, col. 586-589 intitulée *De diversis quæstionibus Novi Testamenti;* LXIV, col. 607-622, contenant l'explication des vêtements sacerdotaux des Juifs et de diverses cérémonies qui s'accomplissaient dans le temple de Jérusalem; LXV, col. 622-639, explication du Psaume XLIV; LXXII, col. 672-676, s'occupe de certains points de chronologie des règnes de Salomon et d'Achaz; LXXIII, col. 676-681; *Epistola de Melchisedech;* LXXIV, col. 682-685, interprétation du jugement de Salomon relatif aux deux courtisanes; LXXVIII, col. 698-724, lettre célèbre *De XLII mansionibus Israelitarum in deserto* et très importante pour la géographie de l'Exode; CVI, col. 837-867: cette lettre est à rapprocher de la revision des Psaumes, elle contient à peu près cent cinquante corrections sur divers passages du Psautier; CXII, col. 916-931, lettre à saint Augustin, où saint Jérôme défend plusieurs de ses opinions exégétiques, surtout son interprétation de la lettre aux Galates; CXIX, col. 966-980, interprétation du passage de l'Apôtre : *Omnes quidem dormiemus;* CXX, col. 980-1006, vrai traité d'exégèse où saint Jérôme répond aux douze questions posées par Hédibia; CXXI, col. 1006-1038, réponse à onze questions d'Algasia; CXXIX, col. 1099-1107, explication du sens à attacher à l'expression *terra promissionis;* CXL, col. 1166-1179, interprétation du Ps. LXXXIX. Sur les lettres de saint Jérôme, voir A. Ebert, *Geschichte der christlich-lateinischen Literatur,* Leipzig, 1874, p. 188-91.

IV. ŒUVRES PERDUES ET APOCRYPHES. — On a retrouvé la grande partie des œuvres de saint Jérôme, dont il a dressé lui-même le catalogue. Restent perdus jusqu'à ce jour une traduction en grec et en latin de l'Évangile araméen selon les Hébreux et sept traités sur les Psaumes depuis le dixième jusqu'au seizième. La version de l'Évangile selon les Hébreux est signalée par saint Jérôme lui-même, *De vir. ill.,* 2, t. XXIII, col. 611, et M. Harnack a relevé, dans les œuvres de saint Jérôme, toutes les citations qui peuvent donner une idée de ce travail, en faisant toutefois remarquer que saint Jérôme a parfois confondu avec l'Évangile selon les Hébreux le texte hébraïque de saint Matthieu. Voir A. Harnack,

Geschichte der altchristlichen Litteratur, 1893, p. 8-10. D'aprés M. Zöckler, *Hieronymus,* p. 173, les traités sur les Psaumes : *In Psalmos a decimo usque ad decimum sextum tractatus septem,* t. XXIII, col. 717, *Catalog.* c. 135, seraient probablement une version d'un commentaire d'Origéne. Quelque hasard heureux fera peut-être un jour découvrir ces sept traités, comme ceux qui ont permis á dom Morin et au R. P. Amelli de retrouver les *Commentarioli* sur les Psaumes et la première explication de la vision d'Isaïe.

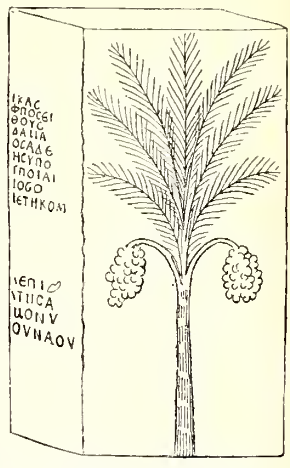
2° *Versions apocryphes.* — Les divers éditeurs des œuvres de saint Jérôme ont publié sous son nom un certain nombre de travaux que la critique moderne n'a pas laissés au compte du grand docteur. Voir Zöckler, *Hieronymus,* p. 471.

On a attribué á saint Jérome la traduction de neuf homélies d'Origène sur Isaïe. Vallarsi, t. IV, p. 1097-1144. Cette hypothése n'est plus soutenable. Voir Zöckler, *Hieronymus,* p. 87, note 2. Le *Breviarium in Psalmos,* t. XXVI, col. 821-1570, n'est pas non plus l'œuvre de saint Jérôme. Vallarsi croit pouvoir reconnaître dans ce travail des restes d'explications verbales données par saint Jérôme en diverses circonstances et recueillies par ses disciples. Plus récemment Dom Germain Morin a étudié d'une façon approfondie le *Breviarium in Psalmos* et déterminé avec grande sagacité la part qui y revient á saint Jérôme. *Anecdota Maredsolana,* t. III, part. I, p. III-IV. — 2. Ne sont pas non plus du grand docteur les *Quæstiones hebraicæ in libros Regum et in libros Paralipomenon,* t. XXXIII, col. 1329-1402, ni les *Commentarii in Evangelia,* t. XXX, col. 531-644. L'*Expositio interlinearis libri Job,* XXIII, t. col. 1407-1470, dont il existe quatre recensions différentes, est, dans sa forme la plus ancienne, d'un disciple de saint Jérôme nommé Philippe. Cf. Zöckler, *Hieronymus,* p. 471. Si Érasme et Amorbach tenaient encore saint Jérôme pour l'auteur des Commentaires pélagiens sur les Épitres de saint Paul, t. XXX, col. 645-902, cette opinion est aujourd'hui, et depuis longtemps du reste, complètement abandonnée. Voir Fr. Klasen, *Pelagianisches Commentar zu 13 Briefen des hl. Paulus,* dans le *Theolog. Quartalschrift,* t. LXVII, 1885, p. 244-317, 531-577.

V. Saint Jérôme exégète. — Nous avons dit plus haut ce que fut saint Jérôme comme traducteur de la Bible ; il nous reste á dire un mot de sa valeur comme exégéte, et de ses opinions scripturistiques. Au sujet de l'inspiration, saint Jérôme ne mettait pas sur le même rang les livres de l'Ancien Testament qui ne figurent pas dans le canon des Juifs et ceux qui y sont contenus. Ce jugement du grand docteur a été réformé par la tradition catholique et en particulier par le décret du concile de Trente. Toutefois, en pratique, saint Jérôme a maintes fois accordé aux livres deutérocanoniques la même autorité qu'aux autres parties de l'Écriture Sainte. Voir Trochon, *La Sainte Bible. Introduction générale,* IIIe part., t. I, p. 149. Quant à la véracité des Livres Saints, saint Jérôme professe une opinion qui peut donner la solution de certaines difficultés qu'au nom de l'histoire on souléve contre l'exactitude de certains faits bibliques. Le saint docteur rappelle à diverses reprises, *In Jerem.,* XXVIII, 10, 15, t. XXIV, col. 855; *In Matth.,* XIV, 8, t. XXVI, col. 98, que l'écrivain sacré rapporte certains faits, non pas d'aprés la réalité historique, mais d'aprés l'opinion courante. Cf. A. Largent, *Saint Jérôme,* p. 174-177. Une des qualités maîtresses de l'exégèse de saint Jérôme, c'est le souci qu'il a de l'interprétation réelle; en plusieurs circonstances, il affirme ses principes á cet égard; voir par exemple *Comment. in Isaiam, præf. lib. V,* t. XXIV, col. 155 : *Scientiam quærimus Scripturarum;* et *Ep. LIII, ad Paulinum,* t. XXII, col. 514 : *Vitiosissimum docendi genus, depravare sententias et ad voluntatem suam Scripturam trahere repugnantem.* Aussi saint Jérôme réprouve-t-il nettement le système d'interprétation allégorique. Toutefois, saint Jérôme n'a pas toujours été conséquent avec lui-même sous ce rapport, et il reconnaît deux sens aux passages de l'Écriture qu'il explique, l'un littéraire et historique, l'autre allégorique et symbolique. Saint Jérôme a même parfois égalé sinon dépassé toutes les hardiesses de l'interprétation allégorique d'Origéne. Il faut bien reconnaître aussi que l'exégése du grand docteur se ressent parfois de l'incroyable rapidité avec laquelle il acheva certains de ses commentaires. Rien d'étonnant donc à ce qu'il dut parfois, de son propre aveu : *dictare quodcunque in buccam venerit. Comment. in Abdiam,* t. XXV, col. 1118. Tous les travaux de saint Jérôme ne se distinguent pas non plus par un caractère de vraie originalité; plusieurs ne constituent qu'une compilation de diverses opinions émises par les passages qu'il interpréte, et au reste c'était lá l'idée qu'il se faisait d'un commentaire biblique : *Commentarii quid operis habent? Alterius dicta edisserunt, quæ obscure scripta sunt, plano sermone manifestant, multorum sententias replicant, ... ut prudens lector, cum diversas explanationes legerit et multorum vel probanda vel improbanda didicerit judicet quid verius sit.* Cf. *Apol. adversum Rufinum,* c. XVI, t. XXIII, col. 409-410. D'autre part, si le caractére trop compilateur des essais de saint Jérôme nous a fréquemment privés de ses vues personnelles sur certaines questions, nous lui devons de nous rendre compte plus complétement de l'ancienne littérature scripturistique. Plusieurs travaux et fragments d'Origéne, Apollinaire, Didyme et d'autres ne sont plus connus que par les extraits qu'en donne saint Jérôme.

J. Van den Gheyn.

JÉRON (hébreu : *'Ire'ôn;* Septante : Κερωέ; *Alexandrinus :* 'Ιαριών), ville de Nephthali, aujourd'hui *Yaron.* Elle est nommée seulement une fois dans l'Écriture, Jos., XIX, 38, entre Enhasor et Magdalel. « Yaron a une importante ruine... C'est un tertre couvert de très beaux matériaux, oú des restes notoirement chrétiens se mêlent á d'autres qui semblent provenir d'un temple païen... Au pied du tertre sont des couvercles de sarcophages á acrotères présentant une sorte de cloison au milieu. Au-dessous est un beau puits rond, á escalier, bâti en pierre de taille. Plus bas encore est une piscine, avec une construction, sorte de *sacellum,* à côté. A l'angle de la porte de la mosquée métualie, il y a un bloc dont deux côtés sont visibles (fig. 232). Sur l'un de ces côtés se voit un palmier bien sculpté; sur l'autre, une inscription, trés réguliérement gravée, malheureusement mutilée dans le sens de sa longueur. » E. Renan, *Mission de Phénicie,* in-4°, 1864, p. 680-681. Au sud-ouest de la ville sont de grandes citernes qui ont été taillées dans le roc. Un peu plus loin á l'ouest on trouve aussi des tombeaux également creusés dans le roc et des sarcophages. *Survey of the Western Palestine, Memoirs,* t. I, p. 259-260.


232. — Sculpture antique de la porte de la mosquée de Yaroun. D'après *The Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. I, p. 259.

F. Vigouroux.

JÉROSOLYMITE ('Ιεροσολυμίτης; Vulgate : *Jerosolymita*), habitant de Jérusalem ou originaire de cette

ville. — 1. L'auteur de l'Ecclésiastique, Jésus, fils de Sirach, était Jérosolymite. Eccli., L, 29. — 2. Tous les « Jérosolymites » allaient se faire baptiser par saint Jean-Baptiste. Marc., I, 5. — 3. Quelques Jérosolymites (Vulgate : *quidam ex Jerosolymis*) se demandent à la fête des Tabernacles si Jésus n'est pas celui que les chefs du peuple voulaient tuer. Joa., VII, 25.

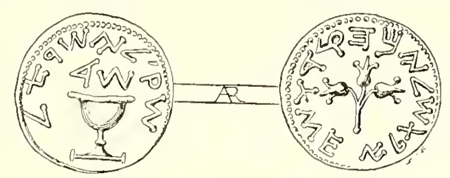
JERSIA (hébreu : *Ya'ărěšyâh*, « que Yâh nourrisse ! » Septante : Ἰαρασία), benjamite, un des fils de Jéroham 2, famille importante de Jérusalem. I Par., VIII, 27.

JÉRUEL (hébreu : *Yerû'êl ;* Septante : Ἰεριήλ), désert (*midbar*, ἔρημος) mentionné II Par., XX, 16. Dans ce passage, un Lévite, Jahaziel (voir JAHAZIEL 2, col. 1106) annonce à Josaphat, roi de Juda, qu'il rencontrera les Ammonites, les Moabites et avec eux des Maonites, « à l'extrémité de la vallée, vis-à-vis du désert de Jéruel. » Ces tribus pillardes s'étaient rassemblées au sud de la mer Morte pour aller attaquer Jérusalem. C'est, par conséquent, dans cette région qu'il faut chercher le désert de Jéruel, mais jusqu'ici il n'a pas été identifié. Il résulte seulement des données du texte, que le désert de Jéruel était le nom d'une partie du désert de Juda entre Engaddi et Thécué. II Par., XX, 2, 20. Les Arabes qui se rendent du sud de la mer Morte à Jérusalem suivent encore aujourd'hui la rive occidentale de la mer Morte jusqu'à Engaddi, puis, après avoir traversé un passage difficile, inclinent à gauche vers Thécué. Voir Ed. Robinson, *Biblical Researches*, 3 in-8°, Londres, 1856, t. II, p. 480-487. — Dans le désert de Jéruel se trouvait un lieu d'observation, *ham-miṣpéh*, *speculum*, d'où l'on pouvait surveilller au loin la route. II Par., XX, 24. C'était sans doute une éminence qui se dressait au milieu du pays. Les combattants de la tribu de Juda découvrirent de là les cadavres de leurs ennemis jonchant au loin le pays ; ils s'étaient entre-tués après avoir attaqué les Iduméens. II Par., XX, 22-24. F. VIGOUROUX.

JÉRUSA (hébreu : *Yerûšâ'*, « possédée ; » Septante : Ἰερουσά), fille de Sadoc, femme du roi Ozias et mère du roi Joatham de Juda. IV Reg., XV, 33 ; II Par., XXVII, 1.

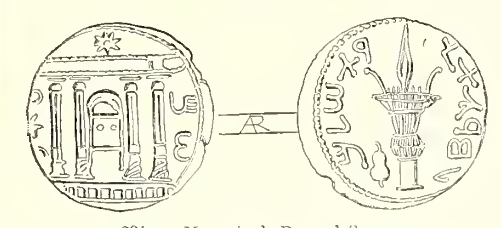
JÉRUSALEM (hébreu : *Yerûšâlaim ;* Septante : Ἱερουσαλήμ ; Nouveau Testament : Ἱερουσαλήμ et τὰ Ἱεροσόλυμα ; Vulgate : *Jerusalem* et *Jerosolyma*), capitale de la Palestine. Elle tient la première place dans l'histoire du peuple juif, dont elle fut le centre politique et religieux, et dans les annales du christianisme, puisqu'elle a été le théâtre de la Rédemption. Nous rattachons aux trois points suivants : noms, topographie et histoire, en les subdivisant selon les exigences du sujet, tous les renseignements que comporte cette ville, une des plus célèbres du monde.

I. NOMS. — Jérusalem est appelée en hébreu יְרוּשָׁלַםִ, *Yerûšâlaim*. L'orthographe défective du mot se rencontre d'un bout à l'autre de l'Ancien Testament, à l'exception de cinq passages où, selon la Massore, il est pleinement écrit, יְרוּשָׁלַיִם, *Yerûšâlaim*, I Par., III, 5 ; III Par., XXV, 1 ; XXXII, 9 ; Esth., II, 6 ; Jer., XXVI, 18, et encore y a-t-il, sur ce point, désaccord entre les différents manuscrits et les différentes éditions. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 628, 629. Cette particularité se trouve de même avec le *hé* local, יְרוּשָׁלַםְָה, III Reg., X, 2 ; IV Reg., IX, 28 ; Is., XXXVI, 2 ; Ezech., VIII, 3, excepté II Par., XXXII, 9, où on lit יְרוּשָׁלַיְמָה, avec *yod*. Les anciennes monnaies hébraïques (fig. 233 et 234) donnent l'une et l'autre des deux écritures, 𐤉𐤓𐤔𐤋𐤌, ירושלם, *Yerûšalem*, et 𐤉𐤓𐤔𐤋𐤉𐤌, ירושלים, *Yerûšalaim*. Cf. F. W. Madden, *History of Jewish coinage*, Londres, 1864, p. 43-45. Cette dernière est celle des Talmuds. — L'étymologie du nom est un sujet fort controversé. Que signifie d'abord le premier élément *Yerû ?* On a voulu le rattacher à la racine *yârê'*, « craindre, » ou au verbe *râ'âh*, « voir. » Mais le sens : « ils craindront la paix » ou « ils verront la paix (*Šâlem*) » est aussi difficile à expliquer que la contraction elle-même. Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. II, p. 833, suivi par Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, Gœttingue, 1866, t. III, p. 165, note 4, décompose *Yerûšâlaim* en *Yerûš*, « possession, héritage » (de *yâraš*, « posséder, hériter »), et *Šâlaim*, « de la paix, » juste dénomination que Salomon, « le pacifique, » aurait lui-même appliquée à l'antique Jébus. Outre que cette dernière



233. — Sicle de Simon Machabée.
שקל ישראל, « sicle d'Israël. » Coupe. שב, « l'an 2. »
ירושלים הקדושה, « Jérusalem la Sainte. » Verge fleurie d'Aaron

conjecture est arbitraire, il faudrait alors, suivant le génie de la langue hébraïque, que le *schin* supprimé fût compensé par le *daguesch*, ce qui n'existe pas. Gesenius, *Thesaurus*, p. 629, pense que *yerû* vient plutôt de *yârâh*, « fonder, » et donne à *Yerûšâlaim* le sens de « fondement de la paix », *Friedensgrund*, comme on dirait en allemand. Cette interprétation serait conforme à celle de



234. — Monnaie de Barcochébas.
שמעון, « Simon, » surnommé Barcochébas (132 de notre ère). Temple tétrastyle. Au-dessus, une étoile, faisant probablement allusion au surnom de Barcochébas ou *Bar-Kokab*, « fils de l'étoile. » — R. לחרות ירושלם, « délivrance de Jérusalem. » Loulab et cédrat.

Saadia, qui, dans certains passages de l'Écriture, Is., XLIV, 28 ; LI, 17 ; LXII, 1, 6, a traduit par دار السلام, *dâr es-salâm*, « la maison de la paix, » et, Is., XL, 2, par مدينة السلام, *medînat es-salâm*, « la ville de la paix. » Cf. J. Fürst, *Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch*, Leipzig, 1876, t. I, p. 547. Quant à la seconde partie du mot, שָׁלֵם, *Šâlaim*, la ponctuation nous indique un *qeri perpétuel* et nous montre que, pour les massorètes, la vraie forme était la forme pleine, שָׁלַיִם, *Šâlaîm*. Ils la regardaient sans doute comme un pluriel dérivé de שָׁלֵה, *šâlêh*, שָׁלַי, *šâlaï*, « repos, » dans le genre de שָׁמַיִם, *šâmaîm*, « les cieux, » et de מַיִם, *maîm*, « les eaux, » ou comme un duel, d'où serait venu par contraction שָׁלֵם, *Šâlêm*. Quelques auteurs prétendent que le duel s'applique justement aux deux parties de Jérusalem, la haute et la basse ville.

Nous croyons qu'il ne faut pas s'appuyer trop exclusivement sur l'orthographe massorétique, et que, pour avoir la véritable forme du nom, comme aussi peut-être sa vraie signification, il faut le suivre à travers ses différentes transcriptions. La plus ancienne que nous connaissions actuellement est celle que nous ont transmise les tablettes de *Tell el-Amarna*, où il est plusieurs fois

question d'*U-ru-sa-lim*. Cf. H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell el-Amarna,* Berlin, 1896, p. 303-315, lettres 180, lignes 25, 46, 61, 63; 181, l. 49; 183, l. 14; 185, l. 1. Voir Histoire, col. 1377. Nous trouvons de même dans les inscriptions cunéiformes assyriennes *Ur-sa-li-im-mu* (*sa* = ס), [cuneiform]. Cf. Prisme de Taylor ou cylindre C. de Sennachérib, *Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. I, p. 38, 39, col. III, ligne 20; Fried. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke,* 2e édit., Leipzig, 1878, p. 102; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen, 1883, p. 290. Le nom araméen est ירושלם, *Yerûšelèm*. Cf., I, Esd., IV, 20, 24; V, 1, 14; Dan., V, 2. Les Septante ont de même traduit uniformément par Ἱερουσαλήμ. Cf. Hatch et Redpath, *Concordance to the Septuagint,* supplément, Oxford, 1900, fasc. I, p. 81, 82. La forme Ἱεροσόλυμα est plus récente; elle se rencontre dans les livres des Machabées, I Mach., I, 14, 20, etc.; II Mach., I, 1, 10, etc., et existe dans le Nouveau Testament concurremment avec Ἱερουσαλήμ. La version syriaque donne ܐܘܪܫܠܡ, *'Urišlem*, qui se rapproche davantage de l'assyrien. Les Arabes, sans employer l'antique dénomination hébraïque, la connaissaient cependant; Yakût, en effet, mentionne les formes أُورِيشَلَم, *'Urišalam* ou *'Urišalum,* et شَلَّم, *Šallam, Šallum,* comme les différents noms de la cité sainte à l'époque des Juifs. Cf. Guy Le Strange, *Palestine under the Moslems,* Londres, 1890, p. 83; F. Mühlau et W. Volck, *W. Gesenius Handwörterbuch,* Leipzig, 1890, p. 357. Les versions arabes offrent également يَرُوشَلَام, *Yerûšalâm*. Rappelons enfin que, une fois dans la Bible, Ps. LXXVI, 3 (texte hébreu), et, d'après plusieurs, une autre fois dans Gen., XIV, 18, Jérusalem est simplement appelée שָׁלֵם, *Šâlêm*, d'où le grec Σόλυμα, Josèphe, *Ant. jud.*, I, X, 2, et le latin *Solyma*. De ce que nous venons de dire, il est permis de conclure que la seconde partie du nom devait être, dans sa vraie forme, *Šalem* ou *Šalim*. Comme, d'un autre côté, ce nom existait avant l'entrée des Hébreux en Palestine, et que le premier élément *Ur, Uru* signifie, d'après les syllabaires cunéiformes, « ville, » hébreu *'ir*, il est sans doute plus simple d'expliquer l'étymologie de Jérusalem par « ville de Salem ». A. H. Sayce, dans *The Academy*, 7 février 1891, p. 138, a supposé que *Salim* était le nom d'une divinité. Cette opinion est combattue par d'autres. Cf. Zimmern, dans la *Zeitschrift für Assyriologie,* 1891, p. 263. Lorsque l'hellénisme eut envahi les Hébreux, on défigura quelque peu le mot grec pour lui donner un sens intelligible, Ἱεροσόλυμα, « la sainte Solyme. » Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, VI, X.

Outre les noms primitifs d'*U-ru-sa-lim* et de *Šalem,* Jérusalem porta les suivants. A l'époque de Josué, des Juges et de David, elle s'appelait *Jébus,* hébreu : *Yebûs,* Jud., XIX, 10, 11; I Par., XI, 4, 5; *'ir hay-Yebûsî,* « la ville du Jébuséen, » Jud., XIX, 11, ou simplement *hay-Yebûsî,* Jos., XV, 8; XVIII, 16, 28; Septante : Ἰεβούς. Voir Jébus, Jébuséens, col. 1209, 1210. — Le nom symbolique d'*Ariel,* hébreu, *'Ărî'êl,* « lion de Dieu » ou « foyer de Dieu »; Septante : Ἀριήλ, lui est donné par Isaïe, XXIX, 1, 2, 7. Voir Ariel 5, t. I, col. 956. — Considérée comme le sanctuaire de Dieu, elle est appelée *'ir 'Elôhîm,* « la cité de Dieu, » Ps. XLV (hébreu, XLVI), 5; *'ir Yahvéh ṣebâ'ôṭ,* « la cité de Yahvéh des armées, » Ps. XLVII (hébreu, XLVIII), 9; *'ir haq-qôdéš,* « la ville sainte, » Neh., XI, 18. Cette dernière dénomination, ἡ ἁγία πόλις, se retrouve dans le Nouveau Testament, Matth., IV, 5; XXVII, 53; Apoc., XI, 2. C'est de là que vient le nom arabe qu'elle porte actuellement, القدس, *El-Quds,* « la sainte. » On rencontre aussi dans les chroniques arabes *Beit el-Muqaddas* ou *Beit el-Muqdis,* « la sainte maison, le sanctuaire. » — L'empereur Hadrien, après l'avoir rebâtie, l'appela *Ælia Capitolina*. Ce nom d'*Ælia*, Αἰλία, est habituellement employé par Eusèbe et S. Jérôme dans l'*Onomasticon*. Mais le nom sacré d'*Iherusalem,* comme on disait au moyen âge, ou de *Jérusalem* a subsisté jusqu'à nos jours dans la bouche des chrétiens, rappelant à leur cœur les plus grandes merveilles que Dieu ait accomplies sur terre.

II. Topographie. — *I. TOPOGRAPHIE MODERNE.* — 1° *Situation géographique.* — Jérusalem est à 31°46'30" de latitude nord, et 32°52'52" de longitude est, à 52 kilomètres à vol d'oiseau (62 par la route) de Jaffa, à 22 de la mer Morte (environ 38 par la route de Jéricho), à 30 d'Hébron et 50 de Naplouse. Elle occupe un des plateaux de la chaîne montagneuse qui traverse la Palestine du nord au sud et en forme comme l'épine dorsale. Son point culminant est à 775 mètres (790 suivant quelques-uns) au-dessus de la Méditerranée et 1168 (ou 1183) au-dessus de la mer Morte. Bien que très élevé, il n'atteint pas l'extrême hauteur de la chaîne, qui, à Hébron, va jusqu'à 927 mètres. Aussi la ville est-elle entourée de collines qui constituent comme une enceinte de fortifications naturelles. En dehors d'une première ceinture qui la couvre immédiatement, et dont les forces principales sont le mont Scopus au nord (831 mètres) et la montagne des Oliviers à l'est (818 mètres), elle est protégée, à une petite distance, par une série de forts avancés, *Nébi Samuîl* (895 mètres), *Tell el-Fûl* (839 mètres) au nord, *Beit Djâla* (820 mètres) au sud. Elle reste plus ouverte du côté de l'ouest, où l'on remarque cependant encore quelques hauteurs importantes. Le poète sacré avait donc raison de dire, Ps. CXXIV (hébreu CXXV), 2 (d'après l'agencement des vers proposé par G. Bickell, *Carmina Veteris Testamenti metrice,* Inspruck, 1882, p. 90) :

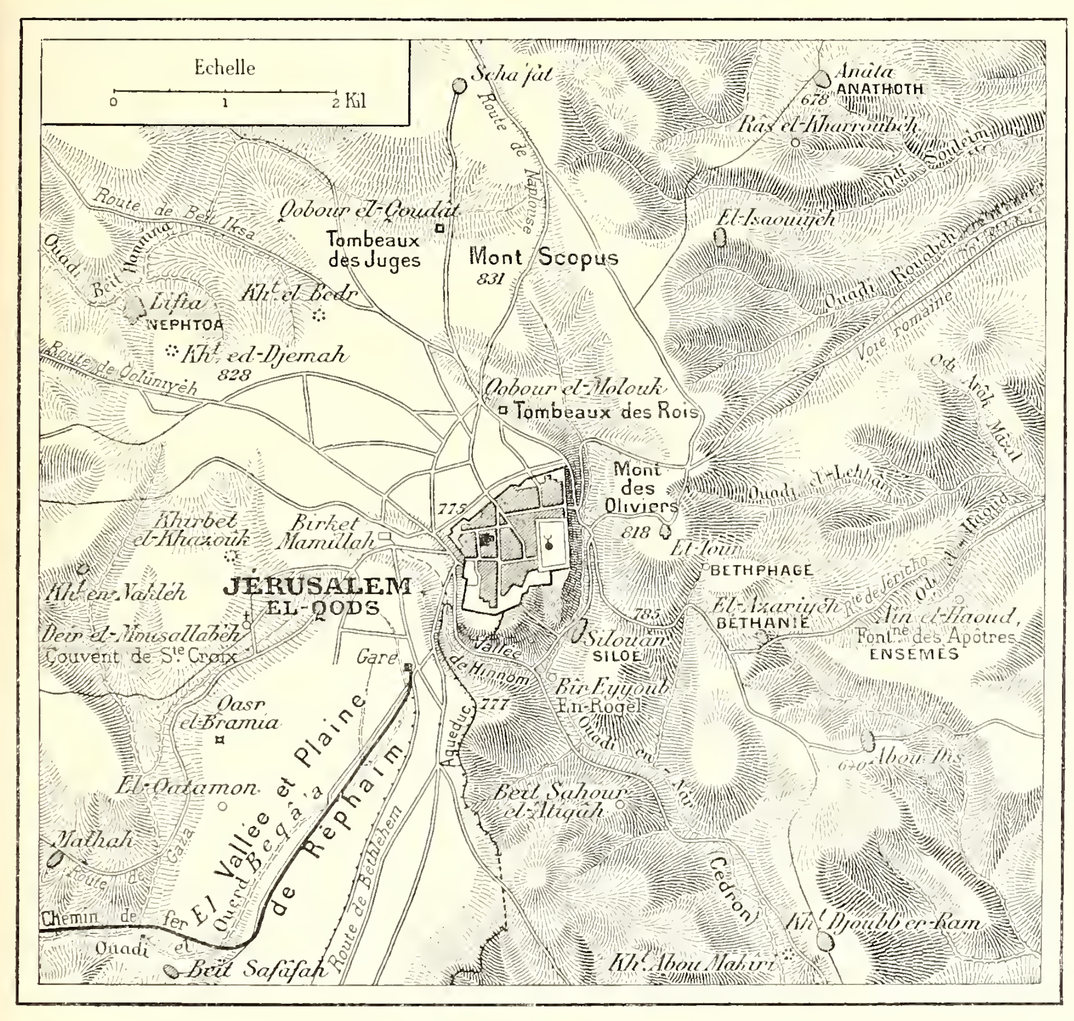
Jérusalem est solidement établie,
Des montagnes l'entourent.

Il faut néanmoins tenir bien compte des cotes que nous venons de donner. La ville sainte n'a rien, par exemple, de l'aspect d'Athènes, qui s'étale au milieu d'une plaine fermée de trois côtés par des montagnes, dont les masses superbes la dominent complètement. Elle est resserrée dans un groupe compliqué de collines d'inégale hauteur, qui en rendent l'accès difficile et la défense aisée; aussi Tacite, *Hist.*, V, 11, l'appelle-t-il *arduam situ*. Pour y arriver du côté de l'ouest, il faut, à partir de la Séphélah, gravir une série d'échelons qui s'étagent plus ou moins doucement; mais, du côté de l'est, la montée est absolument raide. Comme d'ailleurs, vers le sud et le nord, l'altitude n'est dépassée que par quelques points, et que le pays en général est à un niveau inférieur, l'expression « monter à Jérusalem », souvent employée par l'Écriture, est donc parfaitement exacte. Cf. II Reg., XIX, 34; III Reg., XII, 28; XIV, 25; Matth., XX, 17, 18; Marc. XV, 41, etc. Du plateau sur lequel la ville est bâtie, les eaux s'en vont, par un double versant, vers la Méditerranée et vers la mer Morte (fig. 235, 237).

Jérusalem est reliée à toute la Palestine par un réseau de routes qui y aboutissent comme à un centre. Voir la carte des environs de Jérusalem. De Jaffa, en dehors du chemin de fer, qui fait un assez long circuit à travers les vallées avant d'atteindre la ville sainte, une route carrossable passe par *Ramléh, Latrûn, Qariyet el-Enab* et *Qolûniyéh*. Plus haut, un chemin se dirige par Lydda, vers *Djimzu*, où il se bifurque pour aller, d'un côté, vers *Beit Nûba, Biddu, Beit-Iksa,* et, de l'autre, vers *Beit Ur* (Béthoron) et *El-Djib* (Gabaon). De Gaza, l'on monte par *Dhikrin* ou *Beit Djibrin*, d'où les sentiers se divisent à travers la montagne. D'Hébron une route carrossable passe près de Bethléhem. Une autre vient de Jéricho, reliant Jérusalem au Jourdain, à la mer Morte et à la région transjordane. Enfin, vers le nord, se trouve la route séculaire qui vient de la Galilée et de la Samarie. Nous ne parlons que des voies princi-

pales, qui, de la côte méditerranéenne, de l'Égypte, du désert, des pays de Moab et de Galaad, de la plaine d'Esdrelon, donnent accès à l'antique capitale de la Judée. Un fait à remarquer cependant, c'est que Jérusalem est en dehors de la voie militaire et commerciale que fréquentèrent les armées et les caravanes qui allaient de l'Égypte vers Damas et l'Assyrie. Dieu, qui voulut isoler son peuple au milieu du monde païen, voulut aussi placer sa capitale comme un nid d'aigle au sein de rochers abrupts. C'est pour cela sans doute qu'il ne choisit pas exigences d'une place forte. Le roi comprit son importance, s'en empara et en fit, pour des siècles, le boulevard politique et religieux de la nation. Pour bien saisir cette importance, il nous faut maintenant examiner avec soin les conditions naturelles du terrain sur lequel est bâtie Jérusalem.

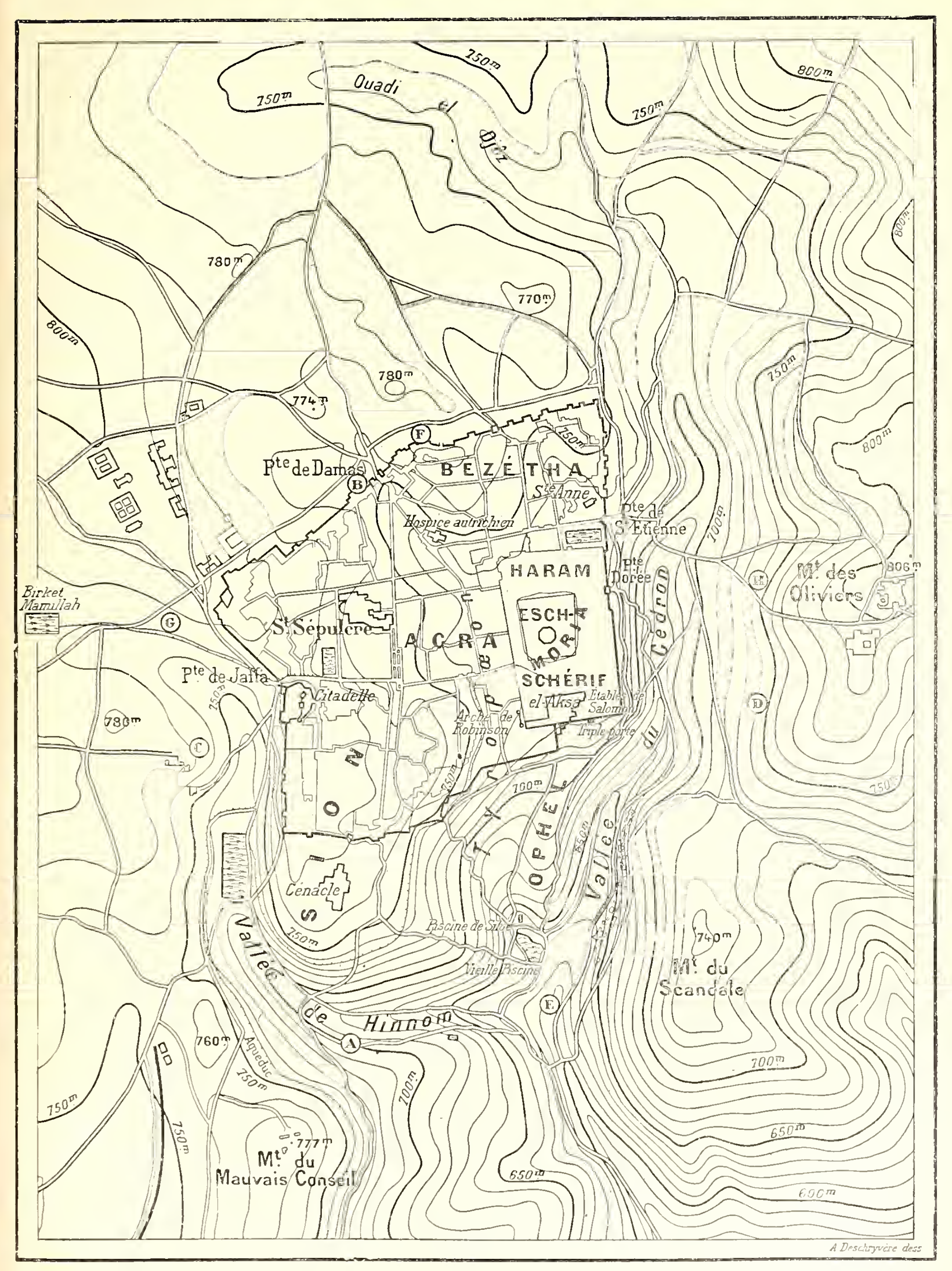
2° *Configuration et nature du terrain.* — Jérusalem occupe un plateau allongé, entouré de trois côtés, à l'est, au sud et à l'ouest, de ravins profonds, qui lui donnent l'aspect d'un promontoire. Voir la carte et les coupes du



237. — Plan des environs de Jérusalem.

Sichem, située pourtant au centre même de la Terre Sainte, presque à égale distance des frontières septentrionale et méridionale, de la Méditerranée et du Jourdain, dans une vallée des plus fertiles, mais dans un pays beaucoup plus ouvert que la Judée. Il n'en est pas moins vrai cependant que la position même de Jérusalem devait attirer l'attention de David, au moment d'établir le siège de son royaume. Tant qu'il ne régna que sur Juda, Hébron était sa capitale toute naturelle. Mais, dès qu'Israël se fut rangé sous son sceptre, il dut reporter plus haut le centre de sa domination. Or, les deux tribus qui, jusque-là, s'étaient disputé la royauté, étaient Benjamin et Juda. Juste sur la frontière des deux se trouvait l'antique Jébus, qui, par les caractères physiques dont nous allons parler, répondait d'ailleurs aux terrain (fig. 236-237). Ces ravins naissent à peu de distance au nord de la ville, et ils se rejoignent au sud, à environ 200 mètres au-dessous de leur point de départ; d'abord simples plis de terrain, ils se creusent très rapidement. Celui de l'est, qui, dans sa partie supérieure, porte le nom d'*Ouadi el-Djôz,* puis, entre la cité sainte et le mont des Oliviers, celui d'*Ouadi Sitti Mariam,* forme la vallée du Cédron. Après quelques contours pendant lesquels, peu marqué encore, il descend d'une quarantaine de mètres, il se dirige à angle droit vers le sud et se creuse peu à peu comme un véritable fossé. Sur la droite vers la porte de Saint-Étienne, ses bords s'élèvent à une hauteur de trente-cinq à quarante mètres. Au-dessous, la vallée se resserre graduellement et baisse de plus en plus. Un peu avant d'arriver en face de l'angle

236. — Jérusalem. Coupes du terrain. D'après le *Survey of Western Palestine. Jerusalem*. Voir fig. 237.



Échelle 0 100 200 300 400 metres — Équidistance = 10 metres

237. — Plan de Jérusalem et des environs, avec les courbes de niveau. D'après le *Survey of Western Palestine. Jerusalem.*

sud-est du *Haram esch-Schérif*, elle est comprimée entre les flancs des collines. De son point d'origine jusqu'à cet endroit, elle a baissé de près de cent mètres. Contournant ensuite l'angle sud-est de l'ancien mont Moriah, elle longe, en s'élargissant, le pied de la colline d'Ophel, qui descend elle-même graduellement vers le sud. Bientôt, enfin, après une longueur totale d'environ deux kilomètres, elle fait sa jonction avec l'*Ouadi er-Rebâbi* ou vallée de Hinnom. Voir CÉDRON 1, t. II, col. 380. Cette dernière commence à l'ouest de Jérusalem, à la piscine appelée aujourd'hui *Birket Mamillah,* à une altitude de 783 mètres. Après avoir suivi d'abord la direction du sud-est, elle descend vers le sud, en longeant la colline habituellement nommée le mont Sion, puis, en la contournant, elle reprend la direction de l'est et vient aboutir à la vallée du Cédron. La réunion des deux ravins, à une altitude de 600 à 610 mètres, forme un assez large carrefour, borné au nord-ouest par des jardins en terrasses, au sud-ouest par les champs d'Haceldama et la montagne du Mauvais Conseil, et à l'est par le mont du Scandale. Le fond de la vallée est ici à près de cent vingt mètres au-dessous de la plate-forme du Temple. Ces deux ravins, courant entre deux chaînes parallèles de hauteurs, constituent donc comme les fossés naturels de Jérusalem, qui n'est accessible, à peu près de plain-pied, que du côté du nord.

En examinant le plateau lui-même sur lequel est bâtie la ville, nous arrivons à constater, malgré les monuments qui le recouvrent et les bouleversements qu'il a subis, que son niveau n'est pas égal partout, mais qu'il est irrégulièrement coupé par des vallées. Au premier aspect, Jérusalem paraît bien assise sur deux collines principales. Voir coupes CD, GH. C'est l'idée générale qu'en donnent Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 1, et Tacite, *Hist.*, V, 11 ; c'est l'impression que produit immédiatement la vue qu'on découvre soit du sommet de la porte de Damas, soit de la terrasse des sœurs de Sion. On la voit traversée du nord au sud par une vallée recourbée, large et profonde, les maisons s'étageant sur les pentes, surtout du côté occidental. Cette vallée, qui s'étend de la porte de Damas à la piscine de Siloé, et dont nous ne connaissons pas le nom primitif, est celle que l'on appelait à l'époque romaine le *Tyropœon,* ou « le quartier des fromagers ». Elle forme une dépression beaucoup plus sensible que toutes les autres, malgré l'énorme quantité de décombres qui, dans la suite des siècles, lui ont enlevé sa profondeur primitive. Elle décrit une sorte de croissant au milieu du terrain, délimitant deux massifs de forme, d'étendue et de hauteur inégales. Mais, outre cette vallée centrale, il y en a de transversales, qui permettent de reconnaître, dans la colline occidentale comme dans la colline orientale, des éminences distinctes. Celle de l'ouest est séparée en deux par une vallée peu profonde et peu large qui descend de la citadelle actuelle, laissant au nord le Saint-Sépulcre, au sud le quartier arménien et le Cénacle. Voir coupe AB. La partie méridionale forme un rectangle, presque un carré, avec une proéminence au nord-est; la partie septentrionale, en raison de la courbe de la vallée centrale, a presque la forme d'un losange terminé de deux côtés par les vallées, des deux autres par les murs actuels de la ville. « La colline orientale forme dans sa partie sud un triangle dont la pointe est à la fontaine de Siloé, la base contre le mur actuel de l'en-



238. — Jérusalem. Vue prise de l'est-nord-est. D'après une photographie de M. L. Heidet (1901).
A gauche, le mur oriental du Temple et la mosquée d'Omar. Au milieu, le clocher du Moristan. A droite, le clocher de l'église Saint-Sauveur. A l'extrémité, à droite, Notre-Dame-de-France. Au-dessous de la ville, la route à droite est celle qui mène à Anathoth; celle de gauche conduit à Béthanie et à Jéricho. Au-dessous, la vallée du Cédron. L'éminence à gauche est le *Viri Galilæi*, prolongement du mont des Oliviers.



239. — **Jérusalem. Vue prise du sud. D'après une photographie de M. L. Heidet (1904).**
A droite, le mur oriental de la plateforme du Temple et la mosquée d'Omar. Vers le milieu, le dôme de la grande synagogue des Juifs. A gauche, le minaret du Cénacle. Au sud-est de Jérusalem, le village de Siloé. A gauche de Siloé et se dirigeant d'abord vers la droite, en avant du village, la continuation de la vallée du Cédron.

ccinte du Haram esch-Schérif. Là, par une disposition singulière des roches, elle tourne pour suivre la vallée centrale, de l'orient au nord-ouest, jusque près de la fin de l'enceinte du côté du nord; une légère dépression du rocher, allant de l'ouest à l'est, se confond, avant de rejoindre le Cédron, avec une vallée venue du nord qui forme, à l'établissement de Sainte-Anne, la piscine de Bethesda. De plus, environ 150 mètres plus loin, vers le nord, une coupure, agrandie artificiellement, mais existant avant les œuvres d'art, termine au nord la colline orientale; c'est à ce point, derrière la masse rocheuse qui surplombe l'enceinte du Haram, que se trouve la double piscine des sœurs de Sion. Dans leur église même, commence le rocher d'une quatrième colline, nommée Bézétha. Il est à remarquer que les deux collines du nord, celle du Saint-Sépulcre et celle qu'on est convenu d'appeler plus spécialement Bézetha, où se trouve la mosquée des derviches, se continuent séparément en dehors de la ville actuelle : on a dû, pour mettre le mur en saillie par rapport à l'extérieur, pratiquer de larges coupures dans le rocher. Si l'on veut maintenant comparer l'une à l'autre dans leur ensemble, la colline orientale et la colline occidentale, il faut reconnaître que la colline de l'ouest domine celle de l'est, dans toute son étendue, surtout si l'on compare l'une avec l'autre les deux parties du sud qui portaient l'ancienne ville. La vallée qui les sépare étant courbe en forme de croissant, aucune des deux collines ne peut être dite parfaitement droite; mais celle de l'occident, surtout dans son extrémité méridionale, terminée au sud et à l'ouest par deux vallées droites, est droite sur son axe, tandis que la colline orientale, suivant pour ainsi dire le mouvement de la vallée centrale, terminée à l'orient par des vallées presque parallèles à celle du milieu, affecte d'une manière remarquable la forme d'un croissant. » J. Lagrange, *Topographie de Jérusalem*, dans la *Revue biblique*, 1892, p. 20.

Les éminences sur lesquelles Jérusalem est bâtie peuvent donc en somme se décomposer ainsi. La plus vaste est celle du sud-ouest, communément appelée mont *Sion* (775 mètres d'altitude). Au nord se trouve celle qui renferme le *Saint-Sépulcre* et dont le niveau n'est guère différent. Dans la colline orientale, on distingue trois plateaux diminuant de hauteur du nord au sud : *Bézétha* (767 mètres), *Moriah* (742 mètres) ou la montagne du Temple, et *Ophel*, colline triangulaire resserrée entre le Cédron et la vallée de Tyropœon. Cette dernière, plane à sa partie supérieure, s'incline rapidement au sud par une série d'étages; sa longueur est d'environ 500 mètres et sa largeur moyenne d'une centaine de mètres. Voir coupe EF. Nous ne parlons pas de la colline d'*Acra* que bon nombre d'auteurs placent à tort au nord du quartier juif, entre l'église du Saint-Sépulcre et le fond de la vallée qui traverse la ville du nord au sud, là à peu près où se trouve le sérail actuel. Acra fait partie d'un problème topographique que nous n'avons pas à discuter ici. Les ingénieurs anglais ont relevé tous les détails de nivellement à travers la ville sainte. Cf. *Survey of Western Palestine, Jerusalem*, Londres, 1884, p. 274-292; voir la carte de l'*Ordnance Survey*, ou la réduction qu'en donne le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, Londres, 1889, p. 62.

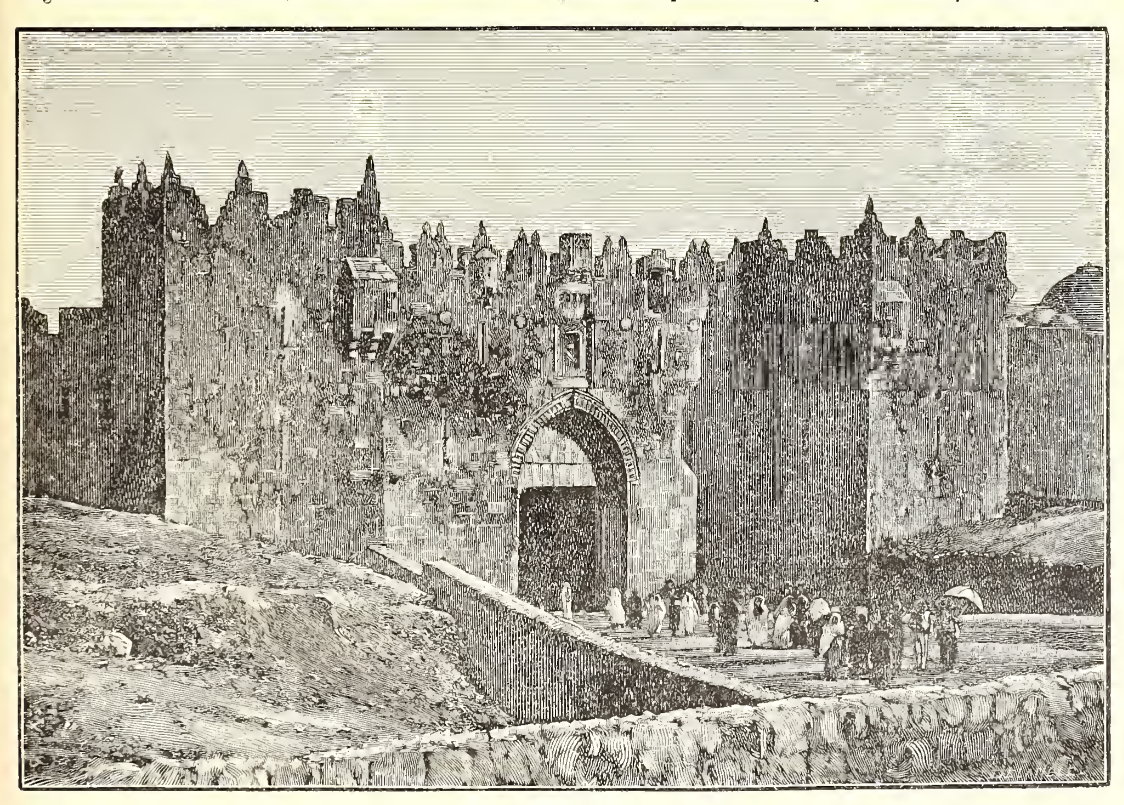
La ville de Jérusalem est assise sur un terrain calcaire qui plonge légèrement vers la mer Morte. Les couches supérieures, appelées de leur nom local *Nâri* et *Kakûli*, se trouvent sur le sommet et les pentes de la montagne des Oliviers. Le *nâri*, sorte de calcaire tabulaire jaunâtre et parfois rougeâtre, est identifié avec les bancs nummulitiques qu'on rencontre sur le Garizim et le Carmel. Le *kakûli* est une pierre tendre, blanchâtre avec silex, coquillages marins et fossiles, exploitée en divers points des environs comme pierre de construction. Au-dessous, la roche comprend des *calcaires à rudistes*, dont la partie supérieure se compose d'assises de calcaire marmoréen très compact, gris-clair, dont la cassure montre des sections de gastéropodes qui ont leur têt spathifié (*actéonelles, nérinées*, etc.). On donne à celui-ci le nom de *mezzéh*. On le voit apparaître sur le sommet du Moriah, au Calvaire, près des portes de Jaffa et de Damas; dans ses bancs a été creusée la grotte de Jérémie. Sous le *mezzéh* est une épaisse couche calcaire d'un beau blanc, très tendre au sortir de la carrière, mais durcissant à l'air et fournissant des matériaux très solides de construction. On la désigne sous le nom de *mélékéh*, qui rappelle le terme de *banc royal* si souvent employé par nos carriers français. On voit encore au nord de la ville d'anciennes et vastes carrières d'où l'on a tiré cette pierre, qui a servi aux grandioses constructions de l'ancien Temple. Ces excavations souterraines étaient appelées dans l'antiquité même *cavernes royales*. Voir CARRIÈRES, t. II, col. 319-322 et fig. 97, col. 321. Enfin, aux environs de Jérusalem, les calcaires crétacés renferment à leur base des ammonites dont certaines espèces sont de taille considérable. Ces calcaires à rudistes, qui s'étendent sous la ville sainte et aux alentours, et particulièrement le *mélékeh*, dont les couches sont épaisses, ont eu un rôle important dans son histoire. C'est dans ces roches qu'ont été creusés réservoirs, aqueducs, caveaux funéraires, excavations de toute sorte qui ont servi à l'entretien de la vie ou aux dépouilles de la mort. C'est de là, peut-on dire, que la ville elle-même est sortie. Pour la géologie, cf. O. Fraas, *Aus dem Orient*, Stuttgart, 1867, p. 49-67; Duc de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte*, t. III, *Géologie*, par M. Lartet, Paris (sans date), p. 81-85; *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, Londres, 1887, p. 50.

3° *Description de la ville.* — 1. *Aspect général.* — Jérusalem est une ville singulière, non seulement par la majesté de ses souvenirs, mais encore par l'étrangeté de son aspect. Des vieilles cités du monde oriental, seule elle est restée debout. Memphis n'est plus qu'un champ de palmiers, Thèbes, un amas de ruines gigantesques, Babylone et Ninive des collines dont il faut ouvrir les flancs pour retrouver les vestiges de l'antiquité. Assurément la ville sainte n'est plus ce qu'elle était au temps de David, des prophètes et du Christ. Rebelle néanmoins à tous les rajeunissements qu'ont subis Athènes et Rome, elle garde toujours son air d'austère vieillesse. Ignorant la vie fiévreuse, le bruit et les plaisirs de nos capitales, elle a le silence qui convient à la gardienne d'un tombeau. Perdue dans un désert de pierres, au fond duquel s'étendent les eaux infécondes de la mer Morte, elle semble dormir dans son enceinte de vieilles murailles. Alors que le Nil et l'Euphrate faisaient la gloire et la joie des antiques cités qu'ils arrosaient, aucun fleuve ne l'embellit et ne reflète la majesté de ses monuments; ce n'est que par métaphore que le psalmiste a dit : « Le cours d'un fleuve réjouit la cité de Dieu. » Ps. XLV (hébreu, XLVI), 5. C'est du mont des Oliviers qu'il faut la contempler pour la bien juger dans son ensemble. Au premier plan, dans le périmètre des murs crénelés, se présente la vaste esplanade de l'ancien Temple, sur laquelle se dresse aujourd'hui l'imposante et magnifique mosquée d'Omar, avec sa coupole, ses faïences émaillées, ses mosaïques coloriées. Puis viennent les maisons, qui se pressent les unes contre les autres, surmontées de petites coupoles rondes, ou de terrasses, échelonnées sur le penchant des deux collines, et reflétant diversement la lumière qui les inonde. Au-dessus s'élèvent çà et là des minarets, de hauteur et de forme variées, puis les grandes coupoles des synagogues et des églises, parmi lesquelles domine celle du Saint-Sépulcre. Cet aspect a quelque chose de gracieux, si on le compare à l'intérieur de la ville, où un labyrinthe de rues étroites, irrégulières, mal pavées, glissantes et peu pro-

pres, se ramifie au milieu de constructions aux murs vieux, mal bâtis, crevassés, dépourvus d'enduits. Des portes basses, à demi brisées, quelques fenêtres discrètement grillées donnent sur les rues, qui, en plusieurs endroits, particulièrement où il y a des bazars, sont couvertes de voûtes percées à jour ou de toiles qu'on étend pour arrêter les rayons du soleil.

2. Enceinte et portes. — Jérusalem est entourée d'une enceinte qui forme une espèce de trapèze irrégulier, dont les côtés les plus longs sont au nord et au sud. (Voir le plan, fig. 237.) Cette enceinte, composée de murs hauts de 12 à 15 mètres sur une largeur d'environ un mètre, est fortifiée de tours et de bastions, avec des angles rentrants et saillants; le circuit est de 4 870 mètres; on peut facilement le parcourir en une heure environ. Elle décrit sur ses différents côtés plusieurs sinuosités, excepté à l'est, au-dessus de la vallée de Josaphat, où elle suit une ligne régulière. Elle n'enferme pas tout l'ensemble des collines qui portaient autrefois la ville; elle laisse en dehors une bonne partie des hauteurs méridionales. Élevée par le sultan Soliman, en 1534, elle paraît répondre assez exactement aux murailles des croisades, avec des vestiges plus anciens en différents points. Elle est percée de huit portes, dont une est murée; nous les examinerons successivement.

La muraille du nord présente une ligne ondulée qui suit pittoresquement les couches crétacées sous-jacentes profondément entaillées et bizarrement contournées. Une porte nouvelle, dite *Bâb Abdûl Hamîd,* a été pratiquée en 1889 dans l'angle nord-ouest. Plus haut, vers le milieu du rempart, se trouve la belle *porte de Damas* ou *Bâb 'el-'Amûd,* « la porte de la colonne » (fig. 240). Le premier nom lui vient de ce qu'elle débouche sur la route qui conduit, au nord, vers la capitale de la Syrie; le second fait sans doute allusion à quelque colonne monumentale qui l'ornait autrefois ou s'élevait dans les environs. Avant le XIIIe siècle, elle s'appelait porte de Saint-Étienne, parce que l'église dédiée à ce martyr était près de là. Défendue par deux avant-corps, surmontée d'une série de machicoulis couverts, dominés eux-mêmes par de légers créneaux accouplés, elle présente un beau spécimen de l'architecture du XVIe siècle. Des fouilles ont prouvé qu'elle était bâtie sur l'emplacement d'une autre, plus ancienne, car on a trouvé, outre une piscine, un reste de mur, allant de l'est à l'ouest, composé de blocs à refends. Les gros blocs de pierre qui servent de base aux petites tours dont elle est flanquée à droite et à gauche, faisaient autrefois partie des antiques *tours des femmes.* Cf. Josèphe, *Bell. jud.,* V, II, 2. Plus loin, en se dirigeant vers l'angle nord-est, on atteint une poterne appelée *porte d'Hérode,* ou *Bâb es-Sâhiri*, ou *Zahirèh.* Ouverte par Hérode Agrippa dans un puissant bastion, Ibrahim pacha la fit murer en partie, tout en conservant une petite entrée dans l'épaisseur de la maçonnerie.



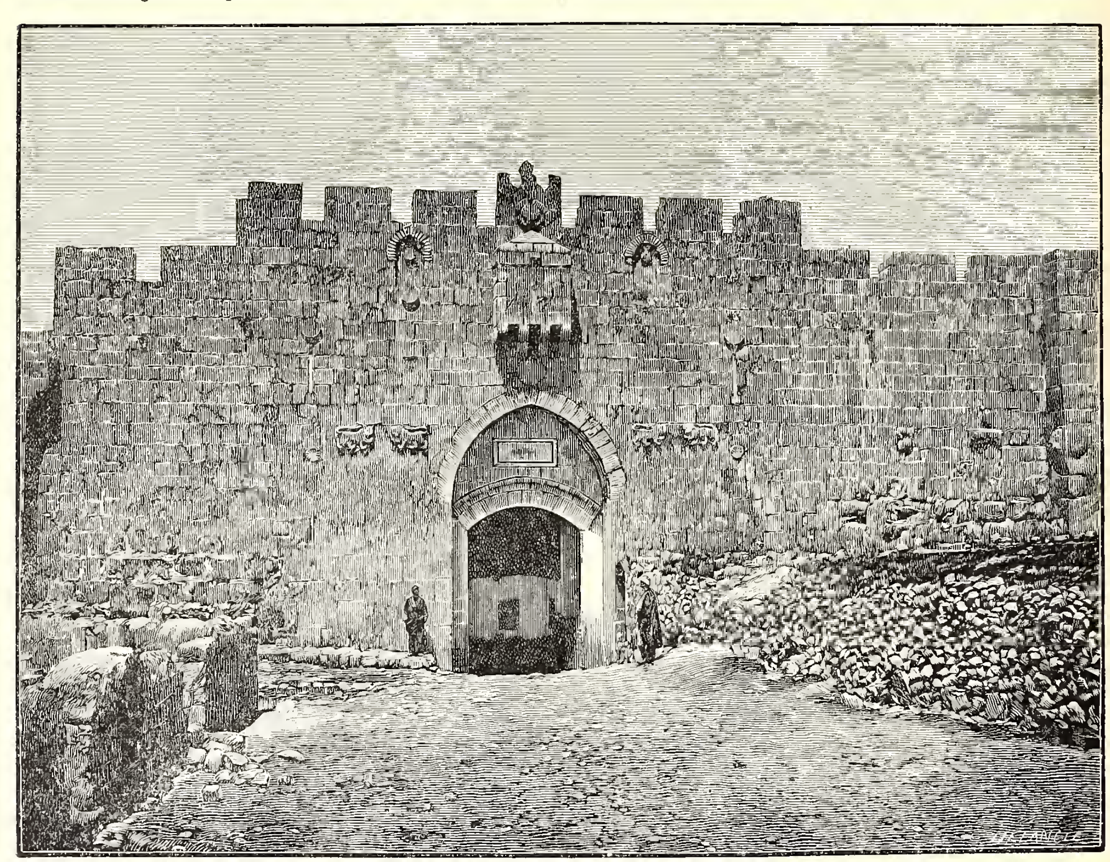
240. — Porte de Damas (*Bâb 'el-'Amûd*).

La façade orientale de l'enceinte, c'est-à-dire celle qui suit la vallée du Cédron, est des plus intéressantes à étudier. Les soubassements de la muraille sont évidemment d'une haute antiquité : ce sont d'énormes pierres, longues de plusieurs mètres, admirablement jointes et taillées en bossage. Les parties supérieures sont plus modernes et, çà et là, les Turcs ont grossièrement bouché les brèches avec des moellons placés sans ordre. Une seule porte est percée de ce côté : les Arabes l'appellent *Bâb el-Asbât;* les chrétiens *Bâb Sitti Maryam,* « porte de Madame Marie, « parce que le chemin qui part de là descend vers le Tombeau de la sainte Vierge (fig. 241). On la nomme encore *Porte de Saint-Étienne,* soit parce qu'il y avait peut-être dans les alentours un oratoire dédié au premier martyr,

soit parce qu'une fausse tradition du moyen âge plaçait dans la vallée le lieu de sa lapidation. De dimensions assez restreintes, elle est dominée par une élégante guérite armée de machicoulis, portant de chaque côté deux niches ogivales. A gauche et à droite, deux lions en demi-relief se regardent et mettent une patte sur un écu arrondi. De ce point jusqu'à l'angle sud-est s'étend l'enceinte qui servait à protéger la ville et à soutenir les gigantesques terrassements sur lesquels s'élevait le Temple. Là, les vieilles assises sont encore visibles à une très grande hauteur, avec des pierres énormes dont les assemblages sont parfaits et dont la taille a résisté au temps. Au milieu de ce rempart, se trouve la *porte Dorée* ou *Bâb ed-Dâhiriyéh*, la plus remarquable de toutes par la profusion de ses ornements. Elle est murée depuis longtemps, parce qu'une tradition, toujours vivante chez les Musulmans, prétend qu'un conquérant chrétien entrera un jour par là, un vendredi, et leur enlèvera Jérusalem. Elle se compose extérieurement de deux pieds-droits surmontés de chapiteaux sculptés, supportant deux arcades dont les archivoltes offrent des moulures chargées d'ornements, d'acanthes ou de rinceaux de feuillages. Le capitaine Warren, qui a fait des fouilles devant cette porte, en a trouvé une autre plus ancienne, dont les fondements étaient à onze mètres environ sous terre. Les remparts, en effet, du côté de l'orient, descendent à une énorme profondeur sous le sol. C'est ce qu'ont prouvé les travaux du même explorateur, qui, après avoir creusé à l'angle sud-est un puits profond de 26 mètres, terminé par une galerie horizontale, a rencontré la base de cette muraille constituée par d'énormes pierres admirablement assemblées, taillées en bossage et reposant directement sur le roc. Cf. Wilson et Warren, *The recovery of Jerusalem*, in-8°, Londres, 1871, p. 135-159; *Survey of Western Palestine, Jerusalem*, Londres, 1884, p. 141-158.

Vers l'angle du sud, le rempart a une très grande élévation, et la pente de la vallée devient extrêmement raide. On a de la peine à suivre le pied de l'enceinte, qui remonte alors, en décrivant une ligne irrégulière, vers l'ouest, c'est-à-dire vers la colline dite de Sion. Deux portes sont actuellement ouvertes dans la muraille méridionale. Pour celles qu'on appelle Double, Triple, Simple porte, voir TEMPLE. La première que l'on trouve en venant de l'est se nomme *Bâb el-Moghâribéh* ou des Maugrebins; elle est située à peu près au centre de l'ancienne vallée de Tyropœon. La seconde *Bâb en-Nebi Dâûd*, « porte du prophète David, » ou encore *porte de Sion*, est dans une tour de l'enceinte. Flanquée de deux niches élégantes, surmontée de rosaces et d'entrelacs gracieux, elle a deux battants garnis de fer, et, selon une inscription, date de l'an 947 de l'hégire (1540-1541).

Enfin, à l'occident, la muraille, fortifiée de distance en distance, vers le sud, par de grosses tours carrées, est percée d'une seule porte appelée par les Européens *porte de Jaffa*, par les Arabes *Bâb el-Khâlîl*, « porte d'Hébron » (fig. 242); là, en effet, aboutissent les routes qui conduisent à ces deux villes. Cette ouverture a très peu d'ornements, mais elle est assez spacieuse; les portes garnies de fer, sont énormes. C'est un des passages les plus fréquentés de la ville. Tout près est la citadelle, *el-*



241. — Porte de Sainte-Marie (*Bâb Sitti Maryam*) ou Porte de Saint-Étienne.

Qala'ah (fig. 243), qu'on a faussement nommée *château de David*. Elle occupe un carré irrégulier, long de 133 mètres, du sud au nord, et large de 100 mètres de l'est à l'ouest. C'est un assemblage de tours carrées, primitivement entourées d'un fossé, qui existe encore en grande partie. Les soubassements se composent d'une épaisse muraille qui s'élève du fond du fossé en formant un angle d'environ 45 degrés. La tour principale, appelée par les Francs *tour de David*, est celle du nord-est. Cet énorme quadrilatère, long de 21ᵐ 40 et large de 17, est bâti, jusqu'à une hauteur de 12 mètres, à partir du pied, en grosses pierres à refends, mais à surface brute, moins grandes que celles de l'enceinte du Haram. Ces fondements sont donc anciens, comparés surtout aux



242. — Porte de Jaffa (*Bâb el-Khâlîl*).

assises supérieures, dont l'ensemble s'élève de 10 mètres plus haut, et qui ont à peu près l'apparence des autres murailles voisines, de construction moderne. Du côté extérieur, la citadelle est défendue par des glacis anciens réparés par Ibrahim pacha. A l'intérieur, elle ne présente rien de bien remarquable, si ce n'est quelques grandes salles fort délabrées servant aujourd'hui de caserne et d'arsenal. Cf. C. Schick, *Der Davidsthurm in Jerusalem*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. I, 1878, p. 226-237, avec plans. Signalons enfin, à l'angle nord-ouest de la ville, les restes d'une forteresse dite *Qasr Djâlûd*, « forteresse de Goliath. » Les vestiges les plus anciens comprennent au sud les soubassements d'une forte tour quadrangulaire; on reconnait encore quatre assises de grosses pierres en taille lisse. Quatre gros piliers, composés de blocs à bossage, forment le centre de cette construction.

3. Intérieur : rues et quartiers; monuments et souvenirs. — En pénétrant à l'intérieur de la ville, on remarque que « les habitations, en général très petites, sont établies sur un plan tout à fait spécial. A cause de la rareté du bois de construction, elles n'ont ni plancher ni toit, mais le premier étage et la terrasse supérieure sont entièrement en pierre. A cause des pluies abondantes de l'hiver, dans cette région de la Palestine, les terrasses sont recouvertes de coupoles hémisphériques qui présentent un aspect singulier lorsqu'on regarde la ville du haut d'un monument élevé. Comme ces voûtes, si elles avaient une portée trop considérable, n'offriraient pas une solidité suffisante, les chambres sont en général assez petites, presque carrées et à peu près toutes d'égale grandeur. Les escaliers, toujours excessivement étroits, partent d'une cour minuscule et aboutissent à un palier extérieur qui permet de circuler autour de l'habitation. Quelques-unes de ces maisons datent évidemment de l'époque des croisades et présentent encore des entrées voûtées en ogive, des portes sculptées, des écussons armoriés, des fenêtres à meneaux, à accolades garnies de moucharabiéhs élégants et finement découpés ». Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, dans le *Tour du monde*, t. XLII, 1881, p. 102.

Dans le dédale des rues qui coupent la ville en différents sens, il est facile de distinguer plusieurs lignes principales, dont la régularité, conforme au mouvement du terrain, rappelle les grandes artères d'autrefois. Elles limitent en partie et les collines que nous avons décrites et les quartiers dont nous allons parler. (Voir le plan, fig. 244.) La première va directement du nord au sud, de la porte de Damas à la porte de Sion, prenant le nom de *Tarîq Bâb el-Amûd* dans la partie septentrionale et celui de *Tarîq Hâret en-Nébi Daûd* dans la partie méridionale. Elle suit la direction de la longue avenue bordée de portiques, construite dans *Ælia Capitolina* sous l'empereur Adrien, et dont on a retrouvé des vestiges dans les nombreux tronçons de colonnes qu'on aperçoit non loin des couvents des Abyssins et des Coptes, à l'est du Saint-Sépulcre. La seconde coupe celle-ci transversalement, en allant de l'ouest à l'est, de la porte de Jaffa à l'une des portes du Haram, appelée *Bâb es-Silsiléh* ou « porte de la Chaîne ». Elle suit le pli de terrain qui sépare le mont Sion de la colline septentrionale. La troisième marque la direction de la vallée du Tyropœon, partant de la porte de Damas pour retomber directement dans la *Tarîq Bâb es-Silsiléh* et aboutir par certaines ramifications à la porte des Maugrebins. Une quatrième enfin va de *Bâb Sitti Maryam*, à l'est, rejoindre cette dernière à l'ouest, séparant le mont Moriah de Bézétha; une partie constitue ce qu'on appelle la *Voie douloureuse*, qui, après un coude vers le sud-est, continue du côté de l'occident.

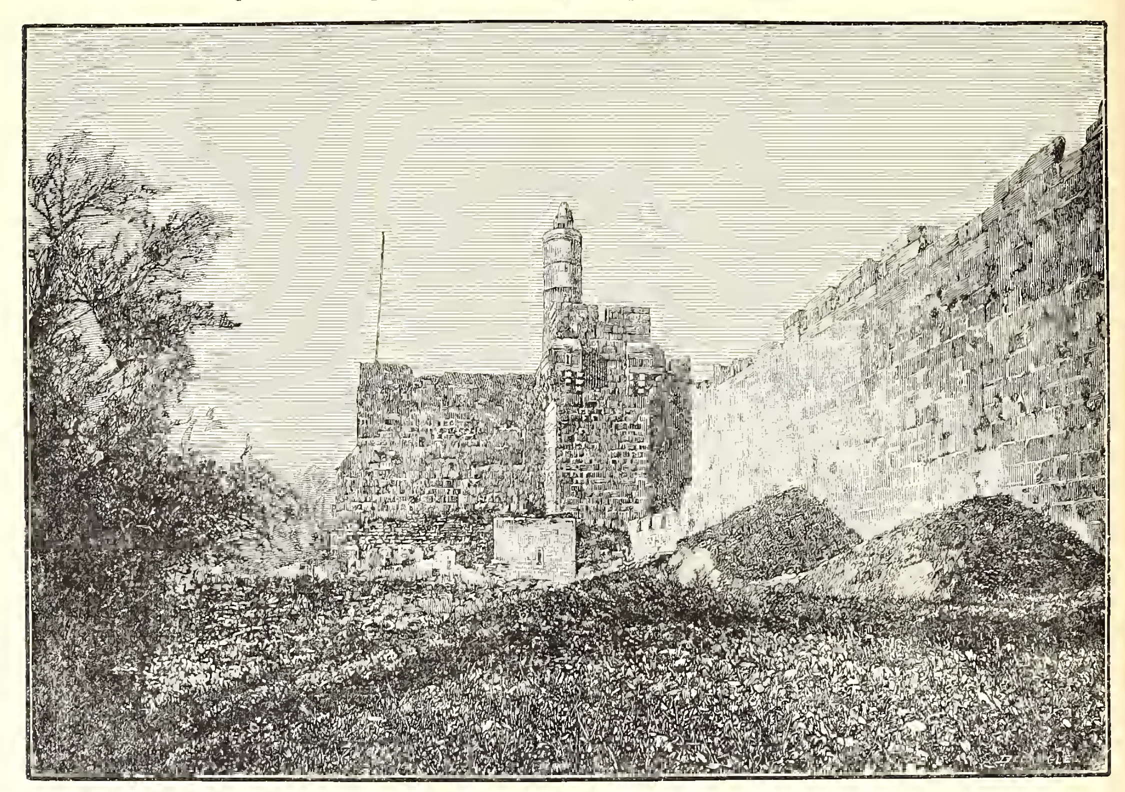
Division de Jérusalem en quatre quartiers. — Premier quartier : quartier des chrétiens. — Il est situé au nord-ouest, dans l'angle compris entre la porte de Jaffa et celle de Damas. Couvents et maisons sont groupés autour de l'édifice le plus vénérable de la ville, la *basilique du Saint-Sépulcre*. Au temps de Notre-Seigneur, le Calvaire était en dehors des remparts, comme nous le montrerons plus loin, en parlant de la topographie ancienne de la sainte cité. Tout près était le tombeau qui reçut le corps ensanglanté du Sauveur, et d'où il sortit vivant et glorieux. C'est donc sur ce petit coin de terre qu'eurent lieu les dernières scènes de la Passion. C'est dans une citerne voisine que sainte Hélène, dit-on, découvrit la vraie Croix. Voir CROIX, t. II, col. 1130. Ces trois endroits, véritables sanctuaires marqués par la piété des fidèles et une constante tradition, furent enfermés, sous Constantin, dans la magnifique basilique si célèbre sous le nom de Saint-Sépulcre. Pour les détails, voir CALVAIRE, t. II, col. 77; SÉPULCRE (SAINT).

A l'est du Saint-Sépulcre sont les couvents des Abyssins et des Coptes. Vers le nord-est, se trouve le couvent grec de Saint-Caraiombos, et, vers le sud-est, l'établissement russe. En construisant ce dernier, on découvrit deux pans de murs anciens, dont l'un était dirigé de l'ouest à

l'est, l'autre du sud au nord, chacun d'eux ayant un seuil de porte antique; un arc byzantin de grandioses proportions fut déblayé. Cf. Guthe, *Die Ausgrabungen auf dem russischen Platz im Frühjahr*, 1883, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. VIII, 1885, p. 247-259, pl. VI, VII; C. Schick, *Weitere Ausgrabungen auf dem russischen Platz*, dans la même revue, t. XII, 1889, p. 10-18, pl. I-IV. Suivant certains auteurs, ces murs appartiendraient à la seconde enceinte de Jérusalem. Ils proviennent plutôt, selon d'autres, du *Martyrium* qui faisait partie de la basilique constantinienne du Saint-Sépulcre. Quelques-uns enfin cherchent à concilier les deux sentiments et voient ici un tronçon de l'atrium bâti sur l'emplacement et probablement avec les magnifiques assises judaïques de la deuxième muraille. Cf. V. Guérin, *Jérusalem*, Paris, 1889, p. 260; Germer-Durand, *La basilique du Saint-Sépulcre*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1896, p. 329; Lagrange, *L'inscription coufique de l'église du Saint-Sépulcre*, dans la même revue, 1897, p. 645. Sur les environs immédiats du Saint-Sépulcre, on peut voir dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, t. VIII, 1885, pl. VII, un excellent plan dressé par C. Schick.

Au sud de la basilique s'étend une grande place rectangulaire et pleine de ruines, appelée *Moristân*, nom arabico-persan qui veut dire « hospice ». Charlemagne, au commencement du IXe siècle, fonda là pour les pèlerins latins un hospice qu'il enrichit d'une magnifique bibliothèque et confia à la garde des moines bénédictins. Après diverses vicissitudes, on éleva en cet endroit un hôpital, qui passa aux chevaliers de Saint-Jean, appelés dans la suite chevaliers de Rhodes et de Malte. En 1869, la moitié orientale du Moristân a été donnée à la Prusse, qui a relevé l'église. La partie occidentale appartient aux Grecs schismatiques, qui y ont construit deux couvents. Sur le Moristân, on peut voir : *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, Londres, 1872, p. 100; 1875, p. 77-81; 1889, p. 113-114; 1895, p. 248-249; Wilson et Warren, *The recovery of Jerusalem*, Londres, 1871, p. 268-274; *Survey of Western Palestine, Jerusalem*, p. 254-261; *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, Mittheilungen*, 1895, p. 6-7; M. Hartmann, *Der Muristân von 800 bis 1500*, et C. Hoffmann, *Die Besitzergreifung und Verwerthung des Johanniterplatzes in Jerusalem 1869-1898*, dans la même revue, *Mittheilungen*, 1898, p. 65-80, avec plans, p. 75 et 78.

A l'ouest du Saint-Sépulcre, les Grecs schismatiques, très puissants en Palestine, ont leur quartier central. Le patriarcat renferme une bibliothèque très riche en manuscrits grecs et syriaques. Les couvents sont ceux de Saint-Michel, de Saint-Nicolas, de Panagia Méléna, de Saint-Démétrius, et le grand couvent. Plus bas et parallèle au Moristân, se trouve un vaste réservoir appelé *Birket Hammâm el-Batrâk*, dont nous parlons plus loin (régime des eaux). A l'extrémité de l'angle formé par les murailles sont les établissements catholiques : le grand couvent des Pères Franciscains, avec une église paroissiale dédiée au saint Sauveur, la *Casa Nuova*, maison dans laquelle ils reçoivent les pèlerins, le patriarcat latin, qui renferme une belle église dédiée au saint nom de Jésus, et enfin les écoles des Frères. Un dernier point à remarquer, à l'angle nord, formé par les rues *Khot el-Khanqah* et *Tariq Bâb el-Amûd*, c'est ce qu'on a appelé la *Porte judiciaire*, celle par laquelle Notre-Seigneur serait sorti de la ville pour aller au Calvaire. On a cru en reconnaître les restes dans de grosses pierres visibles dans les pieds-droits soutenant la voûte du *Sûq es-Semani*, ou « bazar de l'huile ». Près de là, dans une chapelle, on voit encore debout une colonne anti-



243. — Citadelle (*El-Qalaah*) et Tour de David.

que qu'on rattache à cette porte. Cet emplacement es contesté. Voir plus loin : *Topographie ancienne.*

Second quartier : quartier arménien. — Il s'étend au sud du quartier précédent. Plus abandonné encore que celui-ci, il renferme cependant quelques ruelles intéressantes, avec des passages voûtés, des constructions pittoresques, quoique souvent fort délabrées. La partie qui touche les murailles, au sud de la caserne turque, est occupée par de grands jardins. A l'est de la citadelle, se trouve l'église anglicane du Christ. Plus bas sont l'église et le couvent des Arméniens. Cette dernière a la forme d'une croix grecque et est dédiée à saint Jacques le Majeur. Elle contient, en effet, dans le côté septentrional, une petite chapelle bâtie sur le lieu où, suivant la tradition, cet apôtre aurait été martyrisé. Cf. Act. XII, 2. La demeure du patriarche, le séminaire, un hospice, une bibliothèque remarquable par ses manuscrits, les couvents des religieux et des religieuses, un petit musée constituent un vaste ensemble d'édifices. A l'est du musée, on montre l'emplacement de la *Maison d'Anne,* Joa., XVIII, 13-24, sur lequel s'élèvent deux oratoires contigus, appartenant aux religieuses arméniennes schismatiques. On prétend que, dans l'intérieur de la chapelle proprement dite, il y avait autrefois un olivier auquel le Sauveur aurait été attaché avant d'être conduit chez Caïphe. L'Évangile ne dit rien de semblable. A 115 mètres plus bas, en droite ligne, mais en dehors de l'enceinte, la chapelle d'un couvent arménien est construite à l'endroit où se trouvait la *Maison de Caïphe.* Matth., XXVI, 57; Joa., XVIII, 24. A l'intérieur dans le mur de l'abside, au sud de l'autel, une porte donne sur une chambre très étroite, qui marque le lieu où Jésus fut gardé, tourné en dérision et frappé par les serviteurs et les ministres du grand-prêtre. L'authenticité de la maison de Caïphe est acceptée comme soutenue par une tradition qui remonte au IVe siècle. Cf. *Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque* (333), dans T. Tobler, *Itinera Terræ Sanctæ,* Genève, 1877, t. I, p. 17. La distance qui sépare ce point de la maison d'Anne n'empêche pas que les vestibules des deux demeures n'aient pu être, au temps de Notre-Seigneur, réunis par une cour commune. Dans l'angle nord-est du même quartier, les Syriens jacobites ont construit une chapelle et un couvent sur l'emplacement présumé de la *Maison de Jean-Marc,* où saint Pierre, miraculeusement délivré, serait venu frapper en sortant de prison. Cf. Act., XII, 12-17.

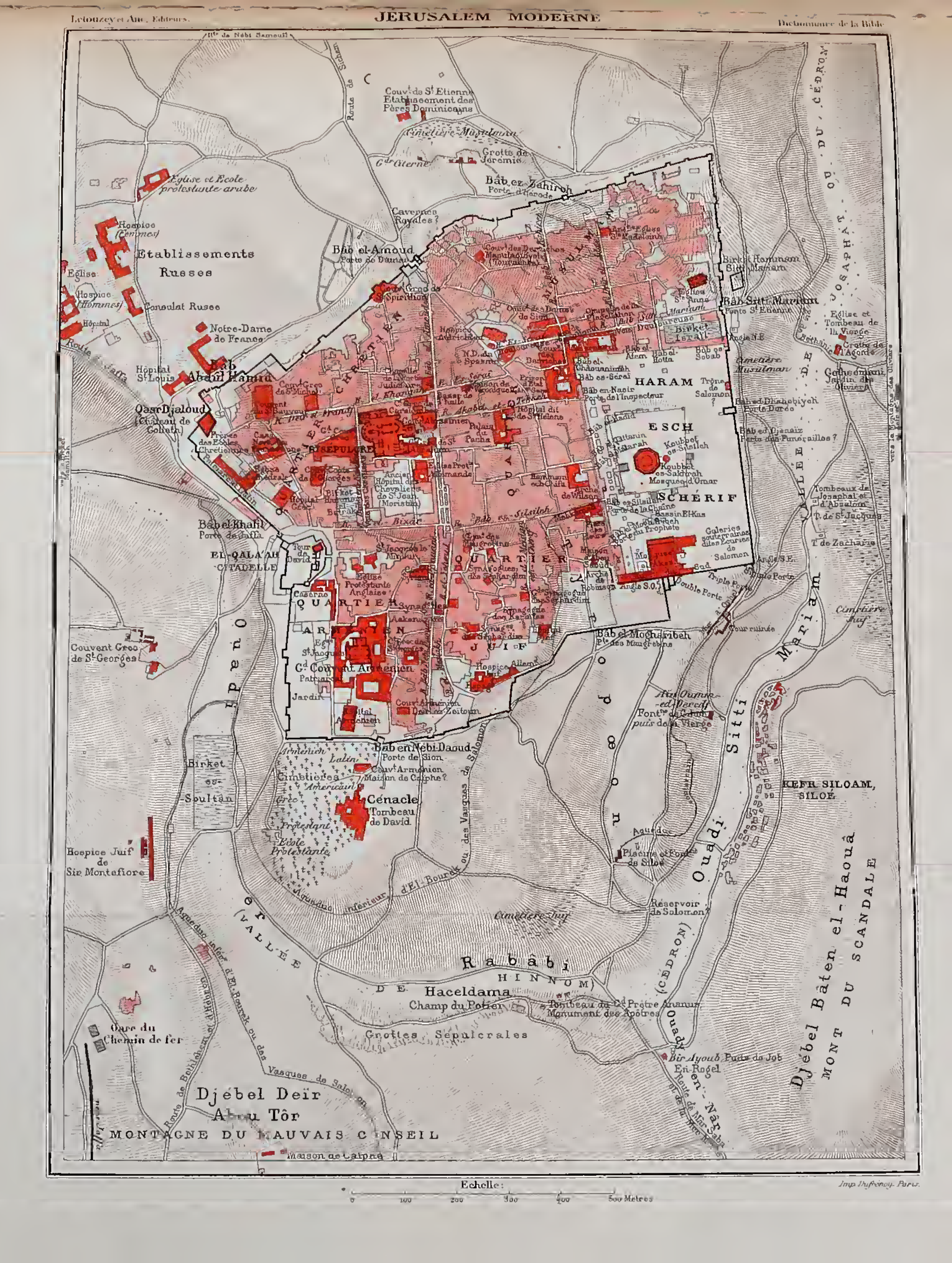
Troisième quartier : quartier des Juifs. — Il couvre tout le penchant oriental du mont Sion et une bonne partie de la vallée du Tyropœon; il est très peuplé, et d'une extrême malpropreté. On y voit plusieurs synagogues, dont quelques-unes surmontées d'une grande coupole. Presque tous les jours, principalement le vendredi, les malheureux enfants d'Abraham s'en vont pleurer sur les restes du Temple, au *mur des Lamentations.* Ce pan de muraille est une partie de l'enceinte occidentale du Haram esch-Schérif; il est compris entre le *Mehkêmêh* (tribunal turc) et une maison particulière. Sa longueur est de 48 mètres, sa hauteur de 18. Les neuf premières assises se composent de blocs énormes, plusieurs à refends. Au-dessus, il y a quinze assises de pierres plus petites. Parmi les blocs, dont quelques-uns sont fort dégradés, il en est qui ont jusqu'à quatre ou cinq mètres de longueur. Cette antique construction remonte, pour le moins, à Hérode le Grand; quelques auteurs lui assignent même une origine salomonienne. Cf. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. IV, Paris, 1887, p. 176-218. Au nord du lieu des Lamentations, est un petit jardin dans lequel on voit un arc antique, qui repose sur deux murs presque complètement enfouis dans la terre. C'est probablement celui de la Porte de l'Angle, ainsi appelée de l'angle que formait la première enceinte septentrionale de Jérusalem, à l'endroit où elle se réunissait au portique occidental du Temple. A l'extrémité méridionale de la même muraille, à 12 mètres environ de l'arête angulaire, émerge la base d'une arche, dite *arche de Robinson,* du nom de celui qui l'a découverte. Large de 15 mètres et demi, reposant sur d'énormes pierres longues de 6 à 8 mètres, elle formait la tête d'un viaduc qui, en franchissant le Tyropœon, reliait l'esplanade du Temple à la ville haute. La distance jusqu'à la colline opposée est de 91 mètres. On a retrouvé, en ce même endroit, les vestiges d'un pont plus ancien et un aqueduc qui, taillé dans le roc vif, courait du nord au sud sous les débris de l'arche. Plus haut, près du *Mehkêmêh* et de la porte *Bâb es-Silsiléh,* on voit une autre arche signalée pour la première fois par Tobler, mais souvent désignée sous le nom d'*arche de Wilson.* Elle est bien conservée et haute de 6m70 sur 15 d'ouverture. Elle s'appuie, à l'est, sur le mur du Haram et, à l'ouest, sur un pilier massif. Elle supporte les maisons qui bordent le côté nord de la rue *Tariq Bâb es-Silsiléh.* Elle servait donc aussi à unir le Temple à la colline occidentale. Cf. Wilson et Warren, *The recovery of Jerusalem,* p. 76-111.

Quatrième quartier : quartier musulman. — Il occupe le centre et le nord de la ville : il est relativement assez propre et régulièrement construit. La population y est très dense. Dans la partie centrale, entre le Saint-Sépulcre et le Haram, nous n'avons à signaler que le nouveau *Séraï,* près duquel était l'ancien hôpital de Sainte-Hélène, et, plus haut, le vieux *Séraï,* qui sert actuellement de prison. Au commencement de la rue *Tariq es-Seraï,* une pierre noire placée dans le mur d'un bâtiment indique le lieu présumé où Simon le Cyrénéen fut chargé de la croix du Sauveur. Un peu plus loin dans la même rue, on a, à droite, la *Maison* dite *de sainte Véronique.* L'église neuve que les Grecs unis y ont construite s'élève sur les ruines d'une plus ancienne. En revenant dans la rue *Hôch Akhia Bég* et remontant vers le nord, on rencontre l'*Eglise du Spasme,* qui appartient aux Arméniens catholiques. La rue qui tourne ensuite à l'est, séparant le mont Moriah de Bézétha, est le commencement de la *Voie douloureuse.* Il nous suffit de dire ici que l'authenticité de cette voie traditionnelle dépend avant tout de la solution d'un autre problème topographique, l'emplacement du prétoire de Pilate. Voir PRÉTOIRE. Il en est de même pour l'*Arc de l'Ecce Homo,* qui est à cheval sur la rue, et du haut duquel Pilate aurait montré le Sauveur flagellé, couronné d'épines et revêtu du manteau de pourpre, en disant à la multitude : « Voilà l'homme. » C'est un grand arc en plein cintre, dont la partie supérieure avec la petite construction qui le domine, est moderne, mais dont les pieds-droits et l'archivolte sont romains. Le pied-droit sud est engagé dans le mur septentrional du couvent adjacent habité par des derviches. Cette arcade se prolonge par un cintre plus petit, que l'on a retrouvé dans l'église voisine des Dames de Sion. C'est au fond de la chapelle, derrière l'autel, qu'on remarque cet arc collatéral nord, dont le pendant ou collatéral sud a complètement disparu. L'ensemble de ce monument, dont l'*arc de l'Ecce Homo* formait la partie centrale, est regardé par des archéologues distingués comme un arc de triomphe postérieur à l'époque de la Passion. A l'intérieur du monastère des sœurs de Sion, on voit un dallage antique que beaucoup considèrent comme le Lithostrotos ou Gabbatha de l'Evangile. Joa., XIX, 13. On y trouve également l'entrée d'une ancienne piscine, divisée en deux branches parallèles, dirigées du nord-ouest au sud-est. La plus longue, celle de l'ouest, a 6 mètres de largeur environ et 50 mètres de longueur, l'autre, 39 mètres seulement. Elles sont creusées sans le roc et leurs voûtes en plein cintre sont construites avec des pierres d'un assez grand appareil. Le rocher, du reste, présente, du côté de l'hôpital autrichien, de nombreuses excavations. Cf. *Survey of Wes-*

tern Palestine, Jerusalem, p. 302-307. En avançant vers l'est, on arrive à l'*Eglise de la Flagellation et du couronnement d'épines,* qui appartient aux Franciscains. A l'ouest de l'atrium, sont les ruines d'une autre petite église ancienne. La caserne actuelle d'infanterie occupe l'emplacement de la forteresse Antonia, qui formait le coin nord-ouest de l'enceinte du Temple. Voir Antonia, t. i, fig. 178, col. 711. A l'extrémité orientale de la rue, près de la porte *Bâb Sitti Mariam,* se trouve le grand *Birket Israïn,* longtemps regardé comme la *piscine Probatique;* nous le décrivons plus loin. Au nord, s'élève la *basilique de Sainte-Anne,* construite sur le lieu où, d'après une tradition, saint Joachim et sainte Anne avaient leur habitation, en partie creusée dans le roc, en partie bâtie avec des murs. Au premier siècle avant notre ère, elle était en dehors de la ville, sur le flanc sud-est du Bézétha; la troisième enceinte, faite par Hérode Agrippa, l'enferma dans l'intérieur de la sainte cité. L'église a trois nefs avec trois absides à l'orient. Dans la nef méridionale, un escalier conduit au sanctuaire souterrain où était la maison de Joachim et d'Anne, et où, suivant de nombreux témoignages anciens, ces saints eurent leur tombeau. Cette basilique a été donnée à la France après la guerre de Crimée et confiée à la garde des missionnaires d'Alger ou Pères blancs, qui ont là un séminaire grec. Cf. L. Cré, *Recherche et découverte du tombeau de saint Joachim et de sainte Anne,* dans la *Revue biblique,* Paris, 1893, p. 245-274. L'atrium renferme des tronçons de colonnes, des chapiteaux, des fragments de corniches et des plaques de marbre, qui proviennent des fouilles faites pour découvrir la piscine Probatique. C'est, en effet, à cinquante pas de là, vers le nord-ouest, que l'on a retrouvé l'antique *piscine de Béthesda* ou Bethsaïde. Joa., v, 1-9. Voir Bethsaïde 3, t. i, col. 1723. — Le reste de la ville, à l'est, est occupé par le *Haram esch-Schérif :* c'est l'ancienne esplanade du Temple. Voir Temple. En dehors de l'enceinte, au midi, se trouve le cénacle. Voir Cénacle, t. ii, col. 399.

4° *Environs de la ville.* — Jérusalem ne pouvait, dans l'étroite enceinte qui la resserre, donner asile aux nombreuses colonies étrangères qu'y attire, depuis un certain nombre d'années, la grandeur de ses souvenirs. Aussi s'est-il formé, en dehors des murailles, principalement au nord et à l'ouest, comme une nouvelle ville, où les grandes nations de l'Europe et les différentes religions ont leurs représentants, couvents, hospices, etc. Voir le plan de Jérusalem, fig. 244. Quelques-uns de ces établissements conservent, après les avoir relevés, de précieux restes de l'antiquité chrétienne. Les dominicains français, en particulier, occupent, à peu de distance au nord de la porte de Damas, le terrain sanctifié par la mort de saint Étienne. Act., vii, 56-58. Après avoir mis au jour, il y a quelques années, les ruines de la basilique élevée par l'impératrice Eudoxie sur le lieu de la lapidation du premier martyr, ils ont bâti une église sur les fondements de l'antique sanctuaire. Aux alentours, dans l'enclos même, on a retrouvé des tombes, des pierres funéraires avec inscriptions grecques, des chambres sépulcrales, dont l'une possède un magnifique pavé en mosaïque, au milieu duquel est dessiné un agneau entouré de lis. Cf. *Palestine Exploration Fund,* 1891, p. 211-218, avec carte et plans; P. M. Séjourné, *La Palestine chrétienne,* dans la *Revue biblique,* 1892, p. 118-122; *Découverte d'un tombeau à Saint-Étienne,* dans la même revue, 1892, p. 258-261; M. J. Lagrange, *Une tradition biblique à Jérusalem,* même revue, 1894, p. 452-481; *Saint Étienne et son sanctuaire à Jérusalem,* in-8°, Paris, 1894. Les franciscains sont les gardiens séculaires des souvenirs de la Passion dans la vallée du Cédron, c'est-à-dire du *Jardin de Gethsémani,* et de la *Grotte* dite *de l'Agonie.* Voir Gethsémani, col. 229, fig. 47, 48. Ces lieux vénérables suffiraient, à eux seuls, à sanctifier la colline des Oliviers, au pied de laquelle ils se trouvent. Mais parmi toutes celles qui entourent Jérusalem, elle a le privilège d'avoir été marquée par les pas, les entretiens et les larmes du divin Maître. Ce sont ses pentes qu'il a si souvent gravies; c'est là qu'il s'est assis pour converser avec ses apôtres, là qu'il a pleuré sur la cité infidèle, de là qu'il est monté au ciel. Voir Oliviers (Mont des). Les autres montagnes ne rappellent, par leur nom, que de tristes traditions. Le *mont du Scandale,* ou *Djébel Baten el-Hauâ,* qui fait suite à celui des Oliviers vers le sud, est ainsi nommé parce que Salomon y érigea, croit-on, des autels aux divinités étrangères. Cf. III Reg., xi, 7; IV Reg., xxiii, 13. C'est sur le versant occidental de ces hauteurs qu'est situé le village de Siloé. Voir Siloé. La *montagne du Mauvais-Conseil,* ou *Djébel Deir Abu Tôr,* au midi, rappelle, d'après une tradition qui ne remonte pas au delà du xive siècle, la villa que le grand-prêtre Caïphe aurait eue là, et où le conseil des Juifs rassemblé aurait décidé de faire condamner Jésus à mort. C'est sur la pente nord-est de cette colline qu'on place généralement le *champ d'Haceldama.* Voir Haceldama, col. 386, fig. 92. Au nord, le *mont Scopus,* dont le nom (de σκοπέω, « regarder de loin, considérer attentivement ») indique bien la situation, marque le point stratégique d'où tous les conquérants sont partis pour attaquer la ville sainte.

Si maintenant nous examinions en détail chacune de ces hauteurs qui entourent Jérusalem, qu'y trouverions-nous, en dehors des souvenirs bibliques que nous venons de signaler? Des excavations de toute sorte, grottes, citernes, tombeaux. Non loin de la muraille septentrionale, est la *grotte* dite *de Jérémie,* qui n'est autre chose que le prolongement des *cavernes royales* mentionnées plus haut. On voit, en avant, quelques tronçons de colonnes. L'intérieur présente une petite chambre, de forme presque ronde, avec une voûte soutenue par un pilier et renfermant, à l'ouest, le tombeau d'un sultan. Derrière, il en est une autre qui, depuis le xve siècle, est considérée comme le lieu où Jérémie écrivit ses Lamentations et où il fut enseveli. Mais le plus intéressant à étudier, ce sont les cavernes funéraires très nombreuses qui ont été creusées dans le roc partout aux alentours de la cité et qui forment comme une vaste nécropole souterraine. Nous n'indiquons ici que les plus importantes et les principaux groupes; pour les détails, comme pour la nature et la forme des tombeaux chez les Juifs, voir Tombeaux. Au nord de la ville, sont les hypogées connus sous le nom de *Tombeaux des Rois,* en arabe *Qubûr el-Molûk,* et *Tombeaux des Juges,* ou *Qubûr el-Qudât.* On en a découvert d'autres dans les environs, sur le mont Scopus, dans l'*ouadi el-Djôz,* près de la grotte de Jérémie, etc. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1886, p. 155-157; 1892, p. 13-16; 1896, p. 305-310; 1897, p. 105-107; 1900, p. 54-61; 75-76; *Revue biblique,* 1899, p. 297-304. Il y a même une de ces tombes que quelques protestants ont voulu faire passer pour le vrai sépulcre de Notre-Seigneur. Voir Calvaire, t. ii, col. 84. Cf. *Pal. Explor. Fund, Quart. Statement,* 1892, p. 120-124. A l'est, près de la grotte de l'Agonie, une église recouvre le *Tombeau de la sainte Vierge.* Sur la montagne des Oliviers se trouvent de curieuses catacombes et le *Tombeau* dit *des Prophètes.* Cf. *Pal. Explor. Fund, Quart. St.,* 1889, p. 180-184; 1893, p. 128-132; 1901, p. 309-317; *Revue biblique,* 1901, p. 72-88. Dans la vallée de Josaphat, on voit les monuments appelés *Tombeaux d'Absalom* (fig. 10, t. i, col. 98), *de Josaphat* (voir Josaphat, 3), *de Saint Jacques* (voir fig. 201, col. 1087) et *de Zacharie* (voir Zacharie). Au sud, la colline qui domine l'*ouadi er-Rebâbi* est percée de nombreuses grottes funéraires. Cf. *Pal. Expl. Fund, Quart. St.,* 1900, p. 225-248; 1901, p. 145-158, 215-226. Enfin, à l'ouest, sur la colline nommée *Nikôforiéh,* on a fait une découverte


JÉRUSALEM MODERNE
Couvt de St Etienne Établissement des Pères Dominicains
Cimetière Musulman
Grotte de Jérémie
Gde Citerne
Eglise et Ecole protestante arabe
Bab ez-Zahiréh Porte d'Hérode
Cavernes Royales ?
Hospice (Femmes)
Etablissements Russes
Eglise
Hospice (Hommes)
Consulat Russe
Bab el-Amoud Porte de Damas
Notre-Dame de France
Bab Abd-ul Hamid
Hôpital St Louis
Qasr Djaloud (Château de Goliath)
HARAM
ESCH
SCHÉRIF
Koubbet es-Sakhrah Mosquée d'Omar
Bab Sitti Mariam Porte St Etienne
Birket Hammam Sitti Mariam
Birket Israïl
Eglise et Tombeau de la Vierge
Grotte de l'Agonie
Gethsémani Jardin des Oliviers
Bab ed-Dhahebiyeh Porte Dorée
Bab ed-Djenaïz Porte des Funérailles ?
Tombeaux de Josaphat et d'Absalom
T. de St Jacques
T. de Zacharie
Trône de Salomon
Cimetière Musulman
Galeries souterraines dites Ecuries de Salomon
Angle S.E.
Triple Porte
Double Porte
Angle S.O.
Arche de Robinson
Bab el-Moghâribeh Pte des Maugrabins
Tour ruinée
Cimetière Juif
Bab el-Khalil Porte de Jaffa
EL-QALA'AH CITADELLE
Tour de David
SEPULCRE
QUARTIER
ARMÉNIEN
QUARTIER JUIF
Caserne
Église Protestante Anglaise
Gd Couvent Arménien
Jardin
Hôpital Arménien
Couvt Arménien Deir ez-Zeitoun
Couvent Grec de St Georges
Bab en Nebi Daoud Porte de Sion
Couvt Arménien Maison de Caïphe ?
Cénacle Tombeau de David
Cimetières
Latin
Arménien
Américain
Grec
Protestant
École Protestante
Birket es-Soultan
Hospice Juif de Sir Montefiore
Fontne de la Vierge puits de la Vierge
KEFR SILOAM, SILOÉ
Piscine et Font. de Siloé
Aqueduc
Réservoir de Salomon
Ouadi Sitti Mariam
Ouadi en-Nâr
Ouad er Rabâbi
VALLÉE DE HINNOM
(CÉDRON)
Haceldama Champ du Potier
Tombeau du Gd Prêtre Ananus Monument des Apôtres
Grottes Sépulcrales
Bir Ayoub Puits de Job En-Rogel
Aqueduc inférieur d'El-Bourek
Gare du Chemin de fer
Djébel Deïr Abou Tôr
MONTAGNE DU MAUVAIS CONSEIL
Maison de Caïphe
Djébel Bâten el-Haouâ
MONT DU SCANDALE
VALLÉE DU CÉDRON OU DE JOSAPHAT
Route de Bethléhem et d'Hébron
Route de Jaffa
Route de Sichem
Échelle:
0 100 200 300 400 500 Mètres
Imp. Dufrénoy. Paris.

du plus haut intérêt pour l'archéologie, en mettant au jour l'une des plus belles sépultures des environs de Jérusalem, que l'on croit être le « monument d'Hérode » dont parle Josèphe, *Bell. jud.*, V, xii, 2. Voir fig. 134, col. 647. Cf. *Revue biblique,* 1892, p. 267-272; *Pal. Expl. Fund, Quart. Stat.*, 1892, p. 115-120, avec plans et gravures. Malheureusement, ces hypogées antiques sont presque tous d'un mutisme désespérant. On peut voir cependant Germer-Durand, *Épigraphie chrétienne de Jérusalem,* dans la *Revue biblique,* 1892, p. 560-588. — Voir dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* 1895, p. 148-172, et pl. IV, la carte détaillée des environs de Jérusalem avec la liste et l'explication des noms.

5° *Climat.* — Les conditions de la vie, dans toute contrée, dépendent naturellement du climat. Or, Jérusalem est à une altitude et dans une situation qui la distinguent, sous ce rapport, de la plaine maritime, de la vallée du Jourdain et même des montagnes de Galilée. Cependant, comme les autres parties de la Palestine, elle ne connaît que deux saisons, celle de la sécheresse et celle des pluies. Celle-ci se divise en trois périodes: les premières pluies qui humectent la terre; les pluies abondantes de l'hiver, qui saturent le sol, alimentent les sources, remplissent bassins et citernes; les pluies printanières qui permettent aux moissons et aux plantes de supporter les chauds débuts de l'été. Elle s'étend, en règle générale, de la fin d'octobre au commencement de mai. On a constaté qu'il tombe moins d'eau à Jérusalem qu'à Nazareth, ce qui peut tenir au déboisement de la Judée. Cf. L. Anderlind, *Der Einfluss der Gebirgswaldungen im nördlichen Palästina auf die Vermehrung der wässerigen Niederschläge daselbst,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* t. viii, 1885, p. 101-116. Lorsque le *Bîr Éyûb*, situé au sud-est de la ville, dans la vallée du Cédron, vient à déborder, les habitants se réjouissent, voyant là un indice d'excellente récolte et une sorte de garantie contre la pénurie d'eau pendant l'été. Il paraît cependant, d'après de soigneuses observations, que ce fait n'est pas tant dû à la quantité de pluie tombée depuis le commencement de la saison qu'aux chutes abondantes pendant un court espace de temps. L'absence ou l'insuffisance des pluies peut avoir les résultats les plus fâcheux pour l'alimentation des habitants. Voir Pluie. Les mois de janvier et de février sont surtout froids et pluvieux. Cf. J. Glaisher, *On the fall of rain at Jerusalem in the 32 years from 1861 to 1892,* dans le *Pal. Expl. Fund, Quart. Stat.*, 1894, p. 39-44, avec diagramme, p. 40. La neige tombe habituellement, mais presque toujours en petite quantité, et elle fond rapidement. Parfois cependant, elle tombe en bourrasques, et reste plus ou moins longtemps dans les creux, sur les pentes des collines que ne visite pas le soleil. La plus basse température qu'on ait constatée à Jérusalem est de 3° centigrade au-dessous de zéro, et la plus haute de 44°4. Du commencement de mai à la fin d'octobre, le ciel est presque constamment sans nuage. A l'approche de l'été, il s'élève encore des brouillards, mais au cœur de la saison ils disparaissent tout à fait et l'atmosphère est ordinairement d'une admirable pureté. Le vent du nord est froid, celui du sud chaud, celui de l'est sec et celui de l'ouest humide; les vents intermédiaires participent en proportion à ces différentes qualités. Lorsque, durant l'été, il y a peu de vent plusieurs jours de suite, la chaleur devient très grande et l'air excessivement sec. Ordinairement une forte brise souffle de l'ouest dans l'après-midi; elle ne se fait sentir à Jérusalem que quelques heures après avoir porté sa fraîcheur le long de la côte méditerranéenne. Après le coucher du soleil, elle s'affaiblit, pour se relever bientôt, et elle continue pendant une bonne partie de la nuit à rafraîchir la terre brûlée. Quand elle fait défaut, ou ne souffle que doucement, les nuits sont d'une chaleur qui abat. C'est là une des conditions atmosphériques qui distinguent Jérusalem de Jaffa ou d'un autre point de la côte. Alors que la ville sainte, sous les durs vents d'est, dans les journées très chaudes, est insupportable, la cité maritime est en comparaison fraîche et agréable. Les vents du sud et de l'est, venant de contrées brûlantes et sans eau, exercent une influence pernicieuse; c'est celui du sud-est qui a tous les caractères du *sirocco.* Pendant les nuits d'été, il y a souvent de fortes rosées, apportées par les vents d'ouest qui viennent de la mer. — Cf. Th. Chaplin, *Observations on the climate of Jerusalem,* dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1883, p. 8-40, avec de nombreuses tables d'observations météorologiques portant sur vingt-deux années, 1860-1882. On trouve dans la plupart des années de ce recueil le résultat de semblables observations Voir, pour plus de détails, Palestine (*climat*).

6° *Régime des eaux.* — Au climat se rattache le régime des eaux, et si, dans tous les pays, cette question a une importance capitale, elle est encore d'un plus haut intérêt en Palestine et à Jérusalem en particulier. La ville sainte, comme nous l'avons vu dès le commencement, ne jouit du bienfaisant voisinage d'aucun fleuve. Le Cédron n'est qu'un torrent temporaire. Les roches calcaires sur lesquelles est bâtie la cité, laissent à peine pénétrer l'eau du ciel. Le peu qu'elles en gardent est amené par leur déclivité aux points les plus bas. Il n'y a, en effet, que deux sources d'eau potable. La première est celle qui est appelée *'Aïn Umm ed-Dérédj* (voir t. iii, fig. 49), « Source mère des degrés, » parce qu'on y descend par deux escaliers taillés dans le roc, ou encore *Aïn Sitti Mariam*, « Source de Madame Marie » ou « Fontaine de la Vierge », d'après une tradition qui ne commence qu'au xive siècle; c'est l'antique Fontaine de Gihon, située sur le flanc oriental de la colline d'Ophel; elle communique par un canal souterrain avec la piscine de Siloé, à 335 mètres plus loin vers le sud-ouest. C'était, en cas de siège, la seule source utilisable pour Jérusalem. Voir Gihon, col. 239, et Siloé. La seconde est le *Bîr Eyûb*, ou « Puits de Job », situé au confluent des deux vallées de Cédron et de Hinnom; c'est l'ancienne *En-Rogel*, III Reg., i, 9, un puits plutôt qu'une source proprement dite. Voir Rogel. Il y a bien dans les souterrains du couvent de l'*Ecce-Homo* une petite source qui vient du nord, mais l'eau en est saumâtre; peut-être n'est-elle que le résultat de suintements. La vallée du Tyropœon a donné passage à certaines eaux, à une époque très ancienne. Mais, en somme, d'après l'histoire et la nature du terrain, les habitants de Jérusalem n'ont jamais pu guère compter que sur la source d'Ophel. Malgré cela, suivant la remarque de Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. i, p. 323, la ville ne paraît avoir manqué d'eau dans aucun des sièges qu'elle eut à soutenir, tandis que toutes les armées assiégeantes souffrirent de la soif. C'était donc par des moyens artificiels qu'elle s'approvisionnait, c'est-à-dire par des citernes, des réservoirs et des aqueducs.

1. *Citernes.* — Quand l'eau de source est insuffisante, on est obligé d'utiliser la pluie du ciel. C'est ce qu'on fit de tout temps et ce qu'on fait encore en Palestine mieux peut-être qu'en tout autre pays. Le sol de Jérusalem, en particulier, est, on peut dire, criblé de trous comme une éponge. Toute maison importante a sa citerne. Les eaux de pluie, recueillies sur les terrasses ou dans les cours, sont conduites par des tuyaux à des cavités artificielles, bâties en pierre, recouvertes d'une voûte, avec une petite ouverture à la partie supérieure. Cette forme, destinée à empêcher une trop rapide évaporation, est précisément ce qui distingue la citerne de la piscine, qui est à ciel ouvert. Un grand nombre de ces citernes paraissent remonter à une haute antiquité; à peine

peut-on déblayer une cinquantaine de mètres de terrain sans en découvrir au moins une. Il y en a de grandes dimensions, comme celle du couvent copte, à l'est du Saint-Sépulcre, à laquelle on descend par quarante-trois degrés taillés dans l'intérieur du rocher. Le sol du Haram esch-Schérif est rempli de ces excavations qui étaient indispensables au service liturgique de l'ancien Temple. Voir Citerne, t. II, col. 787.

2. *Piscines.* — L'intérieur de la ville renferme plusieurs grands réservoirs ou piscines. A l'ouest du Moristân, au milieu d'un groupe de maisons, se trouve le *Birket Hammâm el-Batrâk*, « l'étang du bain du patriarche, » fig. 245, ainsi nommé parce qu'autrefois il alimentait le bain que le patriarche avait à l'angle sud-est.



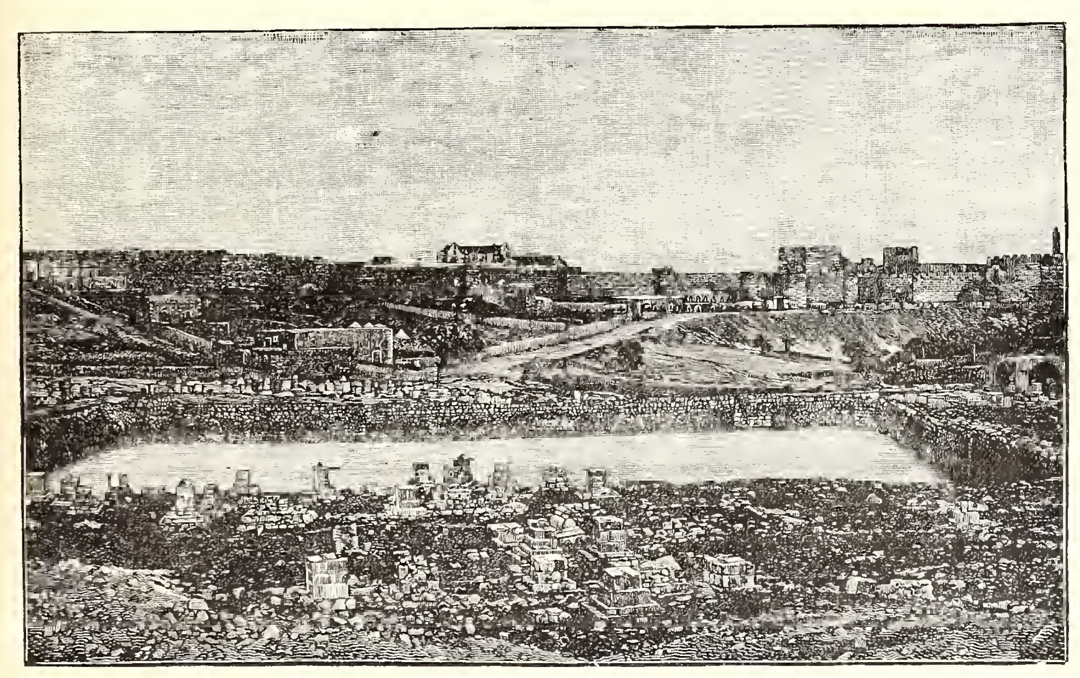
245. — *Birket Hammâm el-Batrâk.* D'après une photographie.

Sa profondeur n'est pas considérable, 3 mètres seulement au-dessous du niveau de la rue, mais sa longueur est de 73 mètres et sa largeur de 44 mètres. Des travaux exécutés dans le couvent copte, qui le borne du côté du nord, ont montré qu'il s'étendait encore de 18 mètres dans ce sens. Les murs qui l'enserrent paraissent anciens; ils présentent à l'angle sud-est de grosses pierres de taille. Le fond est de nature rocheuse et en partie couvert de petites pierres; le rocher a été nivelé à l'ouest. En été, il est presque desséché et son eau est toujours impure. Il est alimenté par le *Birket Mamillah*, situé à 650 mètres plus loin, à l'ouest, en dehors de la porte de Jaffa, et qui lui envoie ses eaux au moyen d'un aqueduc souterrain. Ce réservoir est la κολυμβήθρα Ἀμύγδαλον de Josèphe, *Bell. jud.*, V, XI, 4. On l'a aussi appelé « piscine d'Ézéchias » ; cette origine est aujourd'hui contestée. — Nous avons signalé plus haut les deux piscines parallèles qu'on voit encore dans les sous-sols du couvent de l'*Ecce-Homo :* à l'angle sud-ouest de la branche occidentale s'ouvre un conduit souterrain creusé dans le roc et amenant autrefois l'eau dans l'enceinte du Temple. Voir le plan dans le *Palestine Exploration Fund, Quart. Stat.*, 1880, p. 35. — Près de la porte Saint-Étienne, est une longue tranchée parallèle au mur septentrional de Haram, et qu'on nomme *Birket Israïn.* Cet « étang d'Israël » mesure 110 mètres de long sur 40 de large et environ 25 de profondeur. Il est aujourd'hui complètement à sec et en grande partie obstrué par une énorme quantité de décombres et d'immondices. Des fouilles ont montré que le fond est formé d'une couche très dure de ciment, reposant sur une certaine épaisseur de béton, établi lui-même, soit sur le roc, soit sur un pavé en pierres, à un niveau inférieur à celui des autres citernes du Haram. Les parois ne sont pas taillées dans le roc, mais construites en grosses pierres. Le mur méridional est revêtu d'une maçonnerie en petit appareil, sous laquelle apparaissent par endroits les blocs massifs d'une construction antique. A l'extrémité ouest on aperçoit deux arcades, formant l'ouverture de deux passages voûtés. Voir fig. 525, t. I, col. 1729. Celui du sud, qui est long de 40 mètres, est fermé par un mur en maçonnerie. Celui du nord s'ouvre, après un parcours de 36 mètres, dans un autre passage voûté, de construction moderne, courant du nord au sud, et ayant près de 23 mètres de profondeur. Le trop-plein de cette piscine s'écoulait autrefois vers l'est par un passage souterrain de 14 mètres de longueur. Cf. *Palestine Expl. Fund, Quart. Stat.*, 1880, p. 39-40 ; *Survey of Western Palestine, Jerusalem*, p. 122-126; Wilson et Warren, *The Recovery of Jerusalem*, p. 189-196. Le *Birket Israïn* a longtemps été regardé comme étant la piscine Probatique ou de Bethesda; mais il n'est plus permis maintenant de soutenir cette identité. Voir Bethsaïde 3, t. I, col. 1723. C'est, croit-on, Hérode le Grand qui le creusa et le construisit, afin de pouvoir, en cas de nécessité, remplir en grande partie la piscine *Struthia*, ἡ Στρουθίου κολυμβήθρα, Josèphe, *Bell. jud.*, V, XI, 4, ou profond et large fossé qu'il avait fait autour de l'Antonia pour la rendre inaccessible aux ennemis.

En dehors de la ville, nous trouvons à l'ouest le *Birket Mamillah* (fig. 246), qui n'a pas de source et est destiné à recevoir l'eau pluviale. Il a 89 mètres de long, 59 de large, et 6 de profondeur. On voit des traces de degrés dans les angles du sud. Il est creusé en partie dans le roc vif, et ses parois sont, de plus, renforcées d'un mur; il y a, en outre, des contreforts aux murs du sud et de l'ouest. Le canal d'écoulement, qui est maçonné, se trouve dans le bas, au milieu du côté oriental, et descend de là, en serpentant, vers la ville où il entre, un peu au nord de la porte de Jaffa, pour alimenter le *Birket Hammâm el-Batrâk*. Ce réservoir est la « piscine des serpents », ἡ τῶν Ὄφεων ἐπικαλουμένη κολυμβήθρα, dont parle Josèphe, *Bell. Jud.*, V, III, 2. Ce n'est pas, comme on l'a cru, la Piscine supérieure de la Bible. Is., VII, 3. — Plus bas, dans la vallée de Hinnom, est le *Birket es-Sultân*, le plus grand de Jérusalem, car il a 170 mètres de longueur et 67 de largeur. On a utilisé pour ce vaste réservoir le fond de la vallée, en y construisant deux fortes murailles tranversales au nord et au sud, et en creusant entre elles jusqu'au rocher. Sa construction dénote qu'il a peu d'importance et qu'il est d'une date peu reculée. Il fut restauré au XVI[e] siècle par le sultan Soliman, d'où son nom d' « étang du Sultan ». Cf. C. Schick, *Birket es-Sultan*, dans le *Pal. Expl. Fund, Quart. Stat.*, 1898, p. 224-229, avec plans. — A l'extrémité sud de la colline d'Ophel, se trouve la *Piscine de Siloé*, destinée à recevoir les eaux de l'*Aïn Sitti Mariam*. Elle a, avec cette dernière source, un rôle important dans l'étude de la topographie ancienne. Voir SILOÉ (PISCINE DE) et ce que nous disons plus loin. — Enfin, au nord-est, près de la porte Saint-Étienne, on voit le *Birket Sitti Mariam*, qui a 29 mètres environ de longueur, 23 de largeur, 4 de profondeur. Il n'a aucun intérêt historique.

3. *Aqueducs.* — Comme l'eau recueillie dans les citernes et les piscines était en danger de se corrompre ou de s'évaporer rapidement, on songea de bonne heure à capter des sources assez éloignées, au sud de Bethléhem. Les eaux vives étaient amenées par des aqueducs, dont les vestiges existent encore. Voir AQUEDUC, t. I, col. 797. — Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, t. I, p. 323-348.

II. TOPOGRAPHIE ANCIENNE. — Jérusalem, on le voit, n'a plus guère que des souvenirs de l'antiquité biblique; des monuments, on peut dire qu'il ne reste pas pierre sur pierre. La vieille cité des rois de Juda, d'Hérode même, est ensevelie sous les édifices des deux puissances religieuses qui, depuis dix-neuf siècles, se sont disputé cette terre sainte entre toutes, le christianisme et le mahométisme. A part quelques points incontestables, et ce sont les plus importants, bon nombre ont été localisés par une tradition qui n'est pas toujours à l'abri de la critique. Est-il donc impossible cependant de retrouver sous les débris du passé les vestiges de la vieille Jérusalem, de retracer les lignes de ses enceintes successives, de marquer l'emplacement probable de ses principaux monuments, de nous représenter, en un mot, son antique physionomie? Non certainement, et c'est une question qui, de nos jours plus que jamais, préoccupe, passionne même les esprits adonnés à l'étude de la Bible et de l'archéologie sacrée. Catholiques et protestants, en Angleterre, en Allemagne et en France, suivent avec intérêt les moindres découvertes amenées par les fouilles récentes, et luttent à l'envi dans ce *bellum topographicum* où nos religieux français de Jérusalem ont, depuis plusieurs années, pris une part aussi active que brillante. Nos guides dans ces recherches sont naturellement la Bible et l'historien Josèphe; l'autorité de ce dernier peut être douteuse quand il traduit à sa façon les données scripturaires, mais elle est incontestable lorsqu'il parle en témoin oculaire. Les fouilles accomplies en ces derniers temps, bien qu'incomplètes, n'en ont pas moins jeté un certain jour sur plus d'un point du problème. Il faut ajouter, du reste, que, si Jérusalem, comme toutes les vieilles cités, a subi de profonds bouleversements, le terrain archéologique est plus exactement délimité qu'en aucun autre lieu du monde, puis-

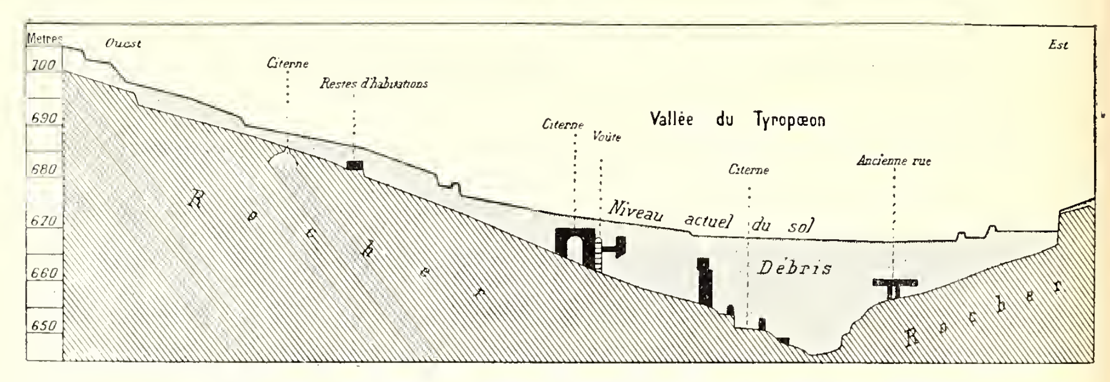


246. — *Birket Mamillah.* D'après une photographie.

qu'elle a toujours été circonscrite par les fossés naturels qui l'entourent. En essayant de reconstituer l'ancienne ville, nous n'entendons donner que les derniers résultats de la science, dont plusieurs pourront être, par des recherches ultérieures, ou confirmés ou modifiés. Pour plus d'ordre, notre étude ira de l'origine de Jérusalem à la captivité, et de la captivité à la ruine de la ville par les Romains.

1° *De l'origine à la captivité.* — Que fut le noyau primitif de la ville sainte? Aucun témoignage historique ne nous l'apprend. Deux choses cependant durent attirer les premiers habitants : la source qui s'échappe des flancs de la colline orientale, aujourd'hui *'Aîn Umm ed-Déredj,* et la colline elle-même, celle d'Ophel, qui, resserrée entre deux profondes vallées, peu étendue et par conséquent facile à défendre, présentait une forteresse toute naturelle. Peut-être y eut-il là dès le commencement une sorte de *douar* ou *ḥâṣêr,* entouré d'un petit mur de pierres, avec une tour de garde, pour protéger gens et troupeaux. Voir Haséroth, col. 445. On peut faire là-dessus d'ingénieuses hypothèses. Cf. C. Schick, *Die Baugeschichte der Stadt Jerusalem, vordavidische Zeit,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* t. xvi, 1893, p. 237-246.

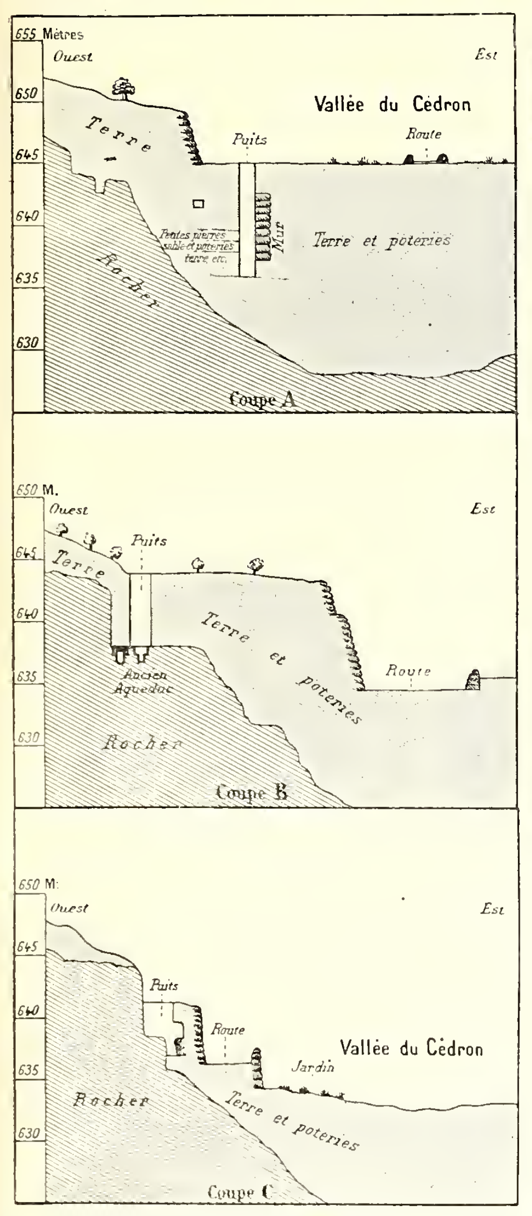
1. *Sous David, Salomon et les premiers rois de Juda. Première enceinte.* — Une question plus difficile et très vivement débattue de nos jours est celle-ci : Où se trouvait la forteresse de Sion des Jébuséens, devenue plus tard la Cité de David? Cf. II Reg., v, 7-9. La solution du problème est souverainement intéressante pour l'histoire et la topographie de la ville, puisque c'est précisément par ce point que commencèrent les agrandissements successifs qu'elle reçut. Deux opinions sont en présence. L'une place Sion sur la colline du sud-ouest, qui, depuis de longs siècles, en porte le nom. L'autre regarde la colline du sud-est comme le véritable emplacement de l'antique Jébus. Voir Sion. C'est à cette dernière que nous nous rangeons, comme plus conforme à l'Écriture dûment interprétée, à l'histoire et aux exigences de la topographie. Par sa situation et ses dimensions, Ophel répond mieux à l'idée que nous pouvons nous faire d'une acropole toute primitive. Ce qui, à première vue, semble contre elle, milite plutôt en sa faveur. Le plateau occidental est, il est vrai, plus élevé; mais, à une époque où l'artillerie était inconnue, on ne craignait pas d'être dominé. Il est beaucoup plus large, mais aussi beaucoup plus difficile à défendre. Sans compter les nombreux soldats qu'il eût fallu pour garder les trois côtés protégés par les escarpements, le côté nord n'eût pu être garanti que par une longue et haute muraille flanquée de tours puissantes. Cette partie septentrionale suit la pente générale du terrain, et l'ennemi peut s'avancer jusqu'au pied des fortifications sans être arrêté par aucun obstacle. C'est toujours par là, on le sait, que Jérusalem a été prise. Ce que l'on recherchait dans l'antiquité, c'étaient plutôt des ravins qui, tout en rendant difficile l'accès du fort, simplifiaient l'œuvre de l'homme obligé de compléter celle de la nature. Et tel est précisément l'avantage de la colline orientale, plus restreinte, mieux délimitée, entourée à l'ouest, au sud et à l'est par des vallées bien plus profondes autrefois qu'aujourd'hui. C'est là un point très important à remarquer : des fouilles ont permis de constater que les ravins du Tyropœon et du Cédron ont été en partie comblés par les décombres qui s'y sont accumulés. Dans le premier, le sol actuel est à 20, et, dans certains endroits, à près de 30 mètres au-dessus du sol ancien ; dans le second, la différence, sans être aussi considérable, est encore de 8 à 10 mètres. Vers le Cédron, le roc, dont le pied est maintenant caché sous des éboulis, descendait autrefois presque à pic; le Tyropœon, sans se creuser autant, n'en formait pas moins un fossé très redoutable à l'ennemi. Il suffit de jeter les yeux sur les figures 247, 248, pour se rendre compte de ces détails. Le terrain a été sondé, à l'ouest d'Ophel, sur une ligne assez étendue, A, B, descendant de la colline occidentale pour remonter sur le coteau oriental (fig. 247 et 249), et, à l'est, sur trois points différents, A, B, C (fig. 248 et 249). Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1886, p. 198; 1897, p. 179. La bourgade chananéenne pouvait étager ses maisons sur la pente méridionale de la colline où le roc aplani formait une suite de petites terrasses. « Il n'y avait guère à protéger, par des murs, que le côté nord; or, l'espèce d'isthme par lequel cette colline se rattache au corps des monts de Juda était plus étroit que celui qui y relie la colline occidentale. Le mont Moriah n'a qu'une très faible largeur, et ce qui le rétrécissait encore, tout près de son point culminant, c'était un ravin, aujourd'hui comblé, qui allait rejoindre obliquement la rive droite du Cédron. L'existence de ce pli du sol a été démontrée par les fouilles récentes; une partie a été utilisée pour former le réservoir qui est connu sous le nom de *Birket-Israël,* tandis que le reste du creux a été caché sous les substructions du temple. » Perrot, *Histoire de l'art,* Paris, 1887, t. iv, p. 165. Enfin, la seule source de Jérusalem se trouve sur la colline orientale; or, dans un pays aride comme la Judée, on devait avant tout s'assurer la possession d'une fontaine qui coulât en tout temps. On ne pouvait, en cas d'attaque, l'abandonner à l'ennemi. Peut-être même, dès cette époque, une rigole à ciel ouvert conduisait-elle les eaux à la piscine inférieure. Au-dessous de cette piscine, sur les pentes voisines, jusque vers le *Bir-Éyûb,* pouvaient s'étendre les jardins de la



247. — Coupe de la vallée du Tyropœon, d'après le *Pal. Expl. Fund, Quart. Stat.,* 1897, p. 179.

ville jébuséenne. Ces avantages naturels expliquent comment la citadelle put, si longtemps, tenir bon contre les deux tribus de Benjamin et de Juda, entre lesquelles elle était placée, et pourquoi David la convoita et en fit le noyau de sa cité.

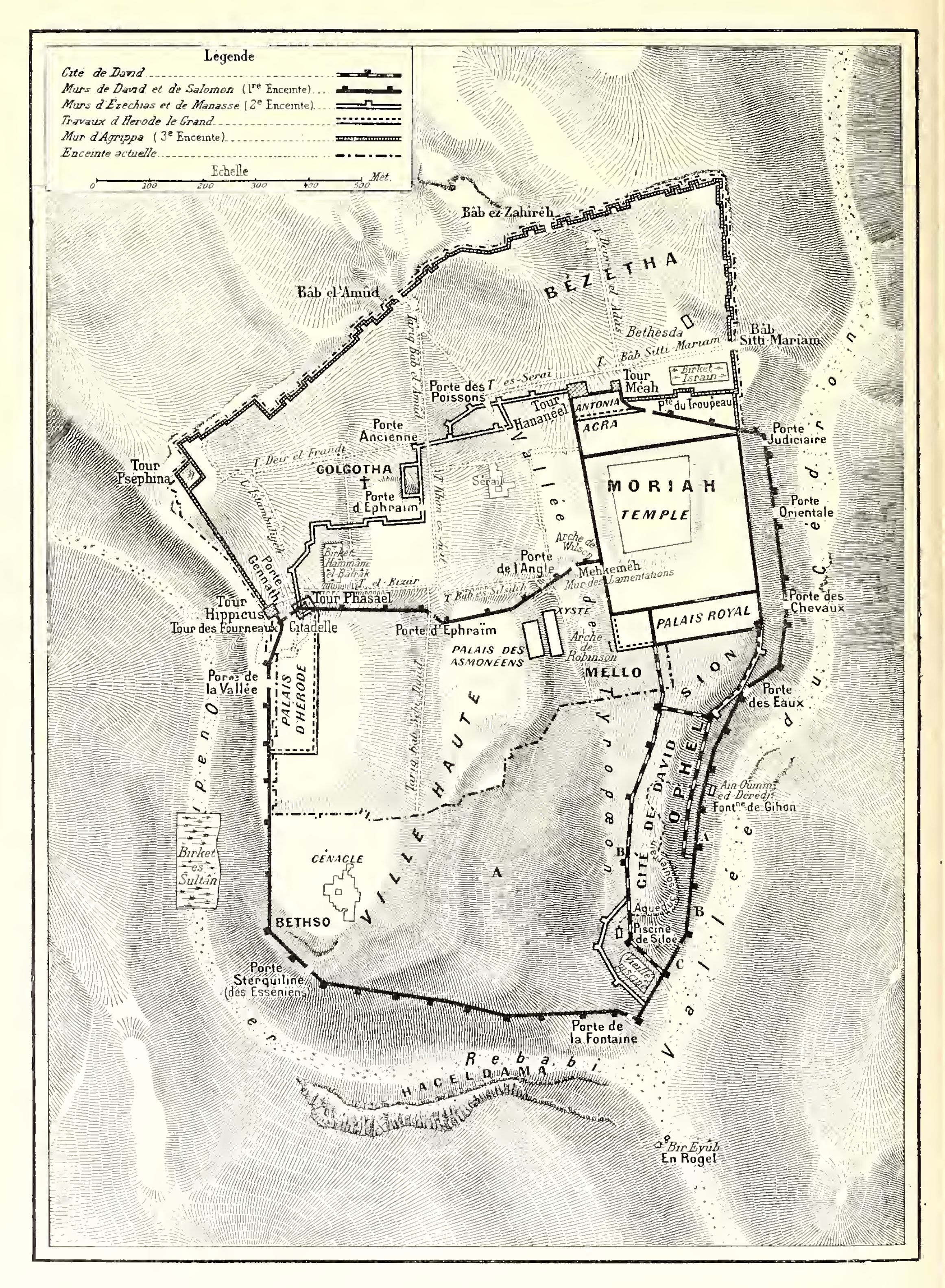
Josèphe, *Ant. jud.*, VII, III, 2, nous dit que David, une



248. — Coupes de la vallée du Cédron, d'après le *Pal. Expl. Fund, Quart. St.*, 1886, p. 198.

fois maître de la place, renferma dans une enceinte la ville basse, τὴν κάτω πόλιν, en la réunissant à la citadelle, ἡ ἄκρα ; il forma ainsi « un seul corps », ἓν σῶμα, qu'il entoura de murs et dont il confia la garde à Joab. C'est le commentaire de ces paroles de II Reg., v, 9 : « David habita dans la citadelle, qu'il appela cité de David, et il bâtit tout autour depuis le *Mello* et intérieurement. » Cf. I Par., XI, 8. Mello doit indiquer un ouvrage de défense, tour ou rempart, qui protégeait la ville vers le nord-ouest, du côté de la vallée du Tyropœon. Voir MELLO.

C'est donc sur la colline orientale que le jeune roi construisit son palais. II Reg., v, 11. On sait comment plus tard il acheta d'Ornan le Jébuséen le terrain situé au nord et qui est le prolongement du coteau. II Reg., XXIV, 18-25. Ce fut le premier agrandissement de la ville, à moins que, dès ce temps, elle n'ait déjà commencé de s'étendre sur la colline occidentale. En tout cas, c'est là que Salomon éleva sur un plan grandiose le Temple et ses dépendances. Il dut, pour cela, aplanir le terrain et le soutenir par de puissantes murailles, qui servirent en même temps de défense à la ville. Les fondements de ces murs de soutènement subsistent encore en partie, comme l'ont prouvé les fouilles anglaises pratiquées à l'angle sud-est du Haram. Voir fig. 250. La première assise repose sur le rocher, à une profondeur de 24 mètres au-dessous de la surface du sol. Les assises suivantes ont de 1m05 à 1m30 de hauteur. Les blocs, longs de 1 à 6 mètres, sont taillés en bossage d'un excellent appareil et si bien conservés qu'on les dirait placés d'hier. L'une des pierres porte, peintes en rouge, des lettres phéniciennes. Cf. Wilson et Warren, *The Recovery of Jerusalem*, p. 135-153. Cette origine salomonienne n'est cependant pas admise par tous les auteurs. Cf. Perrot, *Histoire de l'art*, t. IV, p. 212-213. Au moyen de ses magnifiques palais, Salomon réunit la cité d'Ophel aux constructions religieuses faites sur le Moriah. Il est difficile, en effet, de chercher ces palais sur le Sion actuel. S'il y avait eu cet intervalle entre la maison du roi et celle de Dieu, si les deux édifices avaient été reliés par une œuvre d'art passant au-dessus de la vallée de Tyropœon, le texte sacré, si abondant en détails pour le reste, aurait fait au moins quelque allusion à cette particularité. Or, on n'y trouve pas un mot qui indique que, pour aller du palais au Temple, il fallait quitter une colline pour une autre. A cet argument négatif, on peut ajouter ce passage d'Ézéchiel, XLIII, 8 : « Les rois d'Israël ont mis leur seuil près de mon seuil, leurs poteaux près de mes poteaux, et il n'y a qu'un mur entre eux et moi. » A lui seul, le Temple, avec ses annexes, devait remplir toute la largeur du mont, de l'est à l'ouest. Il est donc naturel de supposer que la demeure royale fut construite au sud de l'enceinte sacrée, entre celle-ci et la cité dont les maisons s'étageaient sur les pentes méridionales de la colline. Elle était voisine de la source où elle devait s'approvisionner, du large fond de vallée où les rois eurent leur jardin, et, de la ville au palais, on n'avait qu'un pas à faire. Ce détail topographique est absolument confirmé par l'Écriture. Ainsi, lorsque Jérémie, dans une des cours du Temple, prophétise la ruine de Jérusalem, et que la foule s'ameute autour de lui, en poussant des cris de mort, il est dit que, attirés par le bruit, « les princes de Juda *montent* de la maison du roi à la maison de Jéhovah. » Jer., XXVI, 10. L'expression « monter » est inexplicable si l'on place le palais royal sur la colline occidentale, plus élevée, nous l'avons vu, que le mont Moriah. De même, quand Joas a été couronné roi, on le « fait descendre » (hébreu *yôridû*, forme *hiphil* de *yârad*, « descendre ») du temple au palais. IV Reg., XI, 19. Les deux mots, au contraire, sont parfaitement justes dans l'hypothèse que nous défendons. La demeure du roi ne pouvait occuper qu'une terrasse située un peu au-dessous de celle du Temple, puisque le roc s'abaisse du nord au sud. Le palais de David était plus près que celui de Salomon du pied de la colline. Nous pouvons donc, en somme, nous faire cette idée des édifices élevés au-dessus de la cité de David, où se pressaient déjà les unes contre les autres les maisons de la ville basse : « Tout en haut sur l'esplanade la plus éloignée de la ville, le Temple et ses cours; plus bas, le palais, sur la terrasse, ou, pour mieux dire, sur les terrasses intermédiaires. Il n'est pas vraisemblable que les différents quartiers de l'habitation royale aient été tous posés sur un même plan horizontal; à les distinguer par des diffé-

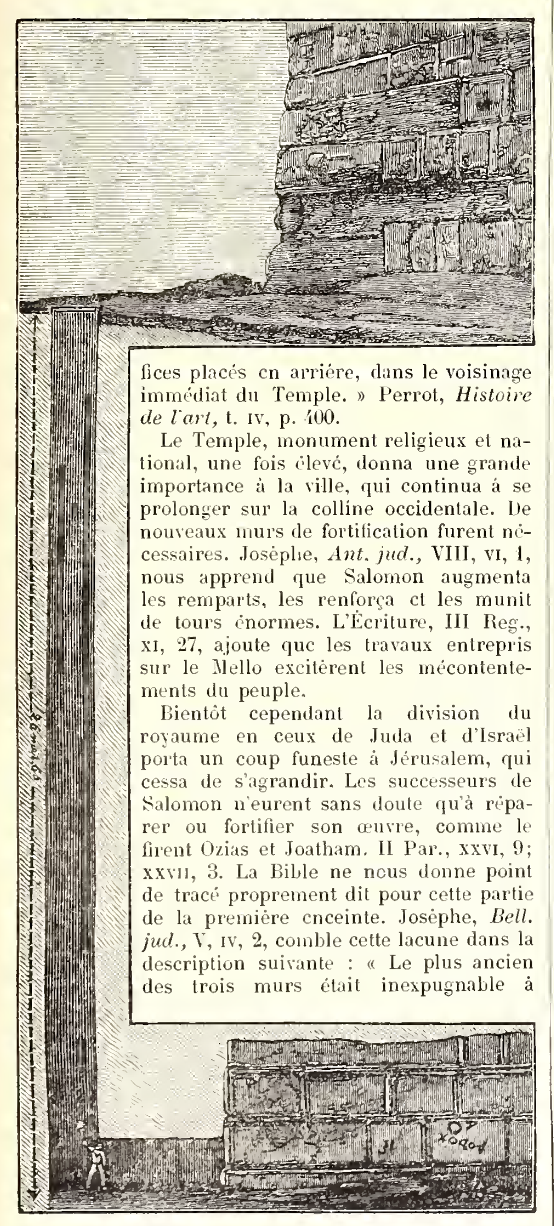


249. — Jérusalem ancienne et ses différentes enceintes. — Les deux coupes A, B, à l'ouest d'Ophel, marquent la ligne suivant laquelle a été faite la coupe de la vallée du Tyropœon, fig. 247. — A, B, C, à l'est, indiquent les trois coupes de la vallée du Cédron, fig. 248.

rences de niveau, qui pouvaient être d'ailleurs assez légères, l'architecte avait un double avantage : d'une part, il suivait plus docilement le mouvement ascensionnel du terrain, et, de l'autre, il obtenait un effet plus grandiose; il évitait que les parties antérieures de cet ensemble couvrissent et vinssent masquer les édifices placés en arrière, dans le voisinage immédiat du Temple. » Perrot, *Histoire de l'art*, t. IV, p. 400.

Le Temple, monument religieux et national, une fois élevé, donna une grande importance à la ville, qui continua à se prolonger sur la colline occidentale. De nouveaux murs de fortification furent nécessaires. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, VI, 1, nous apprend que Salomon augmenta les remparts, les renforça et les munit de tours énormes. L'Écriture, III Reg., XI, 27, ajoute que les travaux entrepris sur le Mello excitèrent les mécontentements du peuple.

Bientôt cependant la division du royaume en ceux de Juda et d'Israël porta un coup funeste à Jérusalem, qui cessa de s'agrandir. Les successeurs de Salomon n'eurent sans doute qu'à réparer ou fortifier son œuvre, comme le firent Ozias et Joatham. II Par., XXVI, 9; XXVII, 3. La Bible ne nous donne point de tracé proprement dit pour cette partie de la première enceinte. Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 2, comble cette lacune dans la description suivante : « Le plus ancien des trois murs était inexpugnable à



250. — Mur de l'angle sud-est du Haram, d'après *The Recovery of Jerusalem*, p. 35.

cause des vallées et de la hauteur des collines sur lesquelles il était bâti. A l'avantage naturel on avait ajouté de puissantes fortifications, David, Salomon et les rois leurs successeurs s'étant beaucoup employés à ce travail. Commençant du côté du nord à la tour dite Hippicus, le mur s'avançait jusqu'à l'endroit appelé Xyste, se joignait ensuite à la salle du Conseil, et se terminait ainsi au portique occidental du Temple. De l'autre côté, à l'occident, il commençait à la même tour, se prolongeait à travers la région appelée Bethso jusqu'à la porte des Esséniens. Ensuite, du côté sud, il tournait au delà de la piscine de Siloé, puis de là, du côté de l'orient, il s'inclinait vers la piscine de Salomon, atteignait un lieu que l'on appelle Ophla, et ainsi se joignait au portique oriental du Temple. » Rien de plus facile que de suivre ce tracé. La tour Hippicus, point de départ, était une des trois qu'Hérode le Grand avait fait bâtir à l'angle nord-ouest de la ville supérieure telle qu'elle existait de son temps; elle devait être sur l'emplacement de la citadelle actuelle, la plus rapprochée de la porte de Jaffa. Le Xyste, qui, chez les Grecs et les Romains, désignait une galerie couverte, se trouvait auprès du pont qui unissait la ville haute au Temple, et dont on voit encore l'amorce (arche de Wilson). Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, VI, VI, 2. Le mur passait au nord pour se joindre à la salle du Conseil, assez bien représentée par le *Mehkêméh* ou tribunal actuel, et se terminait en formant angle sur le portique occidental du Temple, près de la porte appelée aujourd'hui *Bâb es-Silsiléh*. La Bible signale deux portes dans cette muraille septentrionale, qui existait certainement déjà en 840 avant J.-C. Nous lisons, en effet, II Par., XXV, 23 : « Joas, roi d'Israël, prit Amasias, roi de Juda, à Bethsamès, et il l'amena à Jérusalem; il détruisit le mur de cette ville depuis la porte d'Éphraïm jusqu'à la porte de l'Angle, 400 coudées. » Cf. IV Reg., XIV, 13. Comme la deuxième enceinte ne fut bâtie que plus tard, sous Ézéchias et Manassé, il s'agit bien ici de la première et de la muraille septentrionale, qui, n'étant pas, comme les autres, protégée par de véritables précipices, était la plus facile à détruire et la plus importante à démolir pour un ennemi. D'ailleurs, le nom d'Éphraïm indique la direction nord, le pays vers lequel on allait en sortant par la porte en question. De même la porte de l'Angle est, par son nom, marquée à l'angle que formait le mur en tombant perpendiculairement sur l'enceinte du Temple. Elle donnait accès dans le chemin qui suivait le fond de la vallée du Tyropœon. Les deux portes, d'après le texte sacré, étaient séparées par une distance de 400 coudées, soit 210 mètres. Or, en partant de la dernière et mesurant cette distance vers l'ouest, on arrive exactement à l'artère principale qui va du sud au nord de Jérusalem et qui, dans la première enceinte, devait aboutir à la porte d'Éphraïm. Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 2, indique une troisième porte, appelée *Gennath*, dans la muraille septentrionale; elle se trouvait sans doute, nous le verrons, à l'extrémité occidentale.

Si maintenant nous descendons de ce point ou de la tour Hippicus vers le sud, nous rencontrerons la « porte de la Vallée », par laquelle Néhémie sortit pendant la nuit. II Esd., II, 13. On la place un peu au-dessous de la porte de Jaffa actuelle, à l'angle sud-ouest de la citadelle, débouchant dans cette profonde vallée qu'il faut traverser pour aller vers Bethléhem. La « porte des Esséniens », mentionnée par Josèphe, à l'extrémité du quartier *Bethso* ou « maison des ordures », correspond à la « porte Sterquiline » de Néhémie, qui l'indique à mille coudées ou 525 mètres de la précédente. II Esd., III, 13. Cette distance nous conduit à l'angle sud-ouest de la colline occidentale, là où M. Bliss a découvert un fragment de mur ancien avec une porte indiquée par trois seuils superposés, par conséquent d'époques successives, et placée au-dessus d'un égout qui débouche dans la vallée quelques mètres plus loin. De là, la muraille du sud s'en allait directement vers l'est, faisant seulement les légers contours qu'exige la nature du sol. Les divers textes relatifs à la topographie de la ville sainte ne signalent rien jusqu'à la « porte de la Fontaine », auprès de laquelle Néhémie nous montre la piscine de Siloé, le jardin du roi et les degrés de la cité de David. II Esd., III, 15. Là encore, au point où la colline tourne pour remonter au nord, M. Bliss a trouvé un mur qui offre les mêmes

variétés d'appareil que dans les autres parties, une porte qui compte trois seuils comme celle d'en haut, et une tour située dans l'angle, de manière à défendre la porte et le saillant formé par le changement de direction du mur. A partir de l'angle sud-est du Temple, l'enceinte de la ville se confondait-elle avec celle de l'enceinte sacrée, ou bien construisit-on un mur en avant pour protéger cette dernière? La question est controversée. D'après M. Schick, *Die Baugeschichte der Stadt Jerusalem,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* 1894, t. XVII, p. 13, les fortifications s'écartaient un peu de la muraille du Temple. Arrivées à la hauteur de ce que nous appelons la porte Dorée, elles remontaient vers l'ouest en suivant la dépression naturelle qui existe là, et venaient se terminer à l'angle nord-ouest du Temple, où elles étaient appuyées par deux tours que nous retrouverons mentionnées sous les noms de Méah et Hananéel. Cf. P. M. Séjourné, *Les murs de Jérusalem,* dans la *Revue biblique,* 1895, p. 37-47. Les fouilles de M. Bliss ont jeté un jour tout nouveau sur la ligne méridionale de l'enceinte; bien que trop tôt interrompues et que le résultat définitif ne puisse en être donné, elles n'en sont pas moins du plus haut intérêt. Voir *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1894, p. 169-175; 243-265; 1895, p. 9-25; 235-248; 305-320; 1896, p. 9-22; 298-305; 1897, p. 11-26; 91-102, avec de nombreux plans.

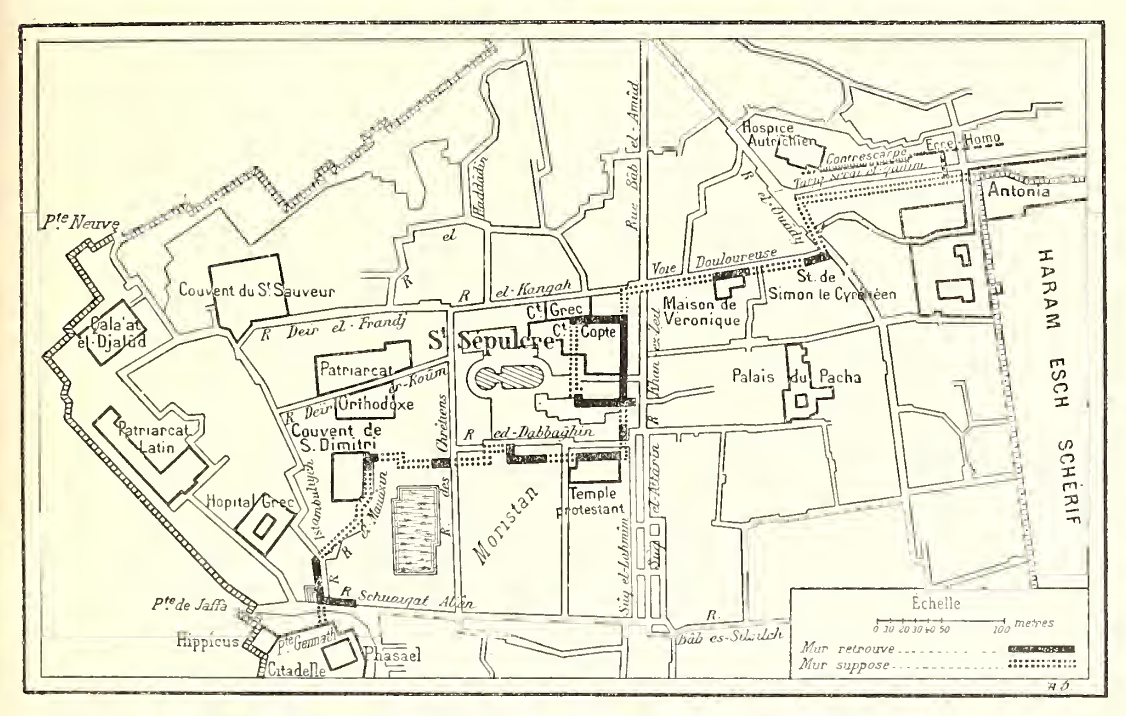
Sur la cité de David, on peut voir : W. F. Birch, *Zion, the City of David,* dans le *Quarterly Statement,* 1878, p 178-189; *The City and Tomb of David,* même revue, 1881, p. 94-100; *The City of David and Josephus, ibid.,* 1884, p. 77-82; *The approximate position of the castle of Zion, ibid.,* p. 1886, p. 33-34; von Alten, *Zion,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* 1879, p. 18-47; *Die Davidsstadt, ibid.,* 1880, p. 116-176; Klaiber, *Zion, Davidsstadt und die Akra innerhalb der alten Jerusalem, ibid.,* 1880, p. 189-213; 1881, p. 18-56; 1887, p. 1-37; C. Schick, *Die Baugeschichte der Stadt Jerusalem, ibid.,* 1893, p. 237-246; 1894, p. 1-24; M. J. Lagrange, *Topographie de Jérusalem,* dans la *Revue biblique,* 1892, p. 17-38.

2. *Sous les derniers rois de Juda : deuxième enceinte.* — A la chute du royaume d'Israël, les Hébreux qui réussirent à s'échapper vinrent pour la plupart se réfugier à Jérusalem, qu'il fallut dès lors agrandir. D'un autre côté, on pouvait craindre pour la ville sainte la ruine qui venait de frapper Samarie; l'invasion assyrienne menaçait. Il fallait se prémunir contre l'attaque. Ce fut l'œuvre du pieux roi Ézéchias, et l'une des plus importantes. Elle se résume, d'après l'Écriture, II Par., XXXII, 3-5, 30, en trois grandes entreprises : réparer les murs et fortifier les parties faibles, amener dans l'intérieur de la cité, par des canaux souterrains, les eaux de l'extérieur et les soustraire à l'ennemi, enfin étendre l'enceinte de la ville. Des aqueducs, captant les sources des environs, suppléaient, nous l'avons vu, à l'aridité du sol de Jérusalem; mais rien de plus facile à un assiégeant que de les intercepter. La principale, sinon l'unique source capable d'alimenter directement la place, c'est-à-dire, la fontaine de Gihon ou de la Vierge, était en dehors des murailles. Si, par des travaux antérieurs, les assiégés pouvaient y puiser à l'abri des traits de l'ennemi, elle n'en restait pas moins également au pouvoir de celui-ci. C'est pour cela qu' « Ézéchias boucha la sortie des eaux de Gihon d'en haut, et les dirigea par-dessous, à l'occident de la cité de David ». II Par., XXXII, 30; IV Reg., XX, 20. Il fit donc creuser dans la colline d'Ophel la galerie souterraine qui communique avec la piscine de Siloé, et dont l'inscription hébraïque, découverte en 1880, décrit l'exécution. Voir AQUEDUC, t. I, col. 804. Il chercha sans doute aussi à utiliser les provisions que pouvaient fournir quelques-unes des piscines environnantes.

Quant à l'agrandissement de la ville, il ne pouvait se faire que du côté du nord, puisque partout ailleurs les vallées y mettaient obstacle. L'Écriture ne détermine pas plus le tracé de cette *deuxième enceinte* que celui de la première. Josèphe, *Bell. jud.,* V, IV, 2, nous en donne une description malheureusement trop laconique : « Le deuxième mur, dit-il, avait son point de départ à la porte qu'on nomme Gennath et qui appartenait au premier mur; enveloppant seulement la région septentrionale, il se prolongeait jusqu'à l'Antonia. » Les deux points d'attache de la nouvelle muraille sont donc nettement indiqués. Le dernier, situé au nord-ouest du Temple, n'offre aucune difficulté. Pour retrouver le premier et suivre de là les vestiges des fortifications, faisons appel à la topographie et à l'archéologie, dont les lumières valent mieux que les raisons de convenance trop souvent apportées. Destiné à couvrir toute la région septentrionale par rapport à l'ancienne ville, le mur nouveau devait, d'après le relief du sol, tel qu'on le peut constater aujourd'hui encore en cette région, s'amorcer aussi près que possible de l'angle nord-ouest, déjà protégé sans doute par quelque édifice antérieur à la tour Hippicus. Le nom de *Gennath* donné à la porte septentrionale permet de supposer qu'elle ouvrait sur des jardins (hébreu : *gan, gannâh*). Or, d'après Josèphe, *Bell. jud.,* V, II, 2, les jardins bordaient la ville au nord, et la tradition chrétienne, conforme aux données évangéliques, a placé dans le jardin de Joseph d'Arimathie, au nord-ouest de la cité, le tombeau de Notre-Seigneur. Comme, d'autre part, on établit volontiers une porte de rempart à l'abri d'une ou de plusieurs tours, on peut fort bien croire que celle dont nous parlons était défendue par le voisinage d'Hippicus ou de ses antécédents. C'est d'après ces vraisemblances solides que plusieurs savants la placent dans la courtine qui, au temps de Josèphe, reliait les deux tours Hippicus et Phasaël. Cf. C. Schick, *Die zweite Mauer Jerusalems,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* t. VIII, 1885, p. 272, pl. VIII; *Das Thalthor im alten Jerusalem,* dans la même revue, t. XIII, 1890, p. 35, pl. I. Si ces conjectures n'ont été jusqu'ici positivement confirmées par aucune découverte archéologique, elles trouvent cependant un sérieux point d'appui dans les vestiges de l'antiquité qui marquent de ce côté le commencement de la deuxième enceinte. En 1886, en effet, on mit à jour, à l'extrémité nord du *Mauqâf,* dans l'alignement de la rue *Schuaïqat Allân,* un mur en grandes pierres de taille, percé de portes, qui se prolongeait d'est en ouest jusqu'à l'entrée de la rue *Istambuliyéh,* où il était rencontré obliquement par un mur beaucoup plus puissant et dont quelques blocs énormes étaient appareillés à refend. Voir fig. 251. Après une interruption peu considérable, la ligne de ce mur était recouvrée, plus au nord, sur une étendue d'environ trente mètres. Deux à trois assises demeuraient partout en place, les blocs rappelant par leur forme et leurs proportions les meilleures parties de la « Tour de David ». A l'extrémité méridionale, un angle de construction massive, disposée en talus comme un revêtement d'escarpe, fut découvert en même temps; il semblait avoir couvert l'angle d'incidence de la muraille sur l'enceinte primitive. C'est un point décisif dans la question de l'embranchement du second mur. Cf. Selah Merrill, *Recent discoveries at Jerusalem,* dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1886, p. 21-24; C. Schick, *The second Wall,* dans la même revue; 1887, p. 217-221; 1888, p. 62-64. En 1900, durant la construction de l'université orthodoxe du couvent de Saint-Dimitri, on a trouvé le rocher presque à fleur de sol le long de la rue *Istambuliyéh.* Au contraire, en avançant vers l'est, on a constaté une énorme et brusque dépression, indice peut-être d'un ancien fossé, qui serait en parfaite relation avec les vestiges du mur relevé à l'angle nord-ouest de la rue *haret el-Mauâzin* et plus à

l'est au débouché de cette rue sur la *rue des Chrétiens.* Le mur se prolongeait en droite ligne vers le Moristân, qui en a conservé des traces. Lorsque, en effet, on jeta les fondements du temple protestant, qui a succédé à Sainte-Marie-Latine (1893), on s'aperçut que l'église avait été posée presque sans fondations sur les décombres. A peu près exactement dans le grand axe de l'édifice, on rencontra un mur puissant, orienté d'ouest en est, présentant dans les parties sauves un appareil soigné en grands blocs, la plupart à refend. On le regarda dès lors comme un reste de la seconde enceinte. Cf. C. Schick, *The second Wall of ancient Jerusalem,* dans le *Pal. Explor. Fund,* 1893, p. 191-193; 1894, p. 146.

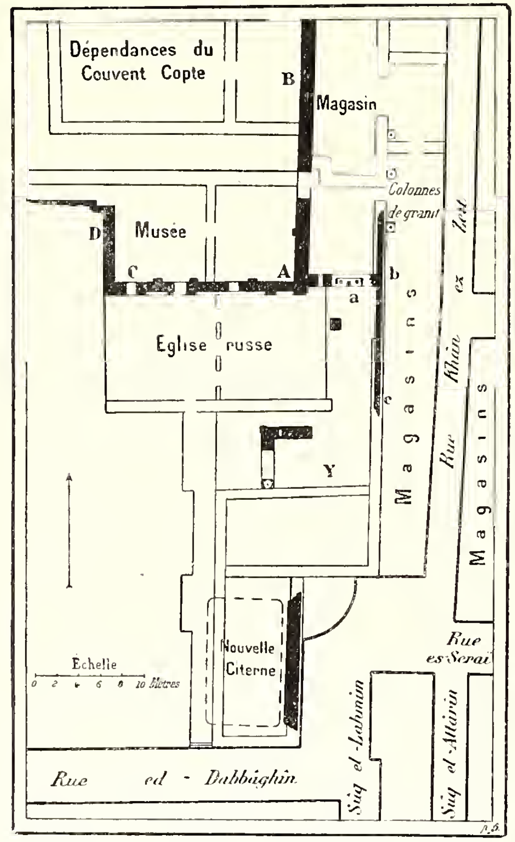
Du Moristân, en remontant vers le nord, on retrouve un vestige important de la même muraille, dans l'établissement russe situé à l'est du Saint-Sépulcre. Il y a là un groupe de ruines fort complexes, que nous n'avons fait qu'indiquer plus haut, col. 1338. Il nous suffira d'y remarquer les points suivants. Voir fig. 252. Un gros mur AB se développe du nord au sud sur une longueur de près de dix mètres. Il est formé de deux ou trois assises de blocs à refend dont les dimensions varient de 0m70 à 2 mètres. L'assise inférieure repose sur le roc vif dressé en escarpe, dont on a régularisé la crête au moyen de blocs plus petits, sans refend, et par des entailles où sont encastrées les pierres d'appareil. Un autre mur AC court d'ouest en est et vient tomber sur l'extrémité méridionale du premier, en formant au point A un angle légèrement ouvert. Sa base repose également sur le rocher, mais il n'a qu'une seule assise de blocs à refend. Au-dessus, la muraille, en petit appareil lisse, se rétrécit; mais le soubassement offre une similitude parfaite avec le mur AB. Voir fig. 253. Ce dernier n'a qu'une ouverture; l'autre en a trois, celle du milieu représentant peut-être une porte primitive. Le mur D qui tombe perpendiculairement sur la ligne AC n'est visible aujourd'hui que dans sa partie supérieure. Un retour d'équerre dans la muraille forme à l'orient de la ligne AB un angle qui n'est pas tout à fait droit. Le mur dans cette direction est d'un appareil assez semblable à celui du gros mur auquel il est lié. Il s'interrompt avant d'avoir atteint le bord d'un seuil de porte antique *a*, dont l'autre extrémité était accostée par un saillant aujourd'hui ruiné en partie, visible toutefois encore sur le front d'un autre mur, *bc*, qui n'offre aucun rapprochement avec ceux que nous venons d'étudier. On incline à croire que ce seuil de porte représente, au moins par son emplacement, une ouverture, probablement intérieure, de la seconde enceinte. ABCD seraient les débris d'un saillant extérieur destiné à couvrir l'entrée et à protéger un point faible de la muraille, qui laisserait ainsi le Calvaire et le Saint-Sépulcre à une centaine de mètres à l'ouest. Cf. C. Schick, *New excavations in Jerusalem,* dans le *Pal. Expl. Fund,* 1888, p. 57-60, pl. 1-3; *Das Stadtviertel der Grabeskirche, der Lauf der zweiten Mauer Jerusalem,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* t. VIII, 1885, p. 259-273, avec plan restitué de cette partie de l'enceinte, pl. IX et X. Au delà du quartier du Saint-Sépulcre, le parcours des murailles est moins facile à suivre. On a cependant signalé, le long de la Voie douloureuse, notamment aux stations dites de Véronique et de Simon le Cyrénéen, divers débris de constructions antiques, présentant les caractères qui ont servi à rattacher entre eux les tronçons de muraille relevés depuis la tour Hippicus. Cf. E. Pierotti, *Jerusalem explored,* Londres, 1864, t. I, p. 33-34; C. Schick, *Veronica's House,* dans le *Pal. Expl. Fund,* 1896, p. 214-215. Enfin, l'existence de la contrescarpe du fossé qui isolait la muraille du Bézétha, depuis l'hospice autrichien jusqu'à l'*Ecce-Homo,* offre de sérieux motifs pour établir le passage de la deuxième enceinte parallèlement à la rue du Vieux-Sérail ou *Tariq Seraï el-Qadim* jusqu'à l'Antonia, dont le site, à l'angle nord-ouest du Haram, est incontestable. Cf. H. Vincent, *La deuxième enceinte de Jérusalem,* dans la *Revue biblique,* 1902, p. 31-57. La ligne d'enceinte que nous venons de décrire n'a évidemment



251. — La deuxième enceinte de Jérusalem. D'après la *Revue biblique,* 1902, p. 33.

rien d'absolu ni de définitif; des études et des découvertes futures peuvent la modifier. Elle a au moins le mérite de s'appuyer sur les données archéologiques et l'examen attentif du terrain. On remarquera comment elle laisse en dehors de la ville le Calvaire et le Saint-Sépulcre, dont l'authenticité est par là même garantie, non par des arguments *a priori*, mais par une méthode rigoureuse et scientifique.

Les travaux continuèrent sous le règne de Manassé. Mais quelle fut au juste l'œuvre de ce roi? Il est difficile de le dire en présence d'un texte obscur : « Après cela, lisons-nous II Par., XXXIII, 14, il bâtit le mur extérieur



252. — Restes d'anciens murs dans l'établissement russe.

de la cité de David à l'occident de Gihon, dans le torrent, et dans la direction de la porte des Poissons, et autour d'Ophel, et il l'éleva beaucoup. » Si Gihon désigne ici la vallée du Cédron, il s'agit peut-être d'un avant-mur placé près du fond de la vallée, tandis que l'ancien mur suivait la crête de plus près. Si Gihon est la fontaine elle-même, il faut placer la construction à l'occident de la colline d'Ophel, le long de la vallée du Tyropœon, dans la direction de la porte des Poissons, qui, nous le verrons tout à l'heure, était à l'extrémité nord de cette dépression. Mais, dans ce cas, Manassé ne fit que relever la partie méridionale qui existait déjà du temps d'Ézéchias. Elle formait l'un des deux murs qui enfermaient la piscine de Siloé et que mentionnait Isaïe, XXII, 11, lorsqu'il disait : « Vous avez fait un bassin entre les deux murs pour les eaux de la vieille piscine. » On avait donc déjà pensé à fortifier par un double rempart ce point vulnérable, le plus bas de la ville et conservant la provision d'eau. La « porte entre les deux murs » donnait sur les jardins du roi, « sur la voie qui conduit au désert, » c'est-à-dire du côté du Jourdain, et c'est par là que, pendant le siège de Jérusalem par l'armée de Nabuchodonosor, les guerriers et Sédécias s'enfuirent. IV Reg., XXV, 4. L'existence de cette double muraille a été constatée par les fouilles de M. Bliss. Le gros mur qui se dirige au nord-est est certainement très ancien et remonte à la période juive. Cf. *Palestine Expl. Fund, Quarterly Statement,* 1895, p. 305-320. M. Schick, *Die Baugeschichte der Stadt Jerusalem,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* 1894, p. 21, pense que la Bible, II Par., XXXIII, 14, indique un triple travail de Manassé. Le premier comprendrait un mur allant, à l'ouest d'Ophel, de la pointe méridionale de la colline jusqu'au Mello au nord, ou bien plutôt se détournant, au bout de 200 mètres environ, pour aller rejoindre vers l'est l'antique rempart jébuséen. Le second serait un ouvrage avancé défendant les abords de la porte des Poissons; le troisième, un pan de muraille élevé au nord-est d'Ophel, se rattachant, d'un côté à la cité de David, de l'autre au coin sud-est du palais royal, qui, sur ce point, eût été également protégé par un double mur. Voir la carte, fig. 249.

Pour terminer cette étude de Jérusalem avant la captivité, il nous reste à jeter un coup d'œil sur les portes dont son enceinte était percée et les principales tours dont elle était flanquée. Elles sont presque toutes clairement indiquées dans II Esd., III; XII, 31-39, où nous assistons à leur reconstruction par Néhémie. L'ordre même suivi par l'auteur sacré est notre meilleur guide pour connaître leur emplacement.

1° La *porte du Troupeau* (hébreu : *ša'ar haṣ-ṣô'n;* Septante : πύλη ἡ προβατική). II Esd., III, 1, 31 (hébreu, 32); XII, 38 (hébreu, 39). Il faut la chercher dans l'intérieur du Haram actuel, au nord, un peu plus bas peut-être que la porte appelée aujourd'hui *bâb-el-'atm.* Elle se trouvait ainsi dans la direction de la piscine Probatique.

2° La *porte des Poissons* (hébreu : *ša'ar had-dâgîm:* Septante : πύλη ἡ ἰχθυηρά, ou ἰχθυϊκή, II Par., XXXIII, 14; II Esd., III, 3; XII, 38 (hébreu, 39); Soph., I, 10, à l'ouest de la tour Hananéel, dans la vallée de Tyropœon.

3° La *porte Ancienne* (hébreu : *ša'ar ha-yešânâh;* Septante : πύλη Ἰσανά selon le *Codex Vaticanus,* τοῦ Αἰσανά suivant l'*Alexandrinus* et le *Sinaiticus*), II Esd., III, 6; XII, 38 (hébreu, 39), à l'angle que formait la muraille en descendant vers le sud en face de la colline du Saint-Sépulcre, dans l'alignement de la rue actuelle *Hâret Bâb el-'Amûd*; à moins qu'on ne place là la porte d'Éphraïm, dont il n'est rien dit au chapitre III de Néhémie. Le texte relatif à cette porte offre matière à critique. Voir t. I, col. 553-554.

4° La *porte de Benjamin* (hébreu : *ša'ar Binyâmin;* Septante : πύλη Βενιαμίν). Jer., XXXVII, 12; Zach., XIV, 10. Quelques-uns l'identifient avec la *porte Ancienne;* d'autres avec la *porte d'Éphraïm.* Voir t. I, col. 554, 1599.

5° La *porte d'Éphraïm* (hébreu : *ša'ar 'Éfraîm;* Septante : πύλη Ἐφραίμ), II Esd., VIII, 16; XII, 38 (hébreu, 39), en ligne droite au-dessous de la « porte Ancienne », à l'angle formé par la muraille lorsqu'elle retourne vers l'ouest. Elle correspondait ainsi à l'antique porte d'Éphraïm qui appartenait à la première enceinte. IV Reg., XIV, 13; II Par., XXV, 23. Voir t. II, col. 1881.

6° La *porte de l'Angle* (hébreu : *ša'ar hap-pinnâh;* Septante : πύλη τῆς γωνίας), mentionnée dans Jérémie, XXXI, 38, devait se trouver sur l'emplacement de la citadelle actuelle et correspondre peut-être à l'ancienne porte Gennath. Zacharie, XIV, 10, l'appelle « porte des angles » (hébreu : *ša'ar hap-pinnîm;* Septante : πύλη τῶν γωνιῶν); elle était, en effet, dans cette hypothèse, entre l'angle rentrant et l'angle saillant des remparts. Elle était défendue par la *tour des Fourneaux.* Suivant certains auteurs, nous l'avons vu, la *porte de l'Angle* dans la première enceinte, IV Reg., XIV, 13; II Par.,

XXV, 23; XXVI, 9, était à l'extrémité opposée, près la muraille du Temple. Voir t. I, col. 599.

7° La *porte de la Vallée* (hébreu : *ša'ar hag-gaye'* ; Septante : πύλη τῆς φάραγγος), II Par., XXVI, 9; II Esd., II, 13, 15; III, 13, au sud de la citadelle actuelle.

8° La *porte Sterquiline* (hébreu : *ša'ar hâ-'ašpôṭ;* Septante : πύλη τῆς κοπρίας), II Esd., II, 13, III, 13, 14; XII, 31, au sud-ouest de la colline occidentale; c'est la *porte des Esséniens* de Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 2.

9° La *porte de la Fontaine* (hébreu : *ša'ar hâ'aïn;* Septante, πύλη τῆς πηγῆς, II Esd., III, 15; πύλη τοῦ 'Αἴν, II Esd., II, 14; πύλη τοῦ αἰνεῖν, II Esd., XII, 36 [hébreu, 37]), au sud-est, c'est-à-dire au-dessous de la piscine de Siloé.

10° La *porte entre les deux murs* (hébreu : *ša'arbên ha-ḥômôṭaîm ;* Septante : πύλη ἡ ἀνὰ μέσον τῶν τειχῶν; IV Reg., XXV, 4 ; πύλη ἀνὰ μέσον τοῦ τείχους καὶ τοῦ προτειχίσματος, Jer., XXXIX, 4; LII, 7), probablement une petite porte située entre la double muraille qui enfermait la piscine de Siloé, comme nous l'avons vu plus haut.

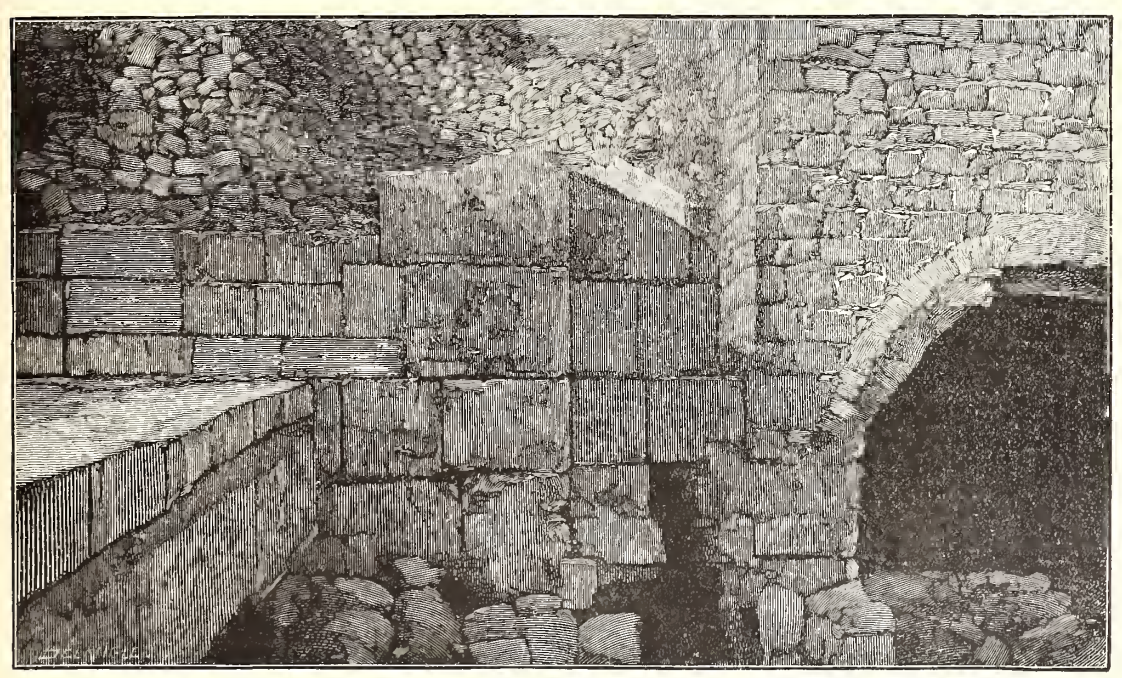
11° La *porte des Eaux* (hébreu : *ša'ar ham-maîm ;* Septante : πύλη τοῦ ὕδατος), II Esd., III, 26; VIII, 1, 3, 16; XII, 36 (hébreu, 37), au nord-est de la colline d'Ophel.

12° La *porte des Chevaux* (hébreu : *ša'ar has-sûsîm ;* Septante : πύλη τῶν ἵππων), II Par., XXIII, 15; II Esd., III, 28; Jer., XXXI, 40, vers l'angle sud-est de l'enceinte du Temple, vis-à-vis le palais royal et ce que l'on a appelé les écuries de Salomon. Voir t. II, col. 682.

13° La *porte Orientale* (hébreu : *ša'ar ham-mizrâḥ:* Septante : πύλη τῆς ἀνατολῆς), II Esd., III, 29, entre la précédente et la suivante.

14° La *porte Judiciaire* (hébreu : *ša'ar ham-mifqâd ;* Septante : πύλη Μασεκάδ), II Esd., III, 30 (hébreu, 31), peut-être sur l'emplacement de la porte Dorée actuelle.

On cite encore : la *porte Première* (hébreu : *ša'ar hâ-ri'šôn ;* Septante : πύλη ἡ πρώτη), Zach., XIV, 10: la *porte du Milieu* (hébreu : *ša'ar haṭ-ṭâvêk ;* Septante : πύλη ἡ μέση), Jer., XXXIX, 3; la *porte des Tessons* ou *du Potier* (hébreu : *ša'ar ha-harsîṭ;* Septante : πύλη τῆς χαρσείθ ; Vulgate : *porta fictilis*), Jer., XIX, 2; la *porte de la Garde* (hébreu : *ša'ar ham-mattârâh* ; Septante : πύλη τῆς φυλακῆς), II Esd., XII, 38 (hébreu, 39), qui sont inconnues ou doivent être identifiées avec l'une ou l'autre des précédentes.



253. — Angle A des anciens murs trouvés dans l'établissement russe. Vue prise du sud avant la restauration.

Les tours principales étaient : au nord, la *tour de Hananéel* (hébreu : *migdal Ḥănan'êl ;* Septante, *Codex Vaticanus :* πύργος 'Ανανεήλ, II Esd., III, 1 ; XII, 38; *Cod. Alexandrinus* et *Vaticanus :* πύργος 'Αναμεήλ, II Esd., III, 1; XII, 38; Jer., XXXI. 38; Zach., XIV, 10), à l'angle nord-ouest de l'enceinte du Temple, où fut plus tard l'Antonia. A côté, vers l'est, était la *tour d'Émath* (hébreu : *migdal ham-Mê'âh*), II Esd., III, 1 (Vulgate : *turris Centum cubitorum*); XII, 38 (hébreu, 39). Voir ÉMATH 4, t. II, col. 1723. Il y a là des difficultés textuelles qui feraient regarder l'existence de cette tour comme problématique. Cf. H. Vincent, *La tour Méa*, dans la *Revue biblique,* 1899, p. 582-589. A l'ouest, le rempart était protégé par la *tour des Fourneaux* ou *des Fours* (hébreu : *migdal haṭ-ṭannûrîm ;* Septante : πύργος τῶν θανουρίμ). Enfin, à l'est, défendant le palais royal, était la *tour Saillante* (hébreu : *migdal hay-yôṣê' ;* Septante : πύργος ὁ ἐξέχων). II Esd., III, 25, 26, 27.

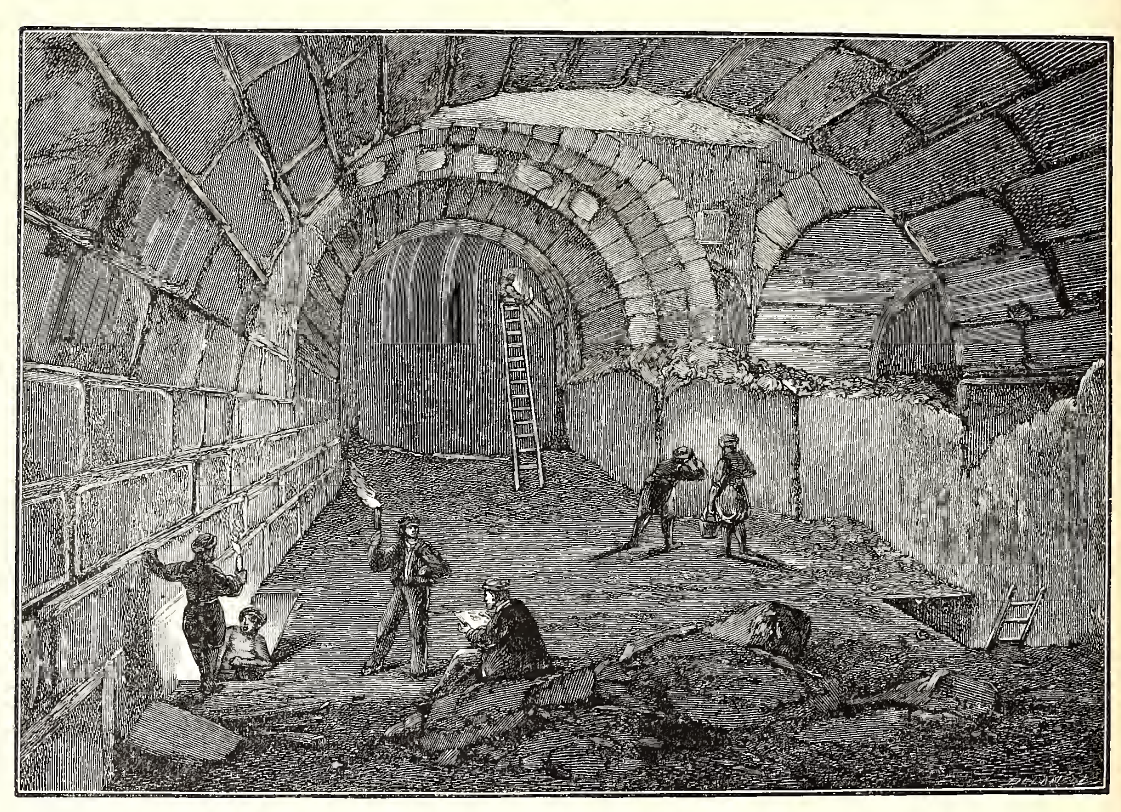
Nous avons établi cette seconde enceinte sur les données qui nous paraissent les plus solides, sans entrer dans les différents systèmes. On peut voir : Sayce, *The topography of præ-exilic Jerusalem*, dans le *Palestine Expl. Fund,* 1883, p. 215-223; Conder, *Jerusalem of the Kings,* même revue, 1884, p. 20-29 ; Birch, *Notes on præ-exilic Jerusalem, ibid.,* 1884, p. 70-75; Schick, *The second wall of ancient Jerusalem, ibid.,* 1893, p. 191-193; *Die zweite Mauer Jerusalems,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* 1885, p. 259-273, pl. VIII ; *Die Baugeschichte der Stadt Jerusalem,* même revue, 1894, p. 1-24, pl. I ; F. Spiess, *Die neueste Construction der zweiten Mauer Jerusalem und Josephus, ibid.*, 1888, p. 46-59.

2° *De la captivité à la ruine de Jérusalem* (70). — Tous ces ouvrages de défense ne sauvèrent pas de la vengeance divine la ville coupable de tant de prévarica-

tions. En 587 avant J.-C., l'armée de Nabuchodonosor brûla le Temple et le palais royal, rasa les maisons, démolit les remparts et emmena le peuple captif à Babylone. Mais Jérusalem devait se relever de ses ruines. pour recevoir un jour le Sauveur du monde, qui voulait en faire le théâtre de son sacrifice.

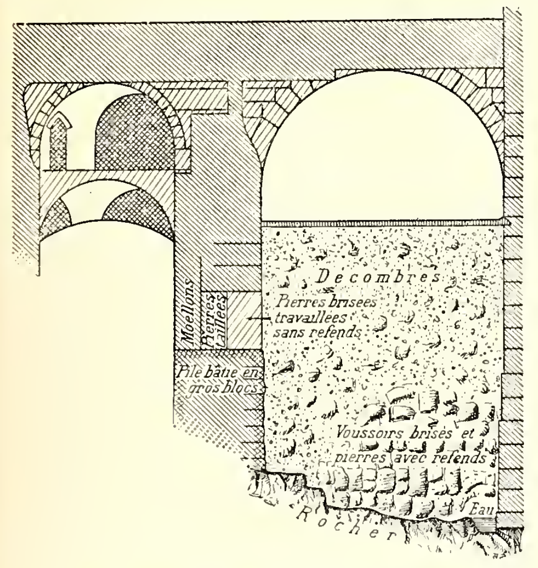
1. *Du retour de l'exil à Hérode le Grand.* — Au bout de 71 ans, le Temple fut reconstruit par Zorobabel; mais les murs de la ville restèrent abattus jusqu'en 445 avant J.-C., époque à laquelle Néhémie vint pour les relever. Il les refit sur leurs anciennes bases, en sorte que la seconde Jérusalem fut bâtie sur les fondements de la première. Pour comprendre ce qui est dit au deuxième livre d'Esdras sur l'état des fortifications au retour de l'exil, II, 11-15, sur leur reconstruction, III, 1-31, sur leur dédicace, XII, 27-39, il suffit de se reporter à la description que nous venons de faire. L'enceinte resta la même avec ses portes et ses tours. Les Chaldéens n'avaient pas démoli partout la muraille de fond en comble; certaines parties même, celles que ne mentionne pas l'auteur sacré, étaient sans doute restées plus ou moins intactes. Il fut donc facile aux Juifs d'en suivre le pourtour et de la ramener autant que possible à son état antérieur. La restauration, commencée par la *porte du Troupeau*, au nord, se continua vers l'ouest; puis, de la *tour des Fourneaux*, elle descendit vers le sud, pour retourner à l'est vers la colline d'Ophel. Là, la Bible, II Esd., III, 15, 16, nous fait remarquer que les murs de la piscine de Siloé furent refaits, que l'enceinte passait devant « les degrés qui descendaient de la cité de David » et longeait « le tombeau de David », détails qui corroborent l'opinion d'après laquelle il faut chercher « la cité de David » sur la colline orientale. Après la source de Gihon, les ouvriers poursuivirent leur œuvre vers le nord jusqu'à leur point de départ. Sur cette restauration, voir C. Schick, *Nehemia's Mauerbau in Jerusalem,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* 1891, p. 41-62, pl. II.

La seconde Jérusalem maintint constamment son périmètre jusqu'en l'année 42 de l'ère chrétienne, laissant en dehors le mont Bézétha et la colline du Calvaire. Elle subit cependant quelques modifications intérieures. Antiochus IV Épiphane, roi de Syrie, après avoir saccagé et profané le Temple, envoya plus tard des gens pour brûler la ville et détruire ses murs. C'est alors que les Syriens « fortifièrent la ville de David avec une grande et forte muraille. et ils en firent leur citadelle », καὶ ἐγένετο αὐτοῖς εἰς ἄκραν. I Mach., I, 35 (grec, 33). Pendant vingt-cinq ans, ils habitèrent cette forteresse, qui tint en suspens les destinées de la cité sainte. Ils lui donnèrent, de même que les autres Grecs habitant Jérusalem, le nom d'*Acra* qui signifie simplement « citadelle » et s'appliqua en même temps à la colline qui la portait. Bon nombre d'auteurs, oubliant cette origine, ont fait d'inutiles efforts pour retrouver le *mont Acra* et lui assigner sa place parmi les autres collines sur lesquelles est bâtie la ville. Ils l'ont ordinairement indiqué, avec la ville basse de Josèphe, entre le Saint-Sépulcre et le fond de la vallée du Tyropœon. Voir fig. 237, col. 1325-1326. L'*Acra* était plutôt située sur la colline orientale, c'est-à-dire sur celle que Josèphe, *Bell. jud.,* V, IV, 1, nous représente au delà de la vallée du Tyropœon. Après avoir, en effet, mentionné celle qui portait la ville haute, et qui était de beaucoup la plus élevée et la plus droite dans le sens de la longueur, il ajoute : « L'autre colline s'appelle Acra, est recourbée aux deux extrémités et soutient la ville inférieure. *En face de cette dernière était une troisième colline, naturellement plus basse*



254. — Arche de Wilson. D'après *The Recovery of Jerusalem,* p. 76.

que Acra, et séparée par une large vallée, auparavant différente : dans la suite, au temps où les Asmonéens régnaient, ils comblèrent la vallée, voulant réunir la

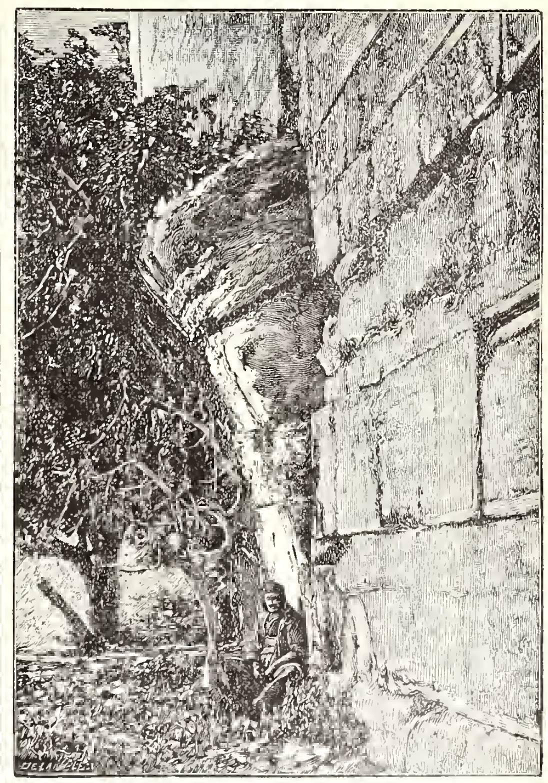


255. — Arche de Wilson. D'après *The Recovery of Jerusalem,* p. 81.

ville au Temple, et ayant travaillé le sommet de l'Acra, ils le rendirent plus bas, de sorte que le Temple le dominait. » Il ressort de ce texte que la *troisième colline,* qui semble bien correspondre à celle où l'on voudrait voir Acra, en est tout à fait distincte. Mais si l'*acropole* syrienne était à l'orient, à quel point précis la placer? Tel est le problème, et il n'a jusqu'ici reçu aucune solution certaine. D'après le texte de I Mach., I, 35, il faudrait la chercher sur l'Ophel, « la cité de David, » où se trouvait autrefois déjà la forteresse jébuséenne, et c'est ce que font plusieurs auteurs. Mais, d'autre part, Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, VI, 6, nous dit que Simon, ayant attaqué l'*Acra* de Jérusalem, la mit au niveau du sol, pour qu'elle cessât d'offrir aux ennemis un refuge d'où ils faisaient beaucoup de mal aux Juifs. Mieux que cela même, il crut devoir abaisser le mont sur lequel elle était bâtie, et qui dominait le Temple. Le peuple consulté se mit à l'œuvre, et, par un travail incessant, nivela si bien la montagne, que le Temple finit par la dominer. Cet abaissement ne pouvait s'effectuer sur l'Ophel, qui était beaucoup plus bas que le Moriah; au sud du Temple, il n'y avait que l'esplanade artificielle créée par Salomon et qui était à un plan inférieur. L'œuvre, au contraire, pouvait s'accomplir au nord, où le mont Moriah s'élève assez considérablement. Et, effectivement, en face de la troisième colline dont nous venons de parler, à l'extrémité nord-ouest et dans l'enceinte actuelle du *Haram esch-Schérif,* on a remarqué un rocher qui a été taillé, nivelé, abaissé. Son altitude n'est plus que de 740 mètres : il était donc, comme le dit Josèphe, devenu plus bas que le Temple, dont le sol était de 744 mètres. Mais, avant cet abaissement, il devait atteindre, comme le rocher voisin sur lequel reposait l'Antonia, au moins 750 mètres, peut-être davantage, et, par conséquent, la colline d'en face, dont la hauteur moyenne est de 737 à 744 mètres, était naturellement plus basse, ταπεινότερος φύσει. On peut croire alors, dans cette hypothèse, que l'expression « cité de David », I Mach., I, 35, a un sens large et comprend le Moriah et l'Ophel.

Ce qu'il y a de certain, c'est que l'Acra des Syriens était tout près du Temple, si près que, comme nous venons de le voir, on fut obligé de la détruire pour qu'elle ne dominât point celui-ci. Nous lisons également I Mach., IV, 41, que Judas Machabée, après sa victoire sur Lysias, montant à Jérusalem pour purifier le Temple, voulut que les prêtres ne fussent pas troublés dans leurs cérémonies et pour cela commanda à ses hommes de combattre ceux que les Syriens avaient laissés dans leur forteresse. Sous le règne d'Antiochus Épiphane, on construisit à Jérusalem, au pied de la citadelle, un gymnase et une éphébée. I Mach., I, 15; II Mach., IV, 9, 12. Voir GYMNASE, col. 369; ÉPHÉBÉE, t. II, col. 1830. Les Asmonéens élevèrent la tour *Baris,* qui fit plus tard partie de la forteresse Antonia. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XV, XI, 4. Ils se bâtirent ensuite, dans le coin nord-est de la ville haute, un palais qui avoisinait et dominait le Xyste. Cf. Josèphe, *Bell. jud.,* II, XVI, 3.

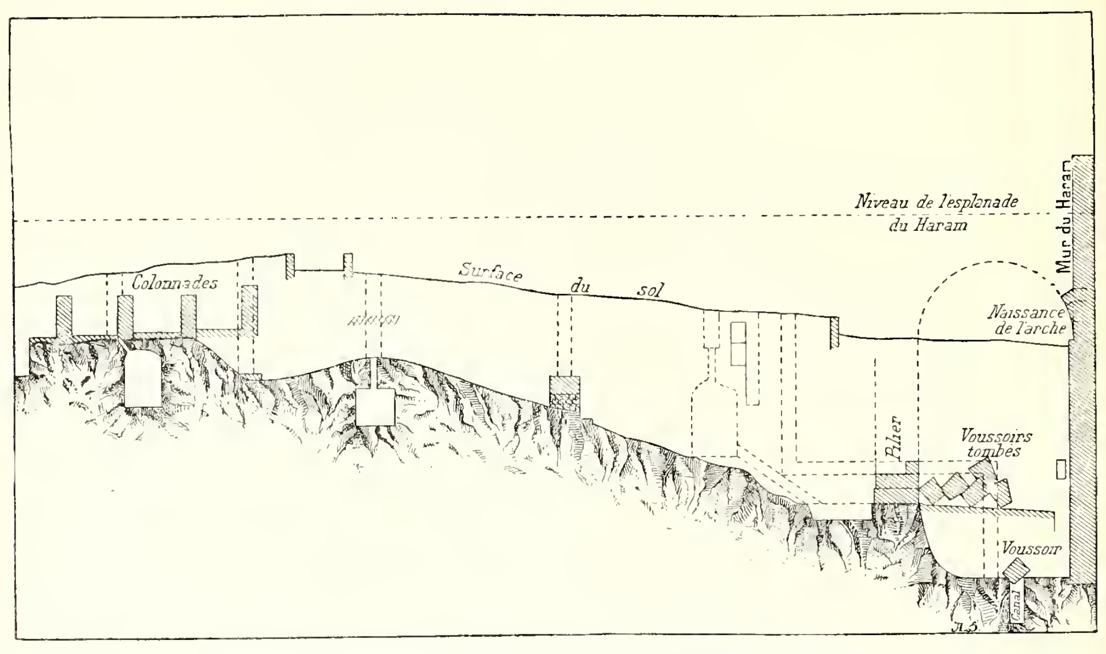
2. *A l'époque d'Hérode le Grand.* — Jérusalem devait naturellement bénéficier des idées de grandeur et de la munificence qui portèrent Hérode à enrichir la Palestine de magnifiques monuments. L'œuvre principale de son règne fut la restauration du Temple. Nous n'avons point à rechercher ici les agrandissements et embellissements qu'il apporta à l'enceinte et à l'édifice sacrés. Voir TEMPLE. Mais nous devons dire comment, à cette époque, l'esplanade du Moriah était reliée à la colline occidentale. Ce n'est pas que les travaux entrepris pour franchir la vallée du Tyropœon remontent seulement à cette date. Il serait étonnant que, dans les âges précédents, on n'eût pas eu la pensée d'unir par un viaduc quelconque les deux parties de la ville. Mais les données historiques et archéologiques offrent ici à notre étude



256. — Arche de Robinson. D'après une photographie.

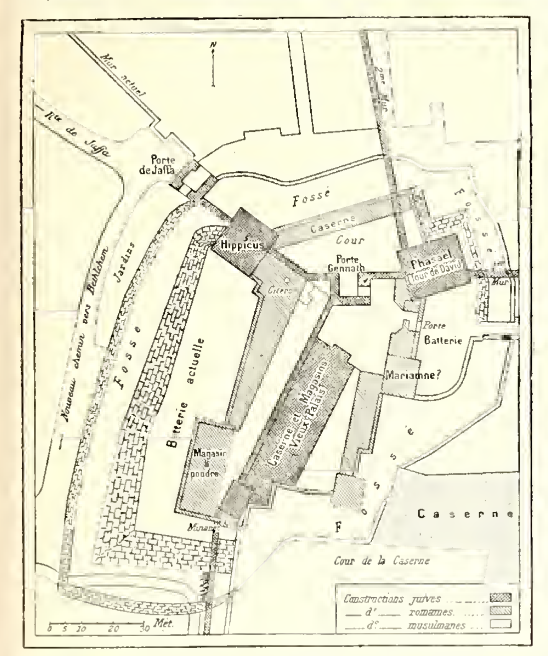
une base plus solide. Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, IV, 2; *Bell. jud.,* II, XVI, 3, parle d'un pont qui allait du Temple à la ville supérieure et rejoignait le Xyste, place ornée de colonnades, voisine, comme nous venons de le

dire, du palais des Asmonéens. D'autre part, parmi les plus curieux vestiges de l'antiquité que les fouilles ont mis à jour, il en est deux qui nous permettent d'apprécier les travaux au moyen desquels on pouvait traverser de plain-pied le Tyropœon. Ce sont les arches appelées du nom des deux explorateurs, Wilson et Robinson, qui en ont dégagé les fondations. Nous n'avons fait que les signaler en parcourant la ville, voir col. 1342; elles méritent d'arrêter en ce moment notre attention. L'*arche de Wilson,* au-dessous de la porte du Haram, nommée *Bâb es-Silsiléh,* a 13 mètres de largeur et est construite de blocs qui ont de deux à quatre mètres de longueur. Voir fig. 254. Le long du Haram, sur lequel elle s'appuie à l'est, on a trouvé, à sept mètres de profondeur, dans une tranchée pratiquée du côté sud, une masse de voussoirs et de pierres ayant évidemment appartenu à une arche plus ancienne. Voir fig. 255. A 13m20 et à 15m30, l'eau s'est rencontrée, coulant du nord au sud; peut-être était-elle autrefois recueillie dans le canal dont nous parlerons tout à l'heure. Le mur du Haram est ici formé de beaux blocs à bossage semblables à ceux du *mur des Lamentations.* A partir des fondations, on ne compte pas moins de 21 assises, de 1 mètre à 1m20 de hauteur, admirablement conservées. Le *pilier* de l'arche, à l'ouest, est composé de sept assises de pierres taillées, mesurant de 0m95 à 1m25 de hauteur, semblables à celles que l'on voit au-dessus des pierres à bossage de la *place des Pleurs.* La hauteur de cette maçonnerie est de 7 mètres environ, la largeur de 4m35. Une galerie, pratiquée à la base même du roc, a montré qu'il incline à l'est. Une tranchée ouverte à l'ouest du pilier a fait découvrir une chambre voûtée munie d'une fenêtre murée, derrière laquelle s'étend une série de voûtes à arches semi-circulaires, situées dans le prolongement de l'arche. Elles sont sur une double ligne, les voûtes du sud ayant 7 mètres de largeur et celles du nord, 6m30, ce qui donne à peu près la largeur de l'arche de Wilson. La partie méridionale est la plus ancienne et constituait probablement la chaussée originelle. On l'aurait agrandie, en y ajoutant le côté septentrional, et c'est après ce remaniement que l'arche aurait été construite. On croit ce viaduc contemporain de la dynastie iduméenne, mais il a été réparé à l'époque byzantine. L'*arche de Robinson,* à 12 mètres au nord de l'angle sud-ouest, possède encore trois rangs de voussoirs, occupant une largeur de 15m50. Voir fig. 256. Le pilier, bâti sur le rocher, à 12m80 au-dessous de la naissance de l'arche, mesurait 15m50 de long sur 3m60 d'épaisseur. Il n'en reste que les deux assises inférieures et une partie de la troisième. Elles sont formées de beaux blocs en bossage, taillés comme ceux du mur du sanctuaire, à l'angle sud-ouest. Entre ce pilier et le mur du Haram, à 17 mètres au-dessous de la surface du sol, et de niveau avec la base du pilier, on a retrouvé un ancien pavé, en pierre calcaire, s'inclinant légèrement à l'est, sur lequel gisaient les voussoirs tombés de l'arche. Voir fig. 257. Il repose sur une énorme couche de débris, au-dessous de laquelle on a découvert deux voussoirs d'une arche tombée, dont l'un mesure 2m10 de longueur, et plus de 1 mètre de largeur et de hauteur. Ces voussoirs gisaient à travers la voûte d'un canal creusé dans le roc, situé à 24 mètres au-dessous de la surface actuelle du sol, et courant du nord au sud, parallèlement au mur du Haram. C'est cet aqueduc qui devait recevoir les eaux dont nous avons constaté la présence sous le premier viaduc. En tournant maintenant nos regards du côté de l'ouest, nous remarquerons à 75 mètres du mur du Haram, les restes d'une colonnade formée de piliers reposant sur le roc, à 5m40 au-dessous du sol, et construits en beaux moellons d'un grès tendre. Des débris d'arches ont été retrouvés entre ces piliers, qui se prolongent vers l'est et formaient sans doute un viaduc de niveau avec l'arche de Robinson. Nous aurions donc ici les restes de deux ponts d'époque différente; le premier, dont une partie est visible encore, serait du temps d'Hérode, le second, dont deux voussoirs gisent au fond du ravin, serait beaucoup plus ancien. « On ne nous donne pas de détails sur la forme et la taille de ces voussoirs; mais il est difficile pourtant de ne point conclure de ces observations



257. — Arche de Robinson, d'après le *Palest. Expl. Fund, Quart. St.,* 1880, p. 14.

qu'à une époque antérieure au système de l'appareil à refends, un pont aurait été jeté, mais à un niveau plus bas, entre la colline occidentale et celle du Temple.

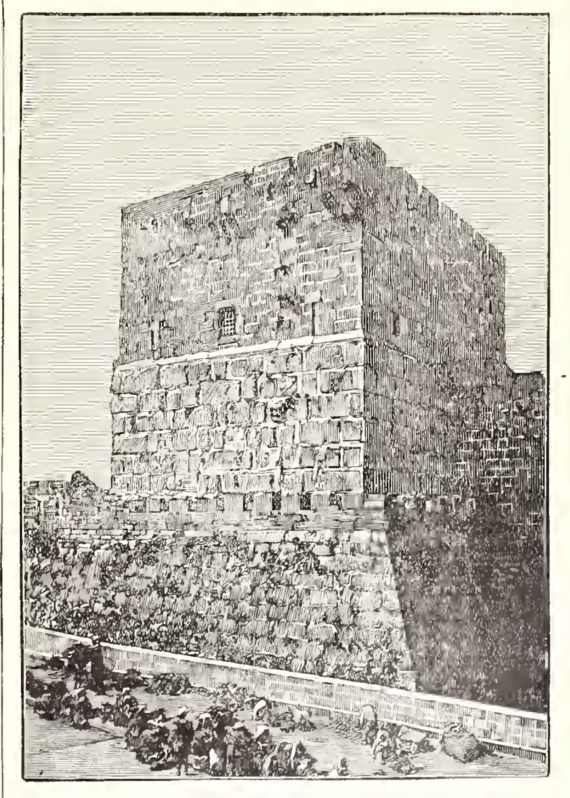


258.— Plan de la citadelle. D'après C. Schick, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 1890, p. 64.

Ce premier pont ne pourrait alors appartenir qu'au temps des rois de Juda; il remonterait peut-être à Salomon lui-même. Élèves des Égyptiens et des Assyriens, les maîtres des Juifs, les Phéniciens, connaissaient le principe de la voûte; ils ont pu l'appliquer ici dès le xe siècle. » Perrot, *Histoire de l'art*, t. IV, p. 168. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quart. Stat.*, 1880, p. 9-30, avec plusieurs plans; Wilson et Warren, *The Recovery of Jerusalem*, p. 76-111; Warren et Conder, *Survey of Western Palestine, Jerusalem*, p. 173-209.

A l'angle nord-ouest de l'esplanade du Temple, Hérode éleva la forteresse Antonia, à laquelle furent joints des appartements de toute nature, des cours à portiques, des bains, en sorte que, par sa magnificence, elle semblait un palais. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, V, v, 8. Pour la rendre inaccessible, il la fit séparer du mont Bézétha par un fossé très large et très profond. Voir Antonia, t. I, col. 712. Il se bâtit, en outre, une splendide maison royale dans l'angle nord-ouest de la ville haute, sur l'emplacement actuel de la caserne turque et du jardin des Arméniens. Il l'entoura d'un mur très élevé, flanqué, au nord, de trois tours qui étaient d'une structure et d'une hauteur remarquables, et qu'il appela: *Hippicus*, du nom d'un de ses amis; *Phasaël*, en mémoire de son frère aîné; et *Mariamne*, pour perpétuer le souvenir de sa seconde et malheureuse femme, qu'il avait éperdûment aimée. L'intérieur du palais était d'une richesse extraordinaire, plein de bosquets, d'ombre et de fraîcheur. On peut voir la description qu'en fait Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 4. La tour nord-ouest de la citadelle peut répondre à la tour Hippicus. Voir fig. 258. Celle-ci, au dire de Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 3, était un carré de 25 coudées (environ 13 mètres) de côté, ce qui concorde assez avec les dimensions de la construction actuelle. Celle du nord-est, appelée communément *tour de David*, représente bien par sa forme et sa structure inférieure, la tour Phasaël, à laquelle Josèphe, *ibid.*, donne quarante coudées (environ 21 mètres) en longueur et en largeur. Elle a, en réalité, 21 mètres de long sur 17 de large, ce qui constitue une différence assez légère. A partir du pied, dans le fossé, elle est bâtie, jusqu'à une hauteur de 12 mètres, en grosses pierres à refends, mais à surface brute; la rainure a bien été creusée, mais la table centrale qu'elle embrasse n'a pas été aplanie. Voir fig. 259. Les blocs unis sans mortier sont placés de manière que celui de dessus est posé en travers de celui de dessous. Toute cette vieille partie est massive, sauf un petit couloir au côté ouest. Les assises du haut sont de construction moderne; nous n'en avons pas moins là le plus beau spécimen des anciennes tours de Jérusalem, dont les soubassements reposaient sur le roc ou sur un cube de maçonnerie massive. Cf. C. Schick, *Der Davidsthurm in Jerusalem*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 1878, p. 226-237, pl. I-III. Quant à la tour Mariamne, elle avait, selon Josèphe, *ibid.*, 20 coudées (10 mètres 50) de côté; c'était la plus petite, mais la plus belle intérieurement. Occupait-elle la place de celle qui se trouve près de la précédente, au sud? Nous ne savons.

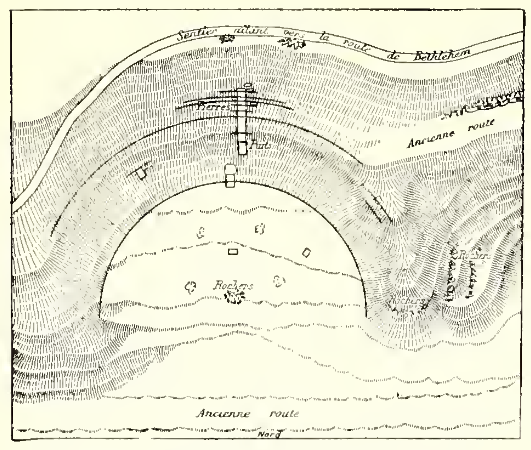
Hérode bâtit à Jérusalem un théâtre, et, dans la vallée, un très grand amphithéâtre. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, VIII, 1. M. Schick a découvert, il y a plusieurs années, les vestiges d'un théâtre ancien, situé au sud de la ville. Si l'historien juif ne parle pas de l'intérieur même de la cité, nous avons là certainement la place du monument élevé par le roi iduméen. Cet emplacement se trouve au sud de l'*ouadi er-Rebâbi*, au sud-ouest de *Bir Éyûb*. Les collines qui s'étagent de ce côté sont



259. — Tour de David. D'après une photographie.

séparées par deux vallées profondes, descendant de l'ouest à l'est vers l'*ouadi en-Nar*. Voir la *Carte des environs de Jérusalem*, de C. Schick, dans la *Zeitschrift*

des Deut. Pal.-Vereins, 1895, pl. 4. La première s'appelle *ouadi esch-Sehama,* la seconde, *ouadi Yasûl.* C'est sur le flanc méridional de la première qu'on rencontre l'hémicycle qui dessine encore les contours du théâtre. Voir fig. 260. L'endroit était choisi à merveille. Les parois de la colline, formées d'un rocher tendre, ont été taillées de manière à porter directement les gradins. Comme tous les anciens théâtres romains, celui-ci regardait le nord, pour éviter le trop grand soleil, et les spectateurs avaient devant les yeux le magnifique panorama de la ville. L'hémicycle avait un diamètre d'environ 45 mètres. De toutes ses splendeurs, il ne reste plus rien; on n'a retrouvé que deux pierres taillées en corniche. Cf. C. Schick, *Herod's amphitheatre,* dans le *Pal. Expl. Fund, Quart. Stat.,* 1887, p. 161-166, avec plan et coupes. On a constaté que l'acoustique y est excellente. Cf. Germer-Durand, *Le théâtre d'Hérode à*



260. — Théâtre d'Hérode. D'après le *Palest. Expl. Fund, Quart. Stat.*, 1887, p. 162.

Jerusalem, dans les *Échos de N.-D. de France,* Paris, avril 1896, p. 72.

Il est facile maintenant de se représenter la ville sainte, telle qu'elle était *au temps de Notre-Seigneur.* Avec ses hauts murs flanqués de bastions, ses nombreux palais, et surtout son enceinte sacrée, elle devait offrir un coup d'œil splendide. Le Temple la dominait de toute la magnificence de ses richesses, comme de la majesté de l'idée religieuse qu'il représentait. Avec ses portiques aux immenses colonnes, son revêtement de marbre blanc, les aiguilles d'or qui couronnaient le sanctuaire, il ressemblait, vu de loin, à une montagne de neige, teintée de pourpre et d'or par les rayons du soleil levant. Josèphe, *Bell. jud.,* V, v, 6. S'il faut en croire le même historien, *ibid.,* V, IV, 3, les murailles de la première enceinte avaient 60 tours, celles de la seconde quatorze. Mais, par suite de la prospérité qu'elle acquit sous Hérode, la ville, franchissant le cercle de pierres qui l'enfermait, s'étendit vers le nord. Le mont Bézétha, tout le territoire voisin de la colline du Golgotha se couvrirent peu à peu de maisons et de jardins, dont l'ensemble devait offrir aussi un très bel aspect. Voir Jardins, col. 1130. Jérusalem était donc une cité imposante, bien qu'elle eût à l'intérieur des rues étroites et tortueuses, rattachées cependant comme aujourd'hui, croyons-nous, par des artères principales que la nature du terrain doit avoir tracées de tout temps. Outre la place principale, sur laquelle était le Xyste, elle avait encore la place des Bouchers, celle des Ouvriers en laine, le marché supérieur. Cf. Mischna, *Erubhin,* c. x, hal. 9; Josèphe, *Bell. jud.,* V, VIII, 1. Elle possédait surtout un nombre presque incroyable de synagogues. Il y en avait 460 ou même 480, d'après le Talmud de Jérusalem, *Megillah,* fol. 73 *b; Ketuboth,* 35 *b.* « On comprend ce chiffre exorbitant, lorsqu'on sait qu'aujourd'hui, dans les villes musulmanes, le nombre des mosquées n'est pas moins considérable. Chaque famille a pour ainsi dire la sienne. Les synagogues de Jérusalem étaient certainement la propriété exclusive des grandes familles, et surtout des corporations. Il y en avait une, par exemple, appelée synagogue des chaudronniers. De plus, les étrangers de passage dans la ville avaient à leur usage la synagogue spéciale de la contrée d'où ils venaient; il y avait les synagogues des Cyrénéens, des Ciliciens, des Asiatiques, des Alexandrins. Act., VI, 9. Dans celle-ci on employait la langue grecque et on lisait la traduction des Septante. Talm. de Jérus., *Sota,* 21 *b.* Toutes ces synagogues étaient très fréquentées et chaque matin, au lever du jour, les rues se remplissaient de femmes, de scribes, de Pharisiens, leurs *tefillin* attachés sur le bras, se rendant à leur synagogue préférée. » E. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ,* Paris, 1885, p. 61. Et c'est sur cette ville qu'un jour le divin Maître pleura. Luc., XIX, 41.

3. *Troisième enceinte* (*de l'an 42 à l'an 70*). — Les agrandissements dont nous venons de parler nécessitèrent une nouvelle enceinte, pour abriter les quartiers récemment formés. Ce fut le roi Hérode Agrippa Ier qui entreprit ce travail colossal. Grâce à Josèphe, *Bell. jud.,* V, IV, 2, nous pouvons suivre exactement les développements de la troisième muraille. Voir fig. 249. Partant de la tour Hippicus, elle s'étendait, au nord, jusqu'à la tour *Psèphina.* De forme octogonale, celle-ci, par son élévation et l'emplacement qu'elle occupait, était la plus haute de Jérusalem, en sorte que, de son sommet, on pouvait, au lever du soleil, voir la Judée depuis l'Arabie jusqu'à la Méditerranée. Josèphe, *Bell. jud.,* V, IV, 3. Elle se trouvait à l'angle nord-ouest de la ville actuelle, là où l'on a retrouvé les restes d'une ancienne forteresse dite *Qasr Djâlûd,* « forteresse de Goliath, » sur le terrain où les frères de la Doctrine chrétienne ont bâti leurs écoles. Cf. *Pal. Expl. Fund, Quart. Stat.,* 1878, p. 78; C. Schick, *Die antiken Reste an der Nordwestmauer von Jerusalem,* dans la *Zeitschrift des Deut. Pal.-Vereins,* 1878, p. 15-23, avec plan, pl. IV; *Survey of Western Palestine, Jerusalem,* p. 264-267. De là, l'enceinte passait devant le monument d'Hélène, reine des Adiabéniens, puis par les cavernes royales, qui sont en face de la grotte de Jérémie. Voir Carrières, t. II, col. 319. Arrivée à la tour angulaire, près du monument du Foulon, elle allait, par la vallée du Cédron, se réunir à l'ancien mur, c'est-à-dire à l'angle nord-est de l'esplanade du Temple. Comme on le voit, elle suivait à peu près exactement l'alignement de la muraille septentrionale de la ville actuelle, depuis la porte de Jaffa jusqu'à la porte *Bâb Sitti Mariam.* Josèphe, dans le même passage, ajoute que la cité eût été inexpugnable, si cette troisième enceinte eût été terminée comme Hérode Agrippa Ier l'avait commencée. Les blocs de pierre que celui-ci avait employés mesuraient, en effet, 20 coudées (10m40) de long sur 10 coudées (5m20) de large, en sorte qu'il n'aurait pas été facile de les briser avec le fer, ni de les ébranler avec les machines. Craignant d'éveiller les susceptibilités de Claude César, le roi suspendit ce travail, que les Juifs achevèrent plus tard sous Agrippa II, en donnant au mur une hauteur de 25 coudées et en se servant de blocs de pierre de moindres dimensions. Malgré sa force imposante, la seconde Jérusalem devait bientôt tomber sous les coups de Titus, comme la première avait succombé sous ceux de l'armée de Nabuchodonosor.

La Jérusalem biblique finit avec Titus; nous n'avons donc pas à pousser plus loin notre étude. De son noyau primitif, c'est-à-dire de la colline du sud-est, elle s'est successivement étendue sur les hauteurs voisines, qu'elle



Jérusalem. — Vue prise du Mont des Oliviers (



(1901), d'après une photographie de M. Dissard.

a fini par enfermer dans sa triple enceinte. Au moment où nous la quittons, elle a atteint des limites qu'elle ne dépassera plus au cours de sa longue histoire. La richesse de ses monuments fait revivre sa gloire d'autrefois, sous Salomon. A part le Temple, qui sera décrit en son lieu, nous avons essayé de la reconstituer à ses différents âges, dans ses lignes essentielles. Dans cet ensemble de collines, de maisons, de palais, bientôt un seul point fixera les regards du monde, d'un monde nouveau. Ce n'est pas le Temple, qui va disparaître pour toujours, mais un petit monticule entouré de jardins, près d'une des portes de la ville, le Golgotha. Marqué du sang de la Rédemption, il restera un instant enseveli sous les ruines de la cité déicide, mais pour ressusciter dans la gloire, comme Celui qui voulut y réaliser les figures de l'Ancien Testament et en faire le berceau de la Nouvelle Alliance.

III. HISTOIRE. — Jérusalem tient une telle place dans la vie du peuple hébreu, que son histoire complète serait presque l'histoire du peuple lui-même. Nous n'avons à rappeler ici que les événements qui la concernent directement. Après avoir, dans les pages précédentes, résumé les principales phases de son passé au point de vue archéologique, il ne nous reste qu'à consigner les faits les plus mémorables qui se sont accomplis dans son sein. L'ordre que nous suivrons sera le même.

I. DE L'ORIGINE A LA CAPTIVITÉ. — 1° *Avant David.* — A quelle époque et par qui fut fondée Jérusalem ? L'histoire ne nous le dit pas. Josèphe, *Bell. jud.*, VI, x, en attribue la première origine à Melchisédech, qui, après y avoir dressé un autel, changea le nom primitif de Salem, Σόλυμα, en celui de Jérusalem, Ἱεροσόλυμα, ou « la sainte Solyme ». Nous avons là, sans doute, l'écho d'une tradition ancienne, mais elle semble aussi fragile que l'étymologie qu'elle vient appuyer. Saint Jérôme, *Epist. LXXIII*, t. XXII, col. 680, la rejette et soutient que la ville dont Melchisédech était roi se trouvait dans les environs de Scythopolis ou Bethsan (aujourd'hui *Beïsân*). Il ne nie pas, cependant, que Jérusalem ait été anciennement appelée Salem. Cf. *Epist. LXXIII*, t. XXII, col. 677. Un certain nombre d'exégètes partagent l'avis du saint docteur. D'autres pensent, malgré ces autorités, que le récit de la Genèse, XIV, 18, nous transporte bien à Jérusalem, sans pour cela en assigner la fondation à celui qui en était le prêtre-roi, à Melchisédech. Voir SALEM. De l'époque d'Abraham à la conquête israélite, l'Écriture garde le silence sur la cité chananéenne. Une découverte très importante faite en Égypte, à *Tell el-Amarna*, en 1887, a en partie comblé cette lacune. Les lettres assyriennes qu'on y a trouvées nous montrent que, vers 1400 avant l'ère chrétienne, par conséquent avant l'exode des Hébreux, *Urusalim* comptait déjà parmi les principales villes du midi de la Palestine. Elle avait à ce moment pour gouverneur *Abd-ḫiba*, vassal du pharaon Amenhotep, de la dix-huitième dynastie. Le préfet se plaint auprès de son suzerain des incursions d'un certain peuple nommé les *Ḫabiri*, peut-être les Hébreux, qui ont poussé l'audace jusqu'à assiéger Jérusalem. Il demande des secours avec instance. Cf. H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell el-Amarna*, Berlin, 1896, lettres 179-185, p. 302-315; H. Zimmern, *Palästina um das Jahr 1400 vor Chr. nach neuen Quellen*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 1890, t. XIII, p. 138-142; Fr. Hommel, *Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung*, Munich, 1897, p. 155-160. Jérusalem était donc alors, comme le pays de Chanaan, tributaire de l'Égypte, soumise au gouvernement égyptien. Cf. A. J. Delattre, *Le pays de Chanaan, province de l'ancien empire égyptien*, dans la *Revue des Questions historiques*, 1896, t. LX, p. 5-94. Voir PALESTINE.

Lorsque les Hébreux entrèrent dans la Terre Promise, la ville qu'ils devaient rendre si célèbre était au pouvoir d'une peuplade chananéenne, les Jébuséens, et s'appelait *Jébus*. Voir JÉBUS, JÉBUSÉENS, col. 1208, 1209. Le roi était Adonisédech, « le seigneur de la justice, » dont le nom, par la forme et le sens, rappelle celui de Melchisédech, « roi de justice. » Effrayé de la prise de Jéricho, de Haï, de la défection des Gabaonites, sentant déjà la menace de l'invasion, ce prince voulut opposer une digue au torrent dévastateur. Il fit une alliance avec les rois d'Hébron, de Jérimoth, de Lachis et d'Églon, et vint mettre le siège devant Gabaon, pour la châtier et tout à la fois empêcher les autres villes de suivre son exemple. Mais Josué, prévenu à temps, délivra les assiégés et mit à mort le chef de la ligue avec ses confédérés. Jos., X, 1-27; XII, 10. Malgré cette défaite, les Jébuséens défendirent valeureusement leur cité, qui échappa au pouvoir des Israélites et servit de limite aux deux tribus de Juda et de Benjamin. La ligne frontière passait, en effet, au sud, par la vallée de Hinnom, laissant la ville à la seconde de ces tribus. Jos., XV, 8, 63; XVIII, 28. Voir BENJAMIN 4, et la carte, t. I, col. 1589. Cette circonstance explique comment les deux voisins se la disputèrent après la mort de Josué. Juda l'attaqua une fois avec succès, il s'en empara, passa les habitants au fil de l'épée et la livra aux flammes. Jud., I, 8. Cependant, les Jébuséens restèrent en possession de leur citadelle, sur la colline de Sion, et habitèrent avec les enfants de Benjamin. Jud., I, 21. Leur nombre même s'accrut tellement que Jérusalem pouvait être appelée « la ville d'une nation étrangère ». Jud., XIX, 12.

2° *Sous David.* — La cité demeura donc entre les mains des Jébuséens pendant tout le temps de la domination des Juges et durant le règne entier de Saül. Mais David, devenu maître de tout Israël, voulut en faire sa capitale. Avec son coup d'œil de soldat et d'administrateur, il jugea tout de suite le parti qu'il pouvait tirer de cette place, qui, par sa position et ses avantages naturels, semblait désignée pour être le boulevard politique et religieux de la nation. Voir plus haut, col. 1320, 1321. C'est lui qui, en somme, peut être appelé le vrai fondateur de Jérusalem. Mais il fallait déloger les habitants de leur forteresse, et ce n'était pas chose facile. Ceux-ci avaient une telle confiance dans la force inexpugnable de Sion (voir plus haut TOPOGRAPHIE ANCIENNE, col. 1352), que, lorsqu'ils virent le jeune roi s'approcher avec une armée considérable, ils répondirent à son audace par une orgueilleuse moquerie : les aveugles et les boiteux suffiraient pour défendre les remparts. Ils se repentirent bientôt de leur insolence. David, irrité de cette insulte, ὀργισθείς, dit Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, III, 1, promit de nommer général en chef de toute l'armée celui qui, le premier, escaladerait la forteresse et terrasserait le Jébuséen. Ce fut Joab qui obtint la récompense. Sion tomba entre les mains de David, qui en fit sa résidence, sa « cité ». II Reg., V, 6-9; I Par., XI, 4-7. C'est la première fois qu'apparaît dans l'histoire ce nom mémorable de Sion, qui représentera bientôt et dans la suite des siècles la demeure de Dieu sur la terre.

Le premier soin du conquérant fut d'entourer sa ville, c'est-à-dire la colline sud-est, de solides murailles qui la reliaient à la citadelle. Mais l'événement qui marquait si heureusement les débuts du jeune prince eut son retentissement chez les peuples voisins. Hiram, roi de Tyr, envoya bientôt à David une ambassade, avec des bois de cèdre et des ouvriers pour lui bâtir un palais. II Reg., V, 11 ; I Par., XIV, 1. La demeure royale, élevée sur une des terrasses d'Ophel, devenait une nécessité pour recevoir la famille toujours croissante du fils d'Isaï. II Reg., V, 13-16; I Par., III, 5-9; XIV, 3-7. Jérusalem était désormais la capitale du royaume de plus en plus affermi; elle allait devenir le centre religieux de la nation en recevant l'arche d'alliance. Le roi

voulut, en effet, avoir près de lui l'arche sainte, symbole de la présence divine. Il la fit transporter avec la plus grande solennité sur la colline de Sion, dans un tabernacle construit à côté du palais; ce fut un jour d'allégresse et de prières pour le peuple tout entier. II Reg., VI, 1-19; I Par., XV, XVI. La puissance royale s'étendit ensuite peu à peu par la soumission des Philistins, le tribut imposé aux Moabites, la défaite du roi de Soba, des Syriens de Damas, des Iduméens. Toutes ces victoires avaient apporté à Jérusalem d'immenses quantités d'or, d'argent, de cuivre et d'autres métaux. David conçut le projet de les consacrer au Seigneur, en lui élevant un magnifique temple, mais cette gloire était réservée à son fils. Une tentation d'orgueil le poussa en même temps à ordonner le recensement de son peuple. La punition de cette faute fut une peste épouvantable, qui fit périr 70000 hommes. Déjà l'ange exterminateur, debout entre ciel et terre, au-dessus de l'aire du Jébuséen Ornan, étendait sa main contre Jérusalem pour la frapper, lorsque Dieu, ému de pitié, l'arrêta. Pour remercier le Seigneur de la cessation du fléau, David acheta l'aire, qui était située sur le mont Moriah, et y dressa un autel, sur lequel il offrit des holocaustes. II Reg. XXIV; I Par., XXI. Ne pouvant construire le Temple, il voulut au moins en préparer les matériaux. Les pierres, taillées par de nombreux ouvriers, furent transportées à Jérusalem. Il fit venir de Tyr et de Sidon une grande quantité de bois de cèdre, entassa d'immenses provisions de cuivre et de fer, et accumula l'or et l'argent pour cette œuvre qui avait été le rêve de sa piété. I Par., XXII. Avant de mourir, il en donna le plan à son fils Salomon, puis « il s'endormit avec ses pères et il fut enseveli dans la cité de David ». III Reg., II, 10. C'est donc là, sur la colline d'Ophel, qu'il faudrait chercher le tombeau du saint roi. Cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, Paris, 1896-1897, t. II, p. 254-294, et *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, 1897, p. 383-427.

3° *Sous Salomon.* — Le règne de Salomon fut l'époque la plus brillante pour Jérusalem. Nous avons dit plus haut, col. 1354-1359, quels furent les travaux de ce prince par rapport à l'enceinte de la ville. Son œuvre principale fut le Temple, qui, par la richesse des matériaux et des ornements, par le goût et l'art qui présidèrent à sa construction, devint une des merveilles du monde. Voir TEMPLE. Le Moriah fut vraiment la montagne sainte, le rendez-vous de tous les pieux Israélites; chaque jour, le sacrifice s'y consommait, au chant des cantiques sacrés, de la main des prêtres et des lévites, merveilleusement organisés par David. La demeure de son père ne parut plus suffisante à Salomon; gendre d'un pharaon, il voulut que la princesse égyptienne habitât un palais qui ne fût pas trop inférieur à ceux de Tanis ou de Memphis. Celui qu'il bâtit fut le digne pendant du Temple, près duquel il s'élevait. Tous les bâtiments étaient compris dans une même enceinte, limitée de tous côtés par un mur qui, à l'est et à l'ouest, dominait de haut les deux vallées du Cédron et du Tyropœon. Le premier monument que l'historien sacré place dans cette enceinte, c'est celui qu'il appelle le palais du « Bois-Liban », ainsi nommé parce que la plus grande partie des matériaux dont il était fait avait été tirée des forêts de cette montagne. III Reg., VII, 2. Le rez-de-chaussée formait une vaste salle hypostyle. Il y avait ensuite le portique du trône, où le roi rendait la justice, et les bâtiments d'habitation, qui ne pouvaient manquer d'occuper un très vaste espace. Ces groupes d'édifices, sommairement décrits, III Reg., VII, 1-12, se succédaient sur les terrasses du coteau. Pour en essayer la restitution, il faudrait faire une part trop considérable à la conjecture. On peut voir cependant B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, Berlin, 1887, t. I, p. 311-326, avec plan, p. 305; *Der Text des Berichtes über Salomos Bauten, I (III) Reg., V-VII*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen, 1883, p. 129-177; Perrot, *Histoire de l'art*, t. IV. p. 402-408. En dehors des édifices expressément nommés dans l'Écriture, la tradition attribue aussi à Salomon de grands travaux d'utilité publique et, en particulier, la construction de réservoirs et d'aqueducs destinés à pourvoir abondamment Jérusalem d'eau potable. La flotte qu'il fit construire à Asiongaber et le commerce qu'il entretenait avec les peuples voisins firent affluer dans sa capitale les trésors des pays lointains, or, argent, métaux, objets rares et précieux. La renommée de sa sagesse y attira la reine de Saba. III Reg., X. Malheureusement, à la fin de sa vie, il se laissa corrompre par l'amour des femmes, païennes pour la plupart, et, pour leur complaire, il éleva des temples, des bosquets, des autels et des idoles à leurs fausses divinités. III Reg., XI, 1-8. On a voulu voir dans un très curieux monument découvert au village de Siloam, près de Jérusalem, la chapelle égyptienne que Salomon aurait bâtie pour que la reine pût s'y adonner au culte de ses pères. Cf. F. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte*, Paris, 1853, t. II, p. 306-313, pl. XLII. Cette hypothèse est peu vraisemblable. La disposition intérieure du monolithe est plutôt celle d'une tombe. Cf. Perrot, *Histoire de l'art*, t. IV, p. 346-356. D'après ce simple résumé de la vie du grand roi, on peut se faire une idée de l'éclat dont brillait Jérusalem à cette époque.

4° *Sous les rois de Juda.* — Cette gloire s'éclipsa avec celui qui l'avait portée à son apogée. Le schisme des dix tribus enleva à Jérusalem une partie de sa couronne, elle ne fut plus reine que de Juda et de Benjamin, comme l'avait prédit le prophète Ahias. III Reg., XI, 29-39. Les jours de l'épreuve ne tardèrent pas à venir. Avec ce changement politique, une nouvelle période allait s'ouvrir dans l'histoire du peuple de Dieu. La cité sainte, isolée d'Israël par le veau d'or que Jéroboam établit aux frontières du nouveau royaume, III Reg., XII, 26-29, diminuée ainsi dans son autorité religieuse, devait en même temps, par l'affaiblissement de sa puissance, devenir le point de mire des peuples étrangers et subir leur choc, jusqu'au jour où ils l'auront complètement écrasée. Les richesses accumulées dans la ville de David et de Salomon devaient d'ailleurs tenter les rois voisins. Ce fut le pharaon d'Égypte, Sésac, qui, le premier, vint la dépouiller. La cinquième année du règne de Roboam, il marcha contre elle avec 1200 chariots et 60000 cavaliers, sans compter une multitude de soldats auxiliaires. Pénétrant dans le Temple et le palais royal, il emporta tous les trésors qu'ils renfermaient. III Reg., XIV, 25-26; II Par., XII, 2-9. Plus tard, l'éthiopien Zara, à la tête d'une immense armée, envahit la Judée, sous le règne d'Asa. Celui-ci, plus prudent et plus vaillant que Roboam, n'attendit pas d'être bloqué dans sa capitale pour se défendre. Il marcha au-devant de l'ennemi, l'extermina, et rentra à Jérusalem avec un magnifique butin. II Par., XIV, 9-15. Il restaura alors l'autel qui était devant le vestibule du Temple, rassembla tous ses sujets, auxquels se mêlèrent des Israélites, et offrit de nombreux sacrifices. Il brisa une honteuse idole élevée par sa mère et la brûla dans la vallée du Cédron. III Reg., XV, 13; II Par., XV, 8-16. Bientôt cependant, après avoir enrichi la maison du Seigneur et le palais royal, il ne craignit pas d'aliéner une partie de ces trésors pour acheter l'alliance de Bénadad, roi de Syrie, contre Baasa, roi d'Israël. III Reg., XV, 18; II Par., XVI, 2-3. Le règne de son fils, Josaphat, fut une ère de prospérité pour Juda. Le pieux monarque s'efforça de faire fleurir la paix, l'ordre et la justice à Jérusalem, comme dans toutes les villes de ses États. Il y établit un tribunal suprême composé de prêtres, de lévites et de chefs de familles, chargé

de décider en dernière instance tous les cas difficiles dans les affaires religieuses, administratives et civiles. Les Philistins et les Arabes lui apportaient des présents et des tributs. Son seul tort fut de s'allier avec Achab et d'accepter pour son fils Joram Athalie, digne fille de l'impie et cruelle Jézabel. II Par., XVII, 10-13; XIX, 4-11. Il sut, par sa confiance en Dieu, repousser une invasion de Moabites, Ammonites et autres peuples. II Par., XX, 1-30. Joram, qui lui succéda, inaugura son règne par le massacre de ses six frères, puis il éleva des autels aux faux dieux et rétablit à Jérusalem l'idolâtrie que son père s'était efforcé d'extirper. La punition divine ne se fit pas attendre. Les Arabes et les Philistins pénétrèrent dans la terre de Juda, vinrent jusque dans la capitale, pillèrent le trésor du roi, emmenèrent ses femmes et ses fils, à l'exception du plus jeune. II Par., XXI, 4, 11, 16, 17. Quelques auteurs cependant pensent que Jérusalem ne fut pas atteinte. Cf. Keil, *Chronik,* Leipzig, 1870, p. 300. Après la mort d'Ochozias, Athalie usurpa le trône, et, pour régner seule, n'hésita pas à exterminer la race de David, en égorgeant ses propres petits-fils. Un seul, Joas, fut soustrait à sa haine et au massacre, caché et élevé furtivement dans l'un des appartements du Temple, puis, plus tard, proclamé roi. Au jour de cette proclamation solennelle, Athalie, entendant de son palais les cris de joie et le son des trompettes, courut au Temple, mais elle s'enfuit bientôt épouvantée et fut mise à mort à la porte des Chevaux. II Par., XXII, 10-12; XXIII.

Sous le gouvernement de cette triste reine, Jérusalem avait vu le culte de Baal prévaloir contre celui de Jéhovah, et les dépouilles du Temple servir au sanctuaire païen. II Par., XXIV, 7. Après le couronnement de Joas, le peuple lui-même détruisit les idoles et leurs autels. II Par., XXIII, 17. Plus tard, le roi, voulant réparer la maison du Seigneur, employa aux restaurations l'argent qui provenait des dons volontaires de la piété de ses sujets. IV Reg., XII, 4-15; II Par., XXIV, 4-14. Mais, après la mort de Joïada, il s'abandonna à l'idolâtrie et fit périr Zacharie, qui lui reprochait ce crime. Dieu ne tarda pas à venger le sang du martyr. Hazaël, roi de Syrie, envahit le territoire de Juda, marcha contre Jérusalem, massacra les chefs du peuple, et ne s'éloigna que lorsque Joas eut acheté sa retraite avec les trésors du Temple et du palais royal. IV Reg., XII, 17-18; II Par., XXIV, 23-24. Sous Amasias, ce fut Israël qui saccagea le Temple et le palais, emporta à Samarie l'or, l'argent et les vases précieux qui s'y trouvaient, et détruisit 400 coudées du mur septentrional de la ville. IV Reg., XIV, 13-14; II Par., XXV, 23-24. Le long règne d'Ozias releva la prospérité matérielle de Juda. Le roi s'empara d'Élath, sur le golfe Élanitique, et en fit un marché important pour son commerce dans la mer Rouge. Il remporta également des succès sur les Philistins, les Moabites et les Ammonites. IV Reg., XIV, 22; II Par., XXVI, 2-8. A Jérusalem, il répara les murailles et fortifia par de puissantes tours le côté des remparts où les Israélites avaient ouvert une si large brèche. II Par., XXVI, 9. Mais la ville sainte, à cette époque, fut éprouvée par un tremblement de terre, auquel font allusion les prophètes Amos, I, 1, et Zacharie, XIV, 5, et qui est mentionné par Josèphe, *Ant. jud.*, IX, X, 4.

Joatham continua les travaux de son père et bâtit sur Ophel, complétant sans doute le rempart de ce côté. II Par., XXVII, 3. Son fils, Achaz, retomba dans l'idolâtrie, consacra ses propres enfants aux faux dieux dans la vallée de Ben-Hinnom et offrit à ceux-ci des victimes sur les hauts-lieux. IV Reg., XVI, 3-4; II Par., XXVIII, 2-4. Pour le punir de son impiété, Dieu envoya contre lui Rasin, roi de Syrie, et Phacée, roi d'Israël, qui vinrent mettre le siège devant Jérusalem. IV Reg., XVI, 5. Isaïe, VII, 6, nous apprend que leur dessein était de s'emparer du royaume de Juda et d'y installer un roi vassal, le fils de Tabéel. C'est dans cette circonstance que le prophète fut envoyé auprès d'Achaz, qu'il rencontra « à l'extrémité de l'aqueduc de la piscine supérieure », et qu'il fit la fameuse prédiction de l'*'Almah*. Is., VII, 3, 14. Voir 'ALMAH, t. I, col. 390. La capitale résista aux efforts combinés des deux rois. Mais Achaz, effrayé de la puissance des ennemis et ne comptant, en dépit des promesses et des menaces des prophètes, que sur les ressources de la politique humaine, envoya à Théglathphalasar, roi d'Assyrie, des ambassadeurs et des présents pour le prier d'accourir à son secours. Il obtint ce qu'il avait demandé, et quand la guerre de Syrie eut été terminée par la chute de Damas, il alla rendre hommage à son suzerain dans la ville conquise. IV Reg., XVI, 7-10; II Par., XXVIII, 16. Mais cette honteuse faiblesse et ces sacrifices ne le préservèrent point de l'oppression de son protecteur, dont l'Écriture nous laisse supposer les intentions par rapport à l'assujettissement de Juda et de Jérusalem. IV Reg., XVI, 17-18; II Par., XXVIII, 20-21.

Heureusement, pour réparer tant de malheurs, Dieu suscita le pieux roi Ézéchias, qui détruisit les hauts lieux, brisa les idoles, rouvrit le Temple, le purifia, le rendit au culte du vrai Dieu, en un mot fit revivre à Jérusalem la religion du Très-Haut dans toute son ancienne splendeur. IV Reg., XVIII, 1-8; II Par., XXIX, XXX, XXXI C'est à cette époque, 722 ou 721, que finit le royaume d'Israël. Jusqu'à la chute de Samarie, la cité de David avait été à l'abri des attaques des Assyriens, mais l'heure était venue où elle allait trembler à son tour devant les soldats de Ninive, dont la puissance l'enfermait comme dans un cercle de fer. Ézéchias, confiant en Jéhovah, ne craignit pas cependant de secouer le joug et refusa de payer le tribut au roi d'Assyrie. IV Reg., XVIII, 7. C'était un acte de révolte; mais l'orgueil du suzerain fut encore plus profondément blessé par l'accueil empressé que le roi de Jérusalem fit, quelque temps après, aux ambassadeurs de Mérodach-Baladan, roi de Babylone, ennemi de l'Assyrie. Cette ambassade fut même pour Ézéchias une occasion de vaine complaisance, en lui faisant étaler la magnificence de ses trésors. IV Reg., XX, 12-13. Isaïe le blâma de cette faute, et, dans l'une des plus étonnantes prophéties de nos Livres Saints, lui annonça qu'un jour viendrait où toutes ces richesses seraient emportées à Babylone, où ses descendants seraient pris et emmenés comme eunuques dans le palais du roi de Babel. IV Reg., XX, 14-18; Is., XXXIX. Michée, IV, 10, annonçait le même châtiment, mais avec promesse de la délivrance. Nous verrons bientôt la réalisation de ces oracles. Cependant, à l'heure présente, l'ennemi qu'avait à redouter Ézéchias, c'était le roi d'Assyrie, Sennachérib. En 701, il se mit en marche pour ramener à l'obéissance le roi de Jérusalem et les princes ligués avec lui. Celui-ci, craignant pour sa couronne et sa capitale, envoya de riches présents au redoutable monarque, qui assiégeait Lachis et dont l'ambition ne fut pas satisfaite par ces dons. Un fort détachement de l'armée assyrienne, à la tête duquel se trouvaient le *tartan,* le *rab-saris* et le *rab-šâqêh,* arriva bientôt sous les murs de Jérusalem. Les officiers ninivites s'arrêtèrent près de l'aqueduc de la piscine supérieure, non loin du palais royal, et parlementèrent pour amener la ville à capituler. Encouragé par Isaïe, Ézéchias refusa de se soumettre et se prépara à la résistance. Sennachérib, apprenant que le roi d'Éthiopie, Tharaca, s'avançait pour le combattre, voulut en finir avec la capitale de Juda. Mais il n'eut pas le temps d'en commencer le siège; un ange exterminateur fit périr une partie de son armée. IV Reg., XVIII, 13-37; XIX; II Par., XXXII, 1-22; Is., XXXVI, XXXVII. Sur cette campagne de Sennachérib, cf. Prisme de Taylor et Inscriptions des Taureaux, *Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. I, pl. 38-39; t. III, pl. 12; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen,

1883, p. 288-304; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. IV, p. 14-65. Ézéchias, du reste, tout en s'appuyant sur Dieu, n'avait pas négligé de prémunir la ville sainte contre l'attaque des Assyriens par les travaux que nous avons signalés plus haut, col. 1359.

Manassé marqua le commencement de son règne, le plus long de la monarchie judaïque, par l'impiété la plus révoltante. IV Reg., XXI, 1-9; II Par., XXXIII, 1-9. Dieu justement irrité fit entendre ses menaces par la voix des prophètes : « Voilà, dit-il, que je vais faire fondre sur Jérusalem et sur Juda de tels maux que les oreilles en tinteront à quiconque les entendra. Et j'étendrai sur Jérusalem le cordeau de Samarie et le poids de la maison d'Achab, et j'effacerai Jérusalem, comme ont coutume d'être effacées les tablettes, et, en l'effaçant, je tournerai et ferai passer très souvent le style sur sa face. » IV Reg., XXI, 12-13. Cf. Jer., XV. Manassé fut tributaire d'Assaraddon, roi d'Assyrie, comme nous l'apprend une inscription cunéiforme. Cf. Prisme brisé d'Assaraddon, col. V, ligne 13, *Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. III, p, 16; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* t. IV, p. 71. Il le fut également d'Assurbanipal. Cf. Cylindre C; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* p. 355; F. Vigouroux, *ouv. cité,* t. IV, p. 87. Plus tard, ayant tenté de secouer le joug, il fut pris et conduit prisonnier à Babylone, où était alors Assurbanipal. Là il se repentit de sa conduite passée, et Dieu, touché de ses prières, le ramena à Jérusalem. II Par., XXXIII, 10-13. Rentré en possession de ses États, il s'efforça de réparer les maux qu'il avait causés au peuple par son impiété et ses cruautés, il restaura et fortifia les anciens murs. II Par., XXXIII, 14-16. Voir plus haut, col. 1363.

Le royaume de Juda touchait à sa fin. Amon fut tué par ses serviteurs après deux ans de règne. Josias, son fils, fut le seul qui, dans ces derniers temps, se signala par sa piété et sa vertu. Il purifia et répara le Temple, abolit et détruisit bois sacrés, autels, idoles, tout ce qui avait souillé la ville sainte. IV Reg., XXII, XXIII, 1-25; II Par., XXXIV, XXXV. Joachaz ne lui succéda que pendant trois mois. Joakim, après avoir, pendant trois ans, payé le tribut aux Babyloniens, essaya de secouer le joug. Nabuchodonosor vint pour le réduire par la force, mais quand il arriva en Judée, Joakim était mort et remplacé par son fils Jéchonias. Le nouveau roi ne résista pas longtemps; au bout de trois mois de règne, il se livrait, corps et biens, avec toute sa famille, au conquérant. Celui-ci, sans pitié, prit des otages, fit déporter tous les habitants de distinction, au nombre de dix mille, et ne laissa dans Jérusalem que les plus pauvres. Il emmena Jéchonias en Babylonie, et lui donna pour successeur son oncle Sédécias. IV Reg., XXIV, 1-17; II Par., XXXVI, 1-10. Ce dernier se révolta à son tour, sous l'influence du parti égyptien. Nabuchodonosor voulut en finir avec les Juifs et retourna en Palestine. Cependant le siège de Jérusalem fut quelque temps retardé par les menaces d'intervention du roi d'Égypte, Apriès, de la XXVIe dynastie. Le roi de Babylone s'arrêta à Réblatha pour contenir les ennemis au nord et envoya contre la capitale de la Judée une armée considérable sous les ordres de Nabuzardan. La ville résista héroïquement, pendant deux ans. Pressée par la famine, elle se trouva réduite à la dernière extrémité. Une brèche ayant été pratiquée, les gens de guerre s'enfuirent la nuit par la porte qui était entre les deux murs, près des jardins du roi, au sud de la colline d'Ophel. Sédécias s'échappa également; mais, poursuivi par les Chaldéens, il fut pris dans la plaine de Jéricho, conduit à Réblatha auprès de Nabuchodonosor, qui lui fit crever les yeux et l'emmena enchaîné à Babylone. Enfin, l'armée chaldéenne procéda à l'entière destruction de Jérusalem, incendia le Temple, le palais du roi et les maisons des particuliers, abattit les murailles, égorgea les principaux habitants et emmena le reste en captivité, laissant seulement les pauvres et les cultivateurs. IV Reg., XXIV, 18-20; XXV; II Par., XXXVI, 11-21.

C'est en 587 que la cité de David et le Temple de Salomon tombèrent sous les coups de l'ennemi ou plutôt sous ceux de la justice divine. Assis en face de ces ruines, qui lui arrachaient des larmes, Jérémie laissa éclater la douleur de son âme dans ses immortelles *Lamentations.* Les prophètes, du reste, avaient annoncé depuis longtemps et de la façon la plus précise le sort réservé à la cité infidèle; les limites de cet article ne nous permettent pas de la suivre à travers leurs oracles. S'ils ont flagellé ses crimes, ils ont aussi chanté ses gloires, prédit ses admirables destinées. Dieu voulait la punition et non l'anéantissement. C'est d'ailleurs une véritable merveille que le petit royaume de Juda et sa capitale aient pu se maintenir si longtemps, pendant près de cinq siècles, au milieu de complications sans nombre, à une époque où les plus grands empires disparaissaient et se succédaient avec une effrayante rapidité. L'épreuve fut de courte durée, les promesses divines s'accomplirent avec autant de certitude que les menaces.

II. DU RETOUR DE L'EXIL A LA RUINE DE JÉRUSALEM (70). — Sur les bords des fleuves de Babylone, Jérusalem resta l'affection la plus chère des enfants de Juda, dont le cœur répétait avec tristesse ces sublimes accents :

Si je t'oublie, ô Jérusalem,
Que ma droite s'oublie elle-même!
Que ma langue s'attache à mon palais,
Si je cesse de penser à toi,
Si je ne place Jérusalem
Au-dessus de toutes mes joies!
Ps. CXXXVI (hébreu, CXXXVII), 5-6.

Les prophètes étaient là pour maintenir la pureté de leur foi et la fermeté de leurs espérances. Les promesses divines s'accomplirent dans le temps marqué par Jérémie, XXV, 11-13; XXIX, 10.

1. *Le retour de l'exil; reconstruction du Temple et de la ville.* — La délivrance, attendue dans le silence et les larmes, arriva l'an 536 avant J.-C. Cyrus, roi de Perse, publia un édit qui permettait aux Hébreux, ses sujets, de retourner en Palestine et de rebâtir le Temple. I Esd., I, 1-4. Quarante-deux mille Juifs se mirent aussitôt en marche pour la Judée, sous la conduite de Zorobabel, rapportant les vases d'or et d'argent que Nabuchodonosor avait enlevés de Jérusalem et que Cyrus leur fit restituer. I Esd., I, 5-11. Leur premier soin, après avoir pourvu à leurs habitations, fut de rétablir l'autel des holocaustes et les sacrifices prescrits par la Loi. I Esd., III, 1-6. La seconde année après leur retour, ils jetèrent les fondements du second Temple. Mais, pendant que le peuple poussait des cris de joie en voyant sortir de terre les premières assises de ce grand édifice, les vieillards, qui avaient jadis contemplé la magnificence de l'ancien, pleuraient et gémissaient. I Esd., III, 7-13. Après bien des difficultés suscitées par les Samaritains, le Temple fut achevé, puis consacré, l'an 516. Il était loin d'offrir l'aspect imposant du premier, mais sa gloire devait être plus grande, comme le prédisait Aggée, II, 10. Zacharie, de son côté, annonçait la gloire extraordinaire que le Messie devait mettre au front de la ville sainte :

Tressaille de joie, fille de Sion!
Pousse des cris, fille de Jérusalem!
Vois : ton roi vient vers toi.
Il est juste et sauveur,
Humble et monté sur un âne,
Sur le poulain de l'ânesse.
Zach., IX, 9. Cf. Matth., XXI, 5.

C'est, en effet, la figure du Christ qui va dominer toute la seconde partie de cette histoire.

Cependant, Jérusalem restait avec ses murailles démantelées. En 445, Néhémie obtint d'Artaxerxès l'autorisation de les relever. Muni de lettres pour divers fonctionnaires persans, il se mit en route avec une petite caravane. Arrivé dans la ville sainte, il s'empressa de faire l'inspection des murs, de nuit, pour ne pas éveiller l'attention des ennemis des Juifs. Sortant par la *porte de la Vallée,* il descendit vers le sud, puis tourna à l'est, vers la *porte de la Fontaine,* pour remonter vers le nord et revenir à son point de départ. Partout, ce n'étaient que décombres, obstruant le passage en plus d'un endroit. Il s'adressa ensuite aux prêtres, aux princes de la nation, et les pressa de se mettre à l'œuvre. II Esd., II. Avec un remarquable talent d'organisation, il partagea les murs en diverses zones, dont il distribua la construction aux diverses parties de la population. II Esd., III. Ce récit devient facile à comprendre avec la topographie ancienne, telle que nous l'avons exposée plus haut. Voir col. 1355, et carte, col. 1367. Quand les remparts s'élevèrent à moitié de leur hauteur, des explosions de colère succédèrent, dans le camp ennemi, aux railleries de la première heure. Moabites, Ammonites, Arabes, Samaritains, excités par Tobie et Sanaballat, harcelèrent les Israélites. Néhémie arma ses ouvriers, qui « d'une main travaillaient et de l'autre tenaient l'épée ». Ardents au travail, où ils se relayaient à des heures fixes, ils ne quittèrent pas leurs vêtements tant que dura la construction. II Esd., IV. Le généreux chef eut à lutter tout à la fois contre des ennemis qui, après la violence, employèrent la ruse, contre les magistrats et les grands de son propre peuple, qui pratiquaient l'usure et exploitaient la détresse populaire. Tant de prudence, de fermeté et d'intégrité eurent leur récompense. Le 25e jour du mois d'élul, le mur était terminé : le travail avait duré cinquante-deux jours. II Esd., V, VI. Mais il fallait peupler la nouvelle ville, et il importait de n'y laisser habiter que des Juifs de pure race. Néhémie élimina tout élément étranger et décida qu'un homme sur dix, désigné par le sort, quitterait sa résidence des champs pour aller habiter Jérusalem. II Esd., VII; XI, 1, 2. Tout en travaillant à la sécurité et à la prospérité matérielle de la capitale, il n'oublia pas que la nation élue ne pouvait être reconstituée que par l'observation de la Loi. Il fit lire solennellement la Loi au peuple rassemblé sur la place qui était devant la porte des Eaux. La fête des Tabernacles fut célébrée, l'alliance avec Dieu renouvelée. II Esd., VIII, IX, X. Enfin, réconciliée avec Jéhovah, Jérusalem pouvait désormais espérer que ses murailles la protégeraient d'une manière efficace. Elle en fit la dédicace solennelle par une procession dont les deux chœurs, partis du même point, firent en sens opposé le tour des remparts et se rencontrèrent devant le Temple, où de nombreuses victimes furent immolées. II Esd., XII, 27-42. Néhémie, ayant terminé sa mission, retourna auprès du roi; mais il revint plus tard dans la ville sainte, où de graves abus s'étaient introduits. Avec son énergie habituelle, il ne craignit pas d'employer la force pour les corriger et punir les violateurs de la Loi. II Esd., XIII. Esdras acheva cette œuvre de restauration. Un firman royal lui donna l'autorité de gouverneur, avec pouvoir d'établir des magistrats et des juges. Il fut, avec Zorobabel et Néhémie, un des instruments de la Providence pour le relèvement du peuple juif. I Esd., VII-X.

2. *D'Alexandre aux Machabées.* — Les Hébreux, sans avoir retrouvé leur autonomie politique, vécurent en paix dans la nouvelle Jérusalem. Leurs obligations se réduisaient à payer des impôts au satrape et à fournir un contingent de troupes auxiliaires. Cette situation ne fut pas modifiée lorsque, après la conquête de Tyr, en 332, Alexandre le Grand devint maître de la Palestine. Pendant ce siège mémorable, il avait envoyé une lettre au grand-prêtre Jaddus, pour lui demander des secours; mais celui-ci refusa noblement de violer le serment qu'il avait prêté au roi Darius. Maître de Tyr, puis de Gaza, le conquérant macédonien, avant de se diriger vers l'Égypte, marcha contre Jérusalem, pour la punir d'avoir osé résister à sa volonté. Mais, arrivé devant la ville, il s'adoucit en présence du grand-prêtre, dont la majesté l'impressionna, et qui lui montra les passages de Daniel relatifs à ses conquêtes. Il alla avec le pontife dans le Temple, demanda qu'on offrît pour lui un sacrifice et laissa aux Juifs toute liberté de vivre selon leurs lois, leur faisant même remise du tribut pour chaque année sabbatique. Tel est, du moins, le récit de Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VIII, 3-6. Après la mort d'Alexandre (323), la Palestine fut, pendant de longues années, une pomme de discorde entre la Syrie et l'Égypte. Ptolémée Sôter se rendit, par la ruse, maître de Jérusalem, en y pénétrant un jour de sabbat, sous prétexte de vouloir y sacrifier. Il la traita avec beaucoup de cruauté, et un grand nombre de Juifs furent transportés en Égypte. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, I. Ptolémée Philadelphe, qui lui succéda, se montra bienveillant à l'égard des Israélites. C'est lui qui, suivant le récit d'Aristée, aurait fait venir de Jérusalem les soixante-douze interprètes chargés de traduire en grec les Livres Saints. Sous Ptolémée Évergète, le grand-prêtre Onias II ayant refusé de payer le tribut annuel de vingt talents auquel il était assujetti, le souverain menaça de s'emparer de la Judée. Pour détourner l'orage qui allait fondre sur la ville sainte et toute la contrée, Joseph, fils de la sœur d'Onias, engagea son oncle à se rendre en Égypte afin d'apaiser la colère du roi. Sur son refus, il y alla lui-même, après avoir recueilli l'argent nécessaire pour payer à Ptolémée la somme qui lui était due. *Ant. jud.*, XII, IV, 1-3. C'est à cette époque que naquirent parmi les Hébreux les sectes des Pharisiens et des Sadducéens, dont l'influence allait devenir si grande à Jérusalem.

Après avoir été pendant un siècle sous la domination des Ptolémées, la ville tomba au pouvoir des Séleucides, d'abord transitoirement, puis d'une façon durable. Prise, l'an 203, par Antiochus III le Grand, roi de Syrie, elle fut reprise, en 199, par Scopas, général égyptien, qui commandait l'armée de Ptolémée Épiphane. Ce général en se retirant, laissa une garnison dans la citadelle; mais bientôt (198) il fut vaincu par Antiochus. Les Juifs alors se soumirent au vainqueur, lui ouvrirent les portes de la capitale, fournirent des vivres à ses troupes, et l'aidèrent à chasser la garnison égyptienne. En reconnaissance de ces services, le roi leur accorda divers privilèges. *Ant. jud.*, XII, III, 3. En 187, il eut pour successeur son fils Séleucus IV Philopator. Celui-ci, pour payer aux Romains le tribut annuel auquel son père avait été condamné, ordonna à son premier ministre, Héliodore, d'aller puiser cette somme dans le trésor du Temple à Jérusalem. Mais une intervention divine empêcha cette profanation. II Mach., III. Des compétitions sanglantes, à propos du pontificat suprême, éclatèrent ensuite dans la ville sainte et y jetèrent le désordre et le trouble. Sous Antiochus IV Épiphane, Jason, frère du grand-prêtre Onias III, convoitait la souveraine sacrificature et, pour l'obtenir, il fit au roi de grandes promesses d'argent. Le prince syrien agréa cette proposition et, sans respect pour la loi juive, il déposa Onias et le fit partir en exil. Le nouveau grand-prêtre travailla alors de toutes ses forces à l'hellénisation de Jérusalem et à la propagation de l'esprit païen. Il fit bâtir un gymnase, et l'on vit des prêtres mêmes abandonner le service de l'autel pour aller s'exercer aux jeux païens. I Mach., I, 12-16; II Mach., IV, 1-17. Antiochus vint à Jérusalem, et y fut reçu magnifiquement. Cependant Jason fut bientôt supplanté, et remplacé par un certain Ménélas, qui dut lui-même céder la place à Lysimaque. L'immoralité et le mépris de la loi divine

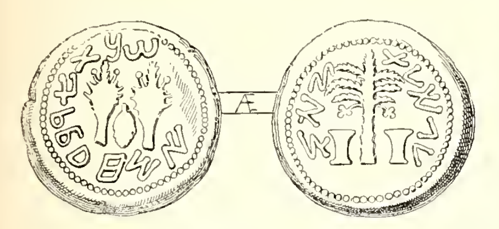
augmentaient toujours dans la cité de David. De sinistres prodiges semblaient présager pour elle des désastres effrayants. Jason, qui s'était réfugié au pays des Ammonites, ayant entendu dire qu'Antiochus venait de mourir pendant sa seconde expédition contre l'Égypte, crut l'occasion favorable pour rentrer en possession du souverain pontificat. A la tête d'un millier d'hommes, mais avec la connivence des partisans qu'il avait gardés parmi les Juifs infidèles, il s'empara de Jérusalem, où le sang coula à grands flots. Malgré sa victoire et ses sanglantes représailles, il ne put reprendre le pouvoir, et s'enfuit de nouveau. Peut-être apprit-il qu'Antiochus n'était pas mort, et qu'il marchait contre lui à la tête d'une armée imposante. II Mach., IV, 21-29; V, 1-10.

C'est à ce moment, en effet, que le roi de Syrie intervint, dans le dessein d'étouffer les insurrections des Juifs. En 170, il s'avança vers Jérusalem et la prit d'assaut. Des milliers d'habitants furent massacrés ou vendus en esclavage. Le Temple fut profané et dépouillé des vases sacrés les plus précieux. I Mach., I, 17-29; II Mach., V, 11-23. Deux ans plus tard, une nouvelle expédition de ce prince en Égypte ayant été arrêtée par l'intervention des ambassadeurs romains, il résolut de décharger toute sa rage sur la cité judaïque. Une armée nombreuse, sous la conduite d'Apollonius, fut envoyée en Palestine, Jérusalem fut prise une seconde fois. Un grand nombre de Juifs furent mis à mort, les plus beaux édifices incendiés, les remparts démolis en plusieurs endroits. Une redoutable forteresse, *Acra,* fut bâtie non loin du Temple. Voir plus haut, col. 1368. Le Temple lui-même fut consacré à Jupiter Olympien et devint le théâtre de scènes de débauche. Non seulement le sacrifice perpétuel cessa, mais on immolait sur l'autel des animaux immondes. Une persécution cruelle s'exerça contre tous ceux qui osèrent résister aux ordres du roi, dont le but était d'amener les Juifs à l'apostasie. L'observation de la religion juive, de la circoncision en particulier, fut interdite sous peine de mort. Tous les exemplaires de la loi qu'on put trouver furent détruits. Deux femmes qui avaient été accusées d'avoir circoncis leurs enfants furent menées publiquement par la ville avec ces enfants pendus à leur sein, et ensuite furent précipitées du haut des murailles. I Mach., I, 30-67; II Mach., VI, 1-11. Parmi les Israélites, un bon nombre ayant déjà perdu la foi de leurs pères, se soumirent à la volonté impie du roi; d'autres succombèrent devant la cruauté de la persécution. Mais, à côté des apostats et des lâches, il y eut aussi des martyrs, dignes précurseurs de ceux qui devaient plus tard verser leur sang pour Jésus-Christ, le vieillard Éléazar, les sept frères Machabées, et leur mère. II Mach., VI, 18-31; VII, 1-42. Tous ceux qui le purent s'enfuirent dans le désert ou dans les montagnes.

3. *Sous les Machabées.* — C'est du milieu de ces fuyards que partit le mouvement de résistance et de lutte, lutte gigantesque, la plus belle de l'histoire juive, une des plus belles de l'histoire du monde. Le prêtre Mathathias, avec ses cinq fils, avait quitté Jérusalem au début de la persécution. Autour de lui se rangèrent bientôt tous les Israélites fidèles, qui voulurent combattre pour la religion et la patrie. Après sa mort (166), son troisième fils, Judas Machabée, lui succéda dans le commandement militaire. Plusieurs fois vainqueur des armées syriennes, il conduisit ses troupes à Jérusalem (164). Voyant le sanctuaire désert, l'autel profané, les portes brûlées, et, dans le parvis, les arbres poussant comme dans un bois, il s'empressa de tout purifier et de tout refaire. Un nouvel autel des holocaustes fut consacré et le culte rétabli comme autrefois. L'enceinte sacrée fut environnée de hautes murailles pour opposer plus de résistance aux ennemis qui occupaient encore l'Acra. I Mach., IV, 36-61; II Mach., X, 1-8. Judas profita des événements qui se passaient en Syrie après la mort d'Antiochus Épiphane, pour essayer de chasser de cette citadelle la garnison sans cesse occupée à infester tous les alentours du Moriah, à molester ceux qui entraient dans le Temple ou en sortaient. Antiochus Eupator, pour dégager sa troupe, réunit une armée très nombreuse, au-devant de laquelle le héros machabéen ne craignit pas de marcher. Mais, voyant l'impossibilité de résister à des forces infiniment supérieures, celui-ci se replia vers Jérusalem, poursuivi par le vainqueur, qui mit le siége devant la ville, dressant contre elle ses machines de guerre. Les Juifs la défendirent vigoureusement, mais les vivres vinrent à manquer et les combattants commencèrent à se retirer. Sur ces entrefaites, ayant appris que Philippe, nommé par Antiochus Épiphane, sur son lit de mort, tuteur du jeune roi et régent du royaume, était revenu de Perse avec son armée et voulait s'emparer du pouvoir, Lysias persuada à Antiochus Eupator de faire la paix avec les Juifs. Celui-ci y consentit, mais, avant de partir, violant le serment qu'il avait fait, il pénétra dans la ville et ordonna de démolir les fortifications qui entouraient le mont Sion, c'est-à-dire les travaux de défense que les Israélites y avaient élevés. I Mach., VI; II Mach., XIII. En 162, Démétrius Ier Soter, s'étant emparé du trône de Syrie, envoya Bacchide avec des troupes pour faire reconnaître Alcime comme grand-prêtre. Ce général s'efforça d'abord, avec son protégé, de surprendre la bonne foi de Judas, mais ne put y réussir. Après son départ, le Machabée reprit des forces et réorganisa son armée. Alcime obtint du roi de Syrie l'envoi de Nicanor avec de nouvelles troupes. Nicanor se montra perfide et cruel. Judas le battit une première fois dans les environs de Jérusalem; puis, dans une grande bataille, livrée près de Bethoron, le chef syrien fut tué et son armée presque entièrement détruite. I Mach., VII; II Mach., XIV, XV. Judas était de nouveau maître de tout le pays. C'est à ce moment que, pour s'assurer une protection efficace, il conclut une alliance avec les Romains. I Mach., VIII. Il ne prévoyait pas que ceux dont il recherchait les faveurs auraient bientôt fait de mettre la main sur ce petit coin de terre et que la ville sainte tomberait un jour sous leurs coups. Démétrius, du reste, désireux de venger la défaite et la mort de Nicanor, renvoya Bacchide en Palestine avec une nouvelle armée. Judas l'attaqua, mais, accablé par le nombre, le héros tomba sur le champ de bataille. I Mach., IX, 1-22.

Jonathas, son frère, lui succéda (161-143). Il livra, près du Jourdain, une autre bataille à Bacchide, qu'il contraignit à se réfugier dans l'*Acra* de Jérusalem. I Mach., IX, 43-49. Il profita d'un moment où Démétrius Ier, menacé par Alexandre Balas, recherchait son amitié, pour réparer les murs de la ville et relever les fortifications de Sion. I Mach., X, 1-11. En 145, il chercha à s'emparer de la citadelle que les Syriens occupaient encore et dressa contre elle plusieurs machines de guerre. I Mach., XI, 20. L'honneur de cette victoire définitive était réservé à son frère Simon. Jonathas bâtit alors une très haute muraille entre la forteresse et la ville, afin de les séparer entièrement et de couper toute communication entre elles. I Mach., XII, 36. Tombé traîtreusement entre les mains de Tryphon à Ptolémaïde, il fut remplacé par Simon, qui acheva les travaux commencés à Jérusalem. I Mach., XIII, 1-10. Celui-ci se déclara en faveur de Démétrius II, qui lui confirma le pontificat et proclama l'indépendance, l'entière autonomie politique du peuple juif. De cette année 142 commença pour la nation une ère nouvelle. I Mach., XIII, 34-42. Simon s'empara de la citadelle syrienne et détruisit ainsi le dernier vestige de la domination étrangère. Il fortifia en même temps la montagne du Temple. I Mach., XIII, 49-53. Sous son gouvernement sage et énergique, Jérusalem et le pays virent une prospérité qu'ils ne connaissaient plus

depuis longtemps. I Mach., XIV, 4-15. L'an 138, Antiochus VII Sidètes, roi de Syrie, lui octroya le droit de battre monnaie. Le nom de « Jérusalem la Sainte » parut alors sur le « sicle d'Israël ». Voir fig. 233, col. 1318. D'autres pièces rappelèrent « l'affranchissement de Sion ». Voir fig. 261. Simon, assassiné avec deux de ses



261. — Monnaie de Simon Machabée.

שנת ארבע חצי, « Année quatrième. Demi-sicle. » Deux faisceaux de branches avec feuilles (*loulab*), entre lesquels est un cédrat. — ℞. לגאלת ציון, « l'affranchissement de Sion. » Palmier portant des dattes. De chaque côté, une corbeille remplie de fruits.

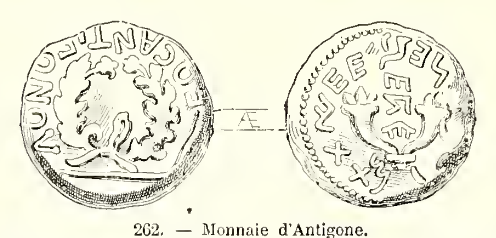
fils par son gendre Ptolémée, eut pour successeur son troisième fils, Jean Hyrcan, échappé au massacre (135). I Mach., XVI, 11-23. Le nouveau « grand-prêtre des Juifs », comme il se fait appeler sur ses monnaies, voir fig. 211, col. 1165, ne fut pas longtemps tranquille. A la nouvelle de la mort du dernier des cinq frères Machabées, Antiochus Sidètes vint, avec une armée formidable, mettre le siège devant Jérusalem, qu'il entoura de sept camps retranchés. Chaque jour, il renouvela les assauts. Jean Hyrcan, craignant de manquer de vivres, se débarrassa des bouches inutiles. Il finit par conclure un traité de paix avec le roi, en s'engageant à lui donner des otages et cinq cents talents. Suivant Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 4, pour se procurer de l'argent, il ouvrit le tombeau de David et en tira trois mille talents. « Il est peu probable, dit V. Guérin, *Jérusalem*, p. 68, que jamais, à aucune époque, on ait pu enfouir dans la chambre sépulcrale de David, comme en réserve pour l'avenir, des trésors d'une telle importance. Il est aussi peu facilement admissible que, même dans le sein de la ville et au milieu des ravages et des bouleversements qu'elle avait si souvent subis, ce tombeau, s'il avait contenu des richesses semblables, n'ait pas tenté davantage l'avarice des vainqueurs. »

Durant le pontificat et la principauté de Jean Hyrcan, Jérusalem goûta une paix bienfaisante. C'est peut-être le mausolée de ce grand-prêtre que Josèphe mentionne plusieurs fois, *Bell. jud.*, V, VI, 2; VII, 3; IX, 2, etc., parmi les monuments voisins de la ville. Son fils et successeur, Judas Aristobule (106), fut le premier à prendre le titre de roi. Mais il ne régna qu'un an, et sa mort fut un bonheur pour la nation, car il se rendit coupable des plus grandes cruautés, même à l'égard de sa mère et de ses frères. Le trône fut occupé par son frère Alexandre Jannée (105-78). Ce prince étendit les limites du royaume, mais à Jérusalem, il était détesté de tous, particulièrement des Pharisiens, qui, pendant la fête des Tabernacles de l'année 95, l'insultèrent publiquement dans le Temple, où il offrait le sacrifice en qualité de grand-prêtre. Pour se venger, il fit massacrer 6000 Juifs. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XIII, 5. Dans une autre circonstance, il fit crucifier sous ses yeux huit cents prisonniers des plus influents de la nation. *Ant. jud.*, XIII, XIV, 2. A sa mort, Alexandra, sa veuve, prit les rênes du gouvernement et les tint pendant neuf ans (78-69). Elle confia le souverain pontificat à son fils Hyrcan, qui lui succéda sur le trône, aux acclamations des Pharisiens. Mais son autre fils, Aristobule, ambitionna aussi la couronne, et ayant vaincu Hyrcan, fut proclamé roi à Jérusalem. *Ant. jud.*, XIII, XVI; XIV, I, 2. Peu après, Hyrcan, sollicité par l'iduméen Antipater, attaqua et défit Aristobule. La guerre aurait pu durer longtemps entre les deux frères, si la cause n'avait été soumise au jugement de Pompée, général romain, qui se trouvait à Damas. L'alliance contractée avec Rome, il y a cent ans, renouvelée depuis, va se terminer par la mainmise de la toute-puissante métropole sur la capitale de la Judée.

4. *La conquête romaine.* — L'an 63, Hyrcan II et Aristobule II plaidaient donc leurs droits respectifs devant Pompée. Ce dernier remit sa décision à une époque ultérieure. En attendant, il s'en alla soumettre Arétas en Arabie, puis il s'avança vers Jérusalem. Aristobule, pour s'assurer son appui, lui promit alors de lui livrer la ville et une somme considérable d'argent. Pompée envoya Gabinius pour les recevoir; mais ce général se vit fermer les portes de la place sans rien toucher. Irrité, Pompée marcha lui-même contre Jérusalem. Les partisans d'Aristobule, décidés à la lutte, s'emparèrent de l'enceinte du Temple, et, coupant le pont qui le mettait en communication avec la cité, se préparèrent à soutenir l'assaut. Les partisans de Hyrcan, au contraire, ouvrirent au Romain les portes de la ville et du palais royal, qui furent occupés par Pison, lieutenant de Pompée. Celui-ci établit son camp au nord du Temple, fit combler le fossé creusé de ce côté, éleva des *aggeres*, construisit de hautes tours, et fit jouer de puissantes machines apportées de Tyr. Au bout de trois mois, il ouvrit une brèche et massacra 12000 Juifs. Pénétrant ensuite dans l'intérieur du Temple, et même dans le Saint des Saints, il en admira la construction, les objets sacrés et les trésors qui y étaient enfermés; mais il ne les pilla point, et, le lendemain, ayant fait purifier ce monument, il ordonna d'y offrir de nouveaux sacrifices. Avant de s'éloigner, il rendit à Hyrcan le souverain pontificat, lui enleva le titre de roi, qu'il remplaça par celui d'ethnarque, le mit sous la dépendance du gouverneur de Syrie et rendit le pays tributaire des Romains. *Ant. jud.*, XIV, IV. En réalité, le pouvoir était exercé par Antipater, qui, lors de la campagne de César en Égypte, lui rendit de grands services (48). Cette campagne une fois terminée, César confirma Hyrcan dans sa dignité, lui permit de relever les fortifications de Jérusalem renversées par Pompée, mais en même temps il confia à Antipater la charge de procurateur de la Judée. *Ant. jud.*, XIV, VIII, 5. Celui-ci en profita dans l'intérêt de sa propre famille, et nomma son fils aîné Phasaël gouverneur de Jérusalem, et Hérode gouverneur de la Galilée, promotions qui furent très mal vues des Juifs. L'an 43, il mourut empoisonné, et le pays redevint le théâtre de luttes et de compétitions sanglantes. L'an 40, Antigone, le plus jeune fils et le seul survivant d'Aristobule II, s'étant allié avec les Parthes, marcha contre Jérusalem et réussit à la prendre. Il mutila Hyrcan, qu'il envoya chargé de chaînes chez les Parthes, et fit tuer Phasaël. Hérode, qui avait pu s'enfuir, se rendit à Rome et fut proclamé roi des Juifs par un décret du Sénat romain. *Ant. jud.*, XIV, XIII, XIV. Mais il lui fallut trois années de luttes et le concours des armées romaines pour faire reconnaître sa royauté. L'an 37, il vint assiéger Jérusalem et campa près de la ville. S'approchant des murs, vers le nord, il procéda au siège de la même manière que Pompée, donnant l'ordre d'élever trois *aggeres*, sur lesquels on construisit des tours. Durant ces préparatifs, il alla en Samarie épouser Mariamne; puis il revint avec de nouvelles troupes. Le général romain Sosius lui amena, de son côté, plusieurs légions. Hérode fit approcher les machines et battre les murs. Les Juifs réparèrent aussitôt les brèches et s'efforcèrent, par des contre-mines, de neutraliser les progrès de leurs adver-

saires. Cependant en quarante jours le premier mur fut emporté; le deuxième le fut peu après. Les fortifications qui entouraient le Temple tombèrent; l'ennemi se rendit maître du parvis extérieur et de la ville basse. Les Juifs repoussés se réfugièrent dans le parvis intérieur et dans la ville haute et furent définitivement vaincus. Les Romains et les Hérodiens, exaspérés à cause de la longueur du siège, mirent tout à feu et à sang. Hérode, impuissant à arrêter le pillage et le massacre, supplia le général romain de ne pas l'établir roi d'une solitude, et, à force de promesses et d'argent, parvint à affranchir la malheureuse cité de la rapacité et de la fureur des soldats. Antigone, chargé de chaînes, fut conduit à Antioche devant Marc-Antoine, qui ordonna de le décapiter. *Ant. jud.*, XIV, xv, 14; xvi. Avec lui s'éteignit le dernier rejeton de la branche des Asmonéens, le dernier roi de race juive. Voir fig. 262.

5. *D'Hérode le Grand à la destruction de Jérusalem.* — Si le règne d'Hérode fut un véritable régime de terreur, son œuvre à Jérusalem, au point de vue des monuments, fut vraiment grandiose; nous l'avons exposée plus haut, col. 1370. Avec ce prince, l'hellénisme monta sur le trône. La vie publique, l'industrie, les



262. — Monnaie d'Antigone.

[ΒΑΞΙ]ΛΕΩΞ ΑΝΤΙΓΟΝΟΥ. Couronne. — ℟. מתתיה הכהן ה[גדל וחבר ה]יהודי[ם], « Mathathias le grand-prêtre et la communauté des Juifs. » Deux cornes d'abondance.

relations commerciales, les réjouissanees, l'organisation de l'armée, tout subit l'influence dominante du génie grec, exeepté la pensée et la vie religieuses, qui se débattaient entre deux seetes puissantes, celle des Pharisiens et celle des Sadducéens. La nation juive était déchirée par les factions, en même temps qu'elle portait le joug de l'étranger, joug que rendaient encore plus intolérable les instincts sanguinaires et les caprices insensés de son roi. Tous ces malheurs lui faisaient désirer ardemment la délivrance messianique. La plénitude des temps était venue. Le Messie parut sur la terre, non pour réaliser des espérances charnelles, mais pour établir le vrai royaume de Dieu. Hérode touchait à la fin de sa vie, lorsque Notre-Seigneur naquit à Bethléhem. Le vieux monarque reçut les Mages à Jérusalem, et, à la nouvelle de la naissance d'un roi des Juifs, craignant pour son trône, il voulut englober le nouveau-né dans un affreux massacre. Matth., ii, 1-18. Il mourut peu de temps après, laissant pour successeur son fils Archélaüs, dont les débuts furent marqués par une révolte qui éclata contre lui dans l'enceinte du Temple, pendant les fêtes de la Pâque, et qui fut apaisée par le meurtre de 3000 séditieux. Après avoir perdu son titre de roi, pour ne conserver que celui d'ethnarque, ce prince fut déposé au bout de dix ans, et son territoire rattaché à la province de Syrie. L'empereur Tibère, qui succéda à Auguste l'an 14 de l'ère chrétienne, nomma Valérius Gratus procurateur de la Judée. Celui-ci administra pacifiquement cette province pendant onze ans, puis il eut pour successeur Ponce-Pilate. Luc., iii, 1. Pilate transféra de Césarée à Jérusalem les quartiers d'hiver de son armée, et souleva le mécontentement général en exposant dans la ville sainte les enseignes romaines surmontées de l'aigle et ornées de l'image de l'empereur. Les troubles se renouvelèrent, lorsqu'on le vit approprier une partie des offrandes du Temple à la réparation des aqueducs. *Ant. jud.*, XVIII, iii, 1, 2.

C'est sous le gouvernement de ce procurateur que Jésus-Christ vint plusieurs fois à Jérusalem et y consomma son sacrifice. Tous les détails que nous avons donnés plus haut, col. 1370-1376, permettent de suivre les principaux récits de l'Évangile. Nous avons reproduit autant que possible la physionomie matérielle de la ville sainte à cette époque. Pour la physionomie intellectuelle, morale et religieuse, voir Pharisiens, Sadducéens, Scribes, Sanhédrin, etc. Cf. E. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1885, p. 255-448. La passion du Sauveur, sa mort, sa résurrection et son ascension glorieuse sont les actes du plus grand drame qui se soit accompli sur la terre et ont fait de Jérusalem, qui en a été le théâtre, une cité unique au monde. C'est de là que doivent partir les rayons qui vont transformer l'humanité. Cf. Is., ii, 1-5.

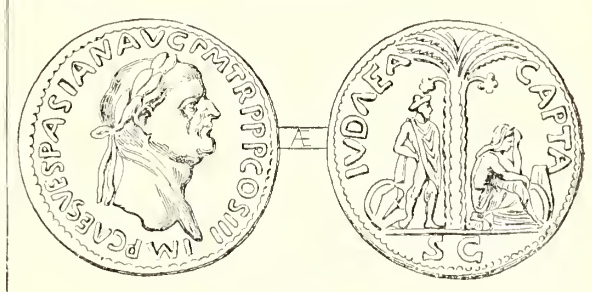
Au jour de la Pentecôte, Jérusalem, remplie de Juifs de la dispersion, entendit la parole des Apôtres, sortis transfigurés du Cénacle. De nombreux convertis embrassèrent la religion du Christ. Act., ii. Les premiers fidèles s'organisèrent alors en communauté, se rassemblant pour la prière et le sacrifice. Les Apôtres, multipliant leurs prédications et leurs miracles, furent jetés en prison par ordre du grand-prêtre. Miraculeusement délivrés, ils prêchèrent de nouveau malgré les défenses, les menaces et les mauvais traitements, heureux d'être trouvés dignes de souffrir pour le nom de Jésus. Act., v, 12-42. Le diacre Étienne fut le premier à donner son sang pour la nouvelle doctrine. Act., vi, 8-15; vii. Voir plus haut, col. 1343. A cette époque, une violente persécution s'éleva contre l'église de Jérusalem; les fidèles, à l'exception des Apôtres, furent dispersés en divers endroits de la Judée et de la Samarie. Ac., viii, 1. L'an 35, saint Pierre confia cette église à saint Jacques le Mineur, et alla visiter la chrétienté naissante d'Antioche. Vers la fin de cette même année, le nouveau préfet de Syrie, Vitellius, ordonna à Ponce-Pilate d'aller se justifier à Rome des plaintes que les Samaritains et les Juifs avaient formulées contre lui. L'année suivante, il se rendit lui-même à Jérusalem pour les fêtes de Pâque, et déposa Caïphe, le principal ennemi des chrétiens. *Ant. jud.*, XVIII, iv, 2, 3. Tibère étant mort, en l'an 37, Caïus Caligula, qui lui succéda, établit Hérode Agrippa Ier, petit-fils d'Hérode le Grand, roi des tétrarchies de Philippe et de Lysanias, et bientôt de celles d'Hérode Antipas. En 41, Caligula fut tué. Claude, proclamé empereur à sa place, nomma Agrippa roi de toute la Palestine.

Agrippa Ier, mis ainsi en possession du royaume qu'avait gouverné son grand-père, entra solennellement à Jérusalem, l'an 42, et suspendit dans le Temple une chaîne en or qui lui avait été donnée par Caligula, lors de sa sortie de prison à Rome et comme un souvenir de sa captivité. *Ant. jud.*, XIX, vi, 1. Pour plaire aux Juifs, il fit décapiter saint Jacques le Majeur, frère de saint Jean l'évangéliste, et il mit en prison saint Pierre, qui, pendant la nuit, fut délivré par un ange. Act., xii, 1-19. C'est ce prince qui commença la troisième enceinte de la ville. Voir plus haut, col. 1376. Au commencement de l'année 44, il mourut misérablement à Césarée. Act., xii, 23; *Ant. jud.*, XIX, viii, 2. La Palestine redevint une province romaine administrée par Cuspius Fadus. L'an 45, une grande famine désola le pays. Hélène, reine d'Adiabène, convertie à la foi juive, allégea les souffrances du peuple à Jérusalem, dans le courant de l'année 46, en distribuant aux pauvres du blé et des fruits secs. Pendant son séjour dans cette ville, elle se fit élever, dans les environs, un magnifique mausolée, où furent transportés ses restes et ceux de son fils. *Ant. jud.*, XX, ii, 6; iv, 3. En 49, saint Pierre revint d'Antioche pour présider le premier concile, au-

quel prirent part saint Jacques le Mineur, saint Paul et saint Barnabé. Act., xv, 1-30. C'est à cette époque, selon l'opinion la plus commune, que la Sainte Vierge mourut à Jérusalem. Félix, affranchi de Claude, remplaça, en 52, le procurateur Cumanus, rappelé à Rome. Fatigué des remontrances du grand-prêtre Jonathan, qui lui reprochait les désordres de sa vie, il le fit assassiner par l'un des nombreux sicaires qui commençaient à envahir et à terroriser la ville. Celle-ci se remplit d'imposteurs qui cherchaient à tromper le peuple pour s'élever au pouvoir; partout régnaient la confusion et l'anarchie. En l'année 58, saint Paul se rendit à Jérusalem, où il fut surpris dans le Temple par ses ennemis, qui s'emparèrent de sa personne et soulevèrent le peuple contre lui. Le tribun Lysias l'arracha à la fureur de la multitude et le fit conduire par des soldats à Césarée. L'Apôtre ne devait plus revoir la ville sainte. Act., xxi, 17-40; xxiii, 23-35. Porcius Festus succéda à Félix comme procurateur de la Judée (60-62). Pendant ce temps, Hérode Agrippa II, fils d'Agrippa Ier, qui avait été reconnu par les Romains roi de la Batanée et d'autres provinces, avec la surveillance du Temple et le droit de nommer le grand-prêtre, termina la troisième enceinte que son père avait commencée. L'an 62, Albinus fut envoyé en Palestine, pour remplacer Porcius Festus qui était mort. Avant son arrivée, le grand-prêtre Ananus fit mettre à mort l'apôtre saint Jacques le Mineur, évêque de Jérusalem. Peu de temps après ce martyre, un simple paysan, nommé Jésus, fils d'Ananus, commença à proférer sans interruption des malédictions terribles contre la ville et contre le Temple. Il se mit tout à coup à crier : « Voix de l'Orient, voix de l'Occident, voix des quatre vents, voix contre Jérusalem, voix contre le Temple, voix contre le peuple; malheur à Jérusalem. » Nuit et jour, pendant sept ans, il répéta les mêmes menaces, bien qu'il eût été arrêté, frappé et flagellé par ordre d'Albinus. Il ne cessa qu'en l'année 70, où il tomba mort, atteint par une pierre, pendant le siège de la ville. *Bell. jud.*, VI, v, 3. De plus, l'an 65, des signes effrayants apparurent au-dessus de Jérusalem. *Ibid.* Gessius Florus, le dernier procurateur romain, mit le comble à son impopularité, en faisant massacrer, l'an 66, plus de 3000 Juifs, dans les rues de la cité. *Bell. jud.*, II, xiv, 9. Il n'en fallut pas davantage pour que tous les habitants se soulevassent comme un seul homme contre l'autorité romaine. Les insurgés s'emparèrent de la tour Antonia et y égorgèrent la garnison romaine. Cestius Gallus accourut aussitôt avec toutes les forces dont il disposait; mais les Juifs le battirent, d'abord à Gabaon et ensuite sous les murs mêmes de Jérusalem.

Chargé par l'empereur Néron de cette nouvelle guerre, Vespasien se disposa à aller comprimer le mouvement insurrectionnel qui menaçait d'envahir toute la Palestine. Avant de marcher sur la ville, il réduisit peu à peu sous le joug la Galilée et la Pérée, puis, pénétrant en Judée, il établit son camp à Emmaüs, pour se rendre maître de la route de Jaffa à Jérusalem. Mais, proclamé empereur en juillet de l'année 69, il laissa à son fils Titus la mission de poursuivre la guerre.

6. *Les derniers jours de Jérusalem.* — Au lieu de s'unir pour la défense, les habitants de la malheureuse cité se divisèrent en trois factions. L'une était commandée par Éléazar, qui s'était retranché dans l'enceinte intérieure du Temple; l'autre était dirigée par Jean de Gischala, qui occupait les portiques et les parvis extérieurs; la troisième avait à sa tête Simon, fils de Gioras, qui régnait en despote dans la ville haute et la plus grande partie de la ville basse. *Bell. jud.*, V, i. Au printemps de l'an 70, Titus vint établir son camp à Gabaath-Saül (*Tell el-Fûl*), à cinq kilomètres au nord de Jérusalem. Le 1er mars, il disposa sa nombreuse armée sur le mont Scopus. En même temps, la Xe légion, qui venait de Jéricho, reçut l'ordre d'occuper le mont des Oliviers, où elle réussit à s'établir solidement malgré les attaques des Juifs. *Bell. jud.*, V, ii. Cependant les factions continuaient la lutte intestine, celle d'Éléazar fut entièrement défaite; il n'en resta donc plus que deux, celle de Jean de Gischala, retranchée dans les fortifications du Moriah et de Bézétha, et celle de Simon dans les forteresses de la colline occidentale. Titus commanda de couper tous les arbres au nord de la ville, et d'y préparer le terrain pour l'attaque, puis il disposa les machines de guerre près des remparts. Le 31 mars, l'enceinte construite par Agrippa (voir fig. 249) céda aux coups répétés des béliers. Le général romain, maître de la ville neuve, de Bézétha, y transporta son camp, sur le lieu que l'on appelait *camp des Assyriens*. Il commença ensuite l'attaque de la seconde enceinte, dans laquelle, au bout de cinq jours, une brèche fut ouverte; mais il lui fallut encore quatre journées de combats continuels et acharnés pour se rendre maître de cette nouvelle position et en chasser les ennemis. Après quelque temps de repos, il se mit en mesure d'attaquer la ville haute et la tour Antonia, dont la possession



263. — *Judæa capta.*

IMP. CAES. VESPASIAN. AVG. P. M. TR. P.P.P. COS. III. Tête laurée de Vespasien. — ℞. IVDAEA CAPTA. Palmier. A gauche, un Juif debout, les mains attachées derrière le dos; auprès de lui des boucliers. A droite, la Judée en pleurs. En exergue, S. C. (*Senatus consulto*).

devait lui ouvrir l'accès du Temple. Jean de Gischala et Simon rivalisèrent d'efforts, d'habileté et d'audace pour neutraliser et contreminer les tentatives des Romains. Titus ordonna alors à ses troupes d'environner la ville entière d'un mur de circonvallation, afin d'empêcher toute communication entre les habitants et le dehors et de les réduire ainsi par la famine. Cette ligne d'investissement fut achevée en trois jours, et, dans la ville ainsi enfermée, la famine fit bientôt d'horribles ravages. Le 29 mai, la tour Antonia tomba au pouvoir des Romains, qui, après l'avoir renversée, attaquèrent l'enceinte du Temple. Le mur septentrional fut emporté, le portique livré aux flammes. Enfin, le 10 du mois d'Ab, qui répond à notre mois de juillet, un soldat romain, malgré les ordres formels de Titus, jeta un tison enflammé dans l'une des salles qui entouraient le sanctuaire. L'incendie se propagea, et bientôt le Temple, qui était à juste titre l'orgueil du peuple juif, ne fut plus qu'une ruine. Il y avait juste six siècles et demi que les Babyloniens avaient détruit celui de Salomon. La ville basse et la ville haute furent prises peu après; tout fut mis à feu et à sang. Pendant ce siège, qui dura près de sept mois et qui fut l'un des plus sanglants que mentionne l'histoire, une foule innombrable de Juifs succombèrent, moissonnés par le glaive, la maladie et la famine. Ceux qui survécurent furent faits prisonniers ou vendus comme esclaves. Leur capitale fut rasée de fond en comble, à l'exception des tours Hippicus, Phasaël et Mariamne, qui devaient rester comme les témoins de la puissance de la place et de la vaillance des Romains. Après la ruine de Jérusalem, ceux-ci firent frapper des monnaies représentant au

revers la Judée captive, sous la forme d'une femme en pleurs, assise sous un palmier. Voir fig. 263. — Pour les détails, cf. Josèphe, *Bell. jud.*, V, VI, VII, I, 1; F. de Saulcy, *Les derniers jours de Jérusalem*, in-8°, Paris, 1866.

S'il fallait en croire Josèphe, *Bell. jud.*, VI, IX, 3, onze cent mille Juifs succombèrent pendant ce siège, et quatre-vingt-dix-sept mille furent faits prisonniers. La population de Jérusalem a été de tout temps difficile à déterminer, mais ces chiffres, qui supposent une immense multitude d'habitants, sont exagérés. Il est vrai que, à l'époque des fêtes pascales, les pèlerins affluaient dans la ville sainte, et que les Orientaux ont une extrême facilité à s'entasser sur un étroit espace. Malgré cela, il ne faut pas oublier que les limites de l'enceinte, même dans sa plus grande étendue, sont en somme assez restreintes. Quant à la population normale, en temps ordinaire, les témoignages de l'Écriture et de l'antiquité nous font presque entièrement défaut. Hécathée d'Abdère, cité par Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 22, évaluait le nombre des habitants sous Alexandre le Grand à cent vingt mille. Plusieurs auteurs regardent ce chiffre comme un maximum, le minimum pouvant être porté à quatre-vingt mille. D'autres pensent que l'antique capitale de la Judée a pu avoir jusqu'à deux cent ou deux cent cinquante mille âmes. Cf. C. Schick, *Studien über die Einwohnerzahl des alten Jerusalem*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 1881, t. IV, p. 211-221.

Conclusion. Jérusalem dans l'histoire du monde. — Ainsi périt, sous le poids de ses fautes, de ses divisions, et surtout de son déicide, la Jérusalem juive, dont le Sauveur avait annoncé la ruine. Luc., XIX, 43, 44. Comparée aux grandes cités de l'ancien monde, elle garde une physionomie et une grandeur qui ne peuvent manquer de frapper un observateur impartial. Elle n'a rien eu, en somme, de ce qui fait la gloire de Ninive et de Babylone, de Thèbes et de Memphis, d'Athènes et de Rome, ni l'étendue, ni la magnificence du site, ni la puissance militaire, ni l'éclat des monuments, à part le Temple, pour lequel encore elle a été tributaire des nations voisines. Loin de voir ses rois et ses princes lui apporter les dépouilles des peuples vaincus, elle a plutôt été sous le joug des grands empires qui l'avoisinaient. Aucune ville au monde n'a peut-être subi plus d'assauts, soutenu plus de sièges. Elle n'a rien créé dans les arts ni dans la littérature humaine. Sa gloire lui vient donc de la place qu'elle tient dans l'histoire religieuse du monde. Au sein des ténèbres du paganisme, la petite colline de Sion produit l'effet d'un phare lumineux, d'où la connaissance et la religion du vrai Dieu ont projeté leurs rayons. Jérusalem a été vraiment sur la terre « la cité de Dieu », Ps. LXXXVI (hébreu LXXXVII), 3, image vivante de sa Providence, théâtre des manifestations de sa puissance et de sa sagesse, de sa bonté et de sa justice, jusqu'à la consommation du sacrifice suprême qui a marqué la fin de l'ancien monde et l'aurore du nouveau. Elle reste toujours la ville sainte des Juifs, dont le dernier bonheur serait d'y mêler leurs cendres à celles de leurs pères. Mais elle est devenue comme la patrie originaire de tous les chrétiens que le Christ y a enfantés sur la croix. Sous la plume des Apôtres, comme autrefois sous celle des prophètes, et dans le langage de la liturgie catholique, elle s'est transformée en la figure de l'Église et du ciel. Gal., IX, 26; Heb., XII, 22; Apoc., III, 12; XXI, 2, 10.

IV. BIBLIOGRAPHIE. — Un volume suffirait à peine pour la bibliographie complète de Jérusalem; ce serait la liste, et elle est longue, de presque tous les voyageurs qui ont visité la Terre Sainte. Cf. R. Rohricht, *Bibliotheca geographica Palæstinæ*, in-8°, Berlin, 1890. Nous n'avons à indiquer ici que les auteurs récents dont les ouvrages ont une plus grande importance. Du reste, les derniers résultats de la science sont plutôt consignés dans les revues spéciales, anglaises, allemandes, françaises, que nous avons souvent citées au cours de cet article. — Poujoulat, *Histoire de Jérusalem*, 2 in-8°, Paris, 1841; 5e édit., 1865; G. Williams, *The Holy City*, 2e édit., 2 in-8°, Londres, 1849; J. Fergusson, *An essay on the ancient topography of Jerusalem*, in-4°, Londres, 1847; T. Tobler, *Topographie von Jerusalem*, 2 in-8°, Berlin, 1853; E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, 2e édit., Londres, 1856, t. I, p. 221-433; F. de Saulcy, *Voyage autour de la Mer Morte*, Paris, 1852, t. II, p. 188-375; *Voyage en Terre Sainte*, Paris, 1865, t. I, p. 93-144, 345-410; t. II, p. 1-217; F. Thrupp, *Ancient Jerusalem*, in-8°, Cambridge, 1855; Th. Barclay, *Jerusalem and environs*, Philadelphie, 1856; *The City of the great King, or Jerusalem, as it was, as it is and as it is to be*, in-8°, Philadelphie, 1858; H. W. Altmüller, *Jerusalem nach seiner örtlichen Lage und bedeutungsvollen Geschichte*, in-8°, Cassel, 1859; F. N. Lorenzen, *Jerusalem, Beschreibung meiner Reise nach dem Heiligen Lande*, in-8°, Kiel, 1859; W. K. Tweedie, *Jerusalem and its environs*, in-8°, Boston, 1860; H. Thiele, *Jerusalem, seine Lage, seine heiligen Stätten und seine Bewohner*, in-8°, Halle, 1861; F. Gerdes, *Naar Jeruzalem en het Heilige Land*, 3 in-8°, Rotterdam, 1863-1864; Th. Lewin, *Jerusalem, a sketch of the city and temple*, in-8°, Londres, 1861; *The siege of Jerusalem by Titus etc.*, in-8°, Londres, 1863; E. Pierotti, *Jerusalem explored*, 2 in-4°, Londres, 1863; M. de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, in-4°, Paris, 1864; Appendice, p. 109-129; A. Rhodes, *Jerusalem as it is*, in-8°, Londres, 1865; C. W. Wilson, *The ordnance Survey of Jerusalem*, 2 in-f°, Southampton, 1866; Wilson et Warren, *The Recovery of Jerusalem*, in-8°, Londres, 1871; A. Wartensleben, *Jerusalem, Gegenwärtiges und Vergangenes*, in-8°, Berlin, 1870; J. W. Holland, *Sinai and Jerusalem*, in-4°, Londres, 1870; W. Besant et E. H. Palmer, *Jerusalem, the city of Herod and Saladin*, in-12, Londres, 1872; W. Elgner, *Jerusalem und seine Umgebung*, in-4°, Leipzig, 1873; Tyrwhitt Drake, *Modern Jerusalem*, in-8°, Londres, 1875; J. N. Sepp, *Jerusalem und das Heilige Land*, 3e édit., 2 in-8°, Ratisbonne, 1878; Ch. Waren, *Underground Jerusalem*, in-8°, Londres, 1876; T. Flaminio, *Un mese a Gerusalemme e nei suoi dintorni*, in-8°, Milan, 1878; W. M. Thomson, *The Land and the Book*, Londres, 1881, t. I, *Southern Palestine and Jerusalem*, p. 415-567; Warren et Conder, *Survey of Western Palestine, Jerusalem*, in-4°, Londres, 1884, et vol. de pl.; V. Guérin, *Jérusalem*, in-8°, Paris, 1889; D. Zanecchia, *La Palestina d'oggi*, trad. franç., in-12, Paris, 1899, t. I, p. 117-529. Clermont-Ganneau, *Archæological Researches in Palestine during the years 1873-1874*, in-4°, Londres 1899, t. I; Mislin, *Les Lieux Saints*, Paris, 1876, t. II; Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, in-4°, Paris, 1884, p. 219-308; Chauvet et Isambert, *Syrie, Palestine*, Paris, 1887, p. 243-341; F. Liévin de Hamme, *Guide-Indicateur de la Terre Sainte*, Jérusalem, 1887, t. I, p. 143-470; A. Socin et E. Benzinger, *Palestine et Syrie*, Leipzig, 1893, p. 21-112; G. A. Smith, *Jérusalem*, 2 in-8°, Londres, 1908.

Cartes et plans. — H. W. Altmüller, *Reliefplan von Jerusalem*, Cassel, 1858; C. M. van de Velde, *Plan of the Town and environs of Jerusalem, constructed from the English Ordnance Survey and measurements von T. Tobler*, in-f°, Gotha, 1858; J. T. Barclay, *Map of Jerusalem and environs*, in-f°, Philadelphie, 1858; W. Wilson, *The Ordnance Survey of Jerusalem*, Southampton, 1866; Zimmermann, *Karten und Pläne zur Topographie des alten Jerusalem*, Bâle, 1876.

Numismatique. — F. W. Madden, *History of Jewish coinage*, in-8°, Londres, 1864; Id., *Coins of the Jews*, in-4°, Londres, 1881; F. de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte*, in-4°, Paris, 1874, p. 69-109.

A. LEGENDRE.

JÉSAAR (hébreu : *Iṣhâr*, « huile; » Septante : Ἰσσαάρ), second fils de Caath, de la tribu de Lévi. Num., III, 19. Il est appelé partout ailleurs dans la Vulgate Isaar. Voir Isaar 1, col. 936.

JÉSAARITES (hébreu : *hay-Iṣharî;* Septante : ὁ Ἰσσαάρ; Vulgate : *Jesaaritæ*), lévites descendant d'Isaar, dans la branche de Caath. Num., III, 27. Du temps de David, cette famille avait pour chef Salémoth, I Par., XXIV, 22 (Voir Isaari, col. 936), et Chonénias qui, avec ses frères, gardait les trésors de la maison de Dieu. I Par., XXVI, 23-29. Dans ces deux versets, la Vulgate les appelle Isaarites. Voir ce mot, col. 936.

JÉSAÏAS (hébreu : *Yešaʿeyâhû;* Septante : Ἰσέας, Ἰωσία), quatrième fils d'Idithun, un des chantres de la maison de Dieu sous la direction de son père, du temps de David. Il était chef du huitième chœur qui comprenait douze chantres. Son nom, écrit par la Vulgate *Jesaias* dans I Par., XXV, 15, est écrit *Jeseias* au ỳ. 3 du même chapitre. En hébreu, ce nom ne diffère pas de celui du prophète Isaïe. Voir Isaïe, col. 941.

JÉSAMARI (hébreu : *Išmeraï;* Septante : Ἰσαμαρί), quatrième fils d'Elphaad, de la tribu de Benjamin; il habitait Jérusalem. I Par., VIII, 18.

JESANA (hébreu : *Yešânâh,* « l'ancienne; » Septante : ἡ Ἰσυνά), ville des montagnes d'Éphraïm, qui faisait partie du royaume d'Israël. Elle fut prise, mais pour peu de temps, cf. III Reg., XV, 17, avec ses dépendances et avec deux autres villes, Béthel et Éphron, par Abiu, roi de Juda, sous Jéroboam Ier, roi d'Israël. II Par., XIII, 19; cf. XV, 8. Elle n'est nommée que dans ce passage de l'Écriture. Josèphe la mentionne aussi, *Ant. jud.*, XIV, XV, 12, sous le nom de ἡ Ἰσάνας, comme ayant été le théâtre d'une victoire d'Hérode le Grand sur Pappas, général de l'armée d'Antigone, mais il ne donne aucun détail qui permette d'en fixer le site. Plusieurs exégètes modernes croient qu'il faudrait lire aussi *Yešânâh,* I Reg. (Sam.), VII, 12, au lieu de *haš-Šên* (Vulgate : *Sen*) que porte le texte hébreu actuel. Il est dit, dans ce passage, que Samuel éleva une pierre, qu'il appela *Ében-Ézer,* « la pierre du Secours, » entre Masphath et Sen, en mémoire de la victoire que les Israélites avaient remportée là sur les Philistins. — Quoi qu'il en soit, Jesana a été identifiée par M. Clermont-Ganneau, *Notes sur la Palestine*, dans le *Journal asiatique,* avril-mai 1877, p. 490-501. C'est le *'Ain Sinia* actuel, village de deux cents habitants, à cinq kilomètres environ au nord de Béthel, alimenté d'eau par une source qui coule dans l'ouadi *Sinia.* Les flancs de la colline sont tapissés d'oliviers et de figuiers plantés en terrasses. On y remarque de nombreux tombeaux taillés dans le roc. Sur la porte d'entrée de l'un d'eux est une inscription hébraïque en caractères carrés, anciens, découverte par M. Drake en 1872, et portant : « Hananya, fils d'Éléazar. » Voir V. Guérin, *Samarie,* t. II, p. 38; *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1877, p. 206-207; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. II, 1882, p. 291, 302; Fr. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* 1896, p. 173-174. F. Vigouroux.

JESBA (hébreu : *Išbaḥ;* Septante : Ἰεσϐά), père, c'est-à-dire fondateur d'Esthamo, dans la tribu de Juda. I Par., IV, 17. La Vulgate fait de lui le septième fils d'Ezra, mais le texte original, d'ailleurs fort obscur en cet endroit, semble faire de lui un fils de Méred par Béthia, la fille d'un pharaon. I Par., IV, 18. Voir Esthamo 1, t. II, col. 1971.

JESBAAM (hébreu : *Yašobʿâm*), un des principaux chefs de l'armée de David qui tua trois cents ennemis. I Par., XI, 11. Dans ce passage (Septante : Ἰεσεϐαδὰ υἱὸς, Ἀχαμάν), il est appelé fils d'Hachamoni (voir ce mot, col. 388). Il est dit au chapitre suivant que Jesbaam de Carehim fut un des guerriers qui allèrent rejoindre David exilé à Siceleg. I Par., XII, 6 (Septante : Σοϐοκὰμ καὶ οἱ Κορῖται). Il paraît vraisemblable que c'est le même que le fils de Jesbaam déjà nommé et qui est distingué la première fois par le titre de fils d'Hachamoni et la seconde par celui de Carehim. Sur la manière dont il faut entendre ce mot, voir Carehim, t. II, col. 259. Le nom de Jesbaam apparaît une troisième fois, I Par., XXVII, 2 (Septante : Ἰσϐοάζ) comme chef de la première division de l'armée de David, composée de 24 000 soldats. Là, il est appelé fils de Zabdiel, et la Vulgate écrit son nom Jesboam au lieu de Jesbaam. Il est possible que ce soit Jesbaam Hachamoni de Carehim désigné par une qualité nouvelle, mais ce n'est pas certain. — Dans II Reg., XXIII, 8, qui contient la liste des forts de David parallèle à celle de I Par., XI, le nom de Jesbaam est tout à fait défiguré; il devient *Yôšêb baš-šébét,* que la Vulgate traduit : *Sedens in cathedra sapientissimus,* et il tue huit cents hommes (au lieu de trois cents), si l'on traduit : *ʿădînô hâ-ʿéṣnô* (au lieu de *hâ-ʿéṣnî*) par « coup de sa lance » contre huit cents hommes. D'autres, lisant, avec le *keri : hâ-ʿéṣni,* prennent les deux mots hébreux pour un nom propre, celui d'Adino l'Hesnite, et attribuent à cet Adino la mort des huit cents hommes. Voir Adino, t. I, col. 218. II Sam. (Reg.), XXIII, 8. Le passage est fort obscur, mais il est plus probable que *ʿadinô* n'est pas un nom propre.

JESBACASSA (hébreu : *Yošbeqašâh;* Septante : Ἰεσϐασακά), lévite, de la famille d'Héman, qui dirigeait le seizième chœur des chantres sacrés du temps de David. I Par., XXV, 4, 24.

JESBIBENOB (hébreu : *Išbî-benôb;* Septante : Ἰεσσὶ ἐν τοῖς ἐκγόνοις; *Alexandrinus :* Ἰεσϐὶ ἐν Νόϐ), géant philistin, de la race d'Arapha, dont la lance pesait trois cents sicles et qui était armé d'une épée neuve. Il fut tué par Abisaï, frère de Joab, au moment où il attaquait David. II Reg., XXI, 16-17. Beaucoup de critiques pensent aujourd'hui qu'Isbibenob n'est pas un nom propre, mais qu'il faut lire, en conservant l'orthographe du *chetib* pour le premier mot : *vay-yêšbû* (au lieu du *keri : va-išbî*) *be-Gôb* (en corrigeant Nob en Gob); « et ils demeurèrent avec lui (David) à Gob. » Cf. Gob, col. 258.

JESBOAM, fils de Zabdiel. I Par., XXVII, 2. Voir Jesbaam.

JESBOC (hébreu : *Išbâq;* Septante : Ἰεσϐώκ et Σοϐάκ), cinquième fils d'Abraham et de Cétura. Gen., XXV, 2; I Par., I, 32. Il fut le père de la tribu de ce nom, qui habita l'Arabie septentrionale. Cette tribu est nommée dans une inscription de Salmanasar III, roi d'Assyrie. Il énumère parmi ses alliés, dans sa première campagne (859 avant notre ère), Buranatê de la terre de Yasbuk (*mat Ia-as-bu-qa-ai*). Inscript. du monolithe, col. I, ligne 54. Voir Frd. Delitzsch, dans la *Zeitschrift für Keilschriftforschung,* 1885, t. II, p. 92; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* 1889, t. I, p. 158; Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens,* Berlin, 1890, t. II, p. 446. La terre de Yasbuk ne nous est pas autrement connue.

JESCHA (hébreu : *Iskâh;* Septante : Ἰεσχά), fille d'Aran et nièce d'Abraham, sœur de Lot et de Melcha. Gen., XI, 29. La tradition juive l'identifiait avec Sara. Josèphe, *Ant. jud.*, I, VI, 5; Targum du Pseudo-Jonathan, in Gen., XI, 29; S. Jérôme, *Quæst. in Gen.*, t. XXIII, col. 956 (*Sarai cognomento Jecsan,* διώνυμον). Cette identification est une hypothèse sans preuves.

JÉSÉIAS, nom, dans la Vulgate, de deux Israélites. Voir Isaie, col. 941.

1. JÉSÉIAS (hébreu : *Yešaʿeyâh ;* Septante : Ἰεσιάς), fils de Phaltias, d'après la Vulgate et les Septante; fils d'Hananias et frère de Phaltias d'après l'hébreu. Il était de la tribu de Juda et petit-fils ou arrière-petit-fils de Zorobabel. I Par., III, 21.

2. JÉSÉIAS, nom dans la Vulgate, I Par., XXV, 3, du fils d'Idithun qu'elle appelle, I Par., XXV, 15, Jésaïas. Voir Jésaias, col. 1397.

JÉSÉMA (hébreu : *Išmâʾ ;* Septante : Ἰεσμάν), second fils d'Étam, de la tribu de Juda. Peut-être est-ce un nom de localité. I Par., IV, 3.

JÉSER (hébreu : *Yêṣér ;* Septante : Ἰσσάαρ ; Ἰεσέρ et Ἀσήρ), troisième fils de Nephthali, et petit-fils de Jacob, chef de la famille des Jésérites. Gen., XLVI, 24; Num., XXVI, 49; I Par., VII, 13.

JÉSÉRITES (hébreu : *hay-Iṣerî ;* Septante : ὁ Ἰεσερί ; Vulgate : *Jeseritæ*), descendants de Jéser, un des chefs de famille de la tribu de Nephthali. Ils furent recensés dans le pays de Moab par Moïse. Num., XXVI, 49.

JÉSÉSI (hébreu : *Yeśîšaï ;* Septante : Ἰεσαΐ), fils de Jeddo, de la tribu de Gad. Ses descendants furent recensés dans le pays de Galaad du temps de Joatham, roi de Juda. I Par., V, 14, 16-17.

JÉSI (hébreu : *Išeʿi*), nom de quatre Israélites.

1. JÉSI (Septante : Ἰσεμιήλ ; *Alexandrinus :* Ἰεσεί), fils d'Apphaïm et père de Sésan, descendant d'Hesron, de la tribu de Juda. I Par., II, 31.

2. JÉSI (Septante : Σεΐ), père de Zoheth et de Benzoheth, de la tribu de Juda. Certains commentateurs l'identifient avec Jési 1, mais leur postérité n'est pas la même. I Par., IV, 20.

3. JÉSI (Septante : Ἰεσί), père de Phaltias, de Naarias, de Raphaïa et d'Oziel, de la tribu de Siméon, qui, sous le règne d'Ézéchias, allèrent attaquer les Amalécites qui s'étaient établis sur le mont Séir, les battirent et s'y fixèrent eux-mêmes. I Par., IV, 42.

4. JÉSI (Septante : Σεΐ ; *Alexandrinus :* Ἰεσεί), un des chefs de la demi-tribu de Manassé transjordanique. I Par., V, 24.

JÉSIA, nom, dans la Vulgate, de trois Israélites qui en hébreu s'appellent *Iššîyâh* et *Iššîyahû*. Deux autres, dont le nom en hébreu est le même que Jésia, sont appelés dans la Vulgate Jésias et Josué 6.

1. JÉSIA (hébreu : *Iššîyâh ;* Septante : Ἰεσία), le dernier des fils d'Izrahia, de la tribu d'Issachar, un des chefs de sa tribu sous le règne de David. I Par., VII, 3.

2. JÉSIA (hébreu : *Iššîyâhû ;* Septante : Ἰησουνί ; *Alexandrinus :* Ἰεσία), benjamite qui alla rejoindre David à Siceleg et fut un de ses vaillants soldats. I Par., XII, 6.

3. JÉSIA (hébreu : *Iššîyâh ;* Septante : Ἰσιά), lévite, de la famille de Caath. I Par., XXIII, 20; XXIV, 25.

JESIAS (hébreu : *Iššîyâh ; Alexandrinus :* Ἰεσίας), lévite, descendant d'Éliézer, fils de Moïse. Sous le règne de David, il était chef de la famille de Rohobia. I Par., XXIV, 21. La Vulgate l'appelle *Isaias* dans I Par., XXVI, 25. Voir Isaïe 3, col. 985.

JÉSIEL, fils aîné de Nephthali. Num., XXVI, 48. Il est appelé Jasiel dans Gen., XLVI, 24, et I Par., VII, 13. Voir Jasiel 1, col. 1139.

JÉSIÉLITES (hébreu : *hay-Yaḥṣeʾêli;* Septante : ὁ Ἀσιηλί), famille descendant de Jésiel (Jasiel) qui fut dénombrée par ordre de Moïse dans le pays de Moab. Num., XXVI, 48.

JÉSIMON (hébreu *ha-Yešimôn*, avec l'article, « le désert; » Septante : ἡ ἔρημος dans les Nombres; ὁ Ἰεσσαιμός, I Reg., XXIII, 19, 24; ὁ Ἰεσσεμος, I Reg., XXVI, 1, 3), nom de deux déserts dans l'Écriture. La Vulgate a conservé le nom hébreu *Jesimon* dans les Rois, excepté I Reg., XXIII, 19, où elle l'a traduit par « désert ». Au livre des Nombres, elle a traduit, à la suite des Septante, par *desertum*, Num., XXI, 20, et par *solitudo*, Num., XXIII, 28. Dans ces deux passages du livre des Nombres, le nom de Jésimon sert à déterminer, une première fois, la situation du mont Phasgah et, une seconde, la situation du Phogor : il est dit du sommet de ces deux montagnes qu'elles sont « vis-à-vis de Jésimon ». — Dans le premier livre des Rois, Jésimon désigne une partie du désert de Juda, dans le voisinage de Ziph et de Maon. — Le mot hébreu *Yešîmôn* se lit dans sept autres passages de la Bible hébraïque, où il est employé en parallélisme (excepté Ps. LVIII, 8) comme synonyme de *midbâr*, « le désert. » Deut., XXXII, 10; Ps. LXVIII, 8; LXXVIII, 40; CVI, 14; CVII, 4 (hébreu); Is., XLIII, 19, 20. Excepté dans les trois derniers passages, où il y a tout au plus une allusion indirecte à la sortie d'Égypte, *Yešîmôn* dans les quatre premiers est dit, comme *midbâr*, du pays qu'ont traversé les Israélites pour se rendre dans la Terre Promise. Mais il y a cette différence entre l'emploi de *Yešimon* dans ces endroits, d'une part, et dans les Nombres et les Rois, de l'autre, qu'il est toujours précédé de l'article dans ces deux derniers livres, tandis qu'il ne l'est jamais dans les Psaumes et dans Isaïe, non plus que dans le Deutéronome. On peut conclure de là que le Jésimon dont parle Moïse dans le Pentateuque et le Jésimon dont il est question dans l'histoire de David sont deux localités qui avaient spécialement reçu le nom par excellence de Jésimon, sans doute à cause de leur aridité caractéristique. Il y a, en effet, entre le *midbâr* et le *yešîmôn*, quoique l'un et l'autre signifient « désert », cette différence, que celui-là signifie « un lieu désert », mais qui produit de l'herbe, « un pacage, » tandis que *yesîmôn* est un lieu sec, désolé et qui ne produit rien. Voir Désert, 1° et 4°, t. II, col. 1388 et 1390.

1° Le *Yešîmôn* des Nombres, XXI, 20; XXIII, 28, était situé dans le pays de Moab, au nord de la mer Morte, à l'est du Jourdain et non loin de son embouchure, dans le *Ghôr-el-Belqa* actuel et dans le voisinage de Bethjésimoth (aujourd'hui *ʿAïn Sûeimêh*), t. II, col. 1686, mais il n'est pas possible d'en déterminer plus exactement la position. Une ancienne inscription assyrienne du roi Assurbelkala, fils de Théglathphalasar Ier, vers 1001 avant J.-C., mentionne un district de Palestine appelé *Yasumum* qui est peut-être le *Yešîmôn* du Pentateuque. Voir Fr. Hommel, *Die altisraelitische Uberlieferung*, in-12, Munich, 1897, p. 197, 255.

2° Le *Yešîmôn* du premier livre des Rois se trouvait, d'après les données de l'auteur sacré, au nord et vis-à-vis de la colline d'Hachila (col. 390), près de Ziph, I Reg., XXIII, 15, 19; XXVI, 1-3, et également au nord du désert de Maon. Ziph et Maon étant connus (voir ces deux mots), on peut fixer approximativement, mais non d'une manière précise, la situation de Jésimon dans ces parages au nord-est de la ville de Carmel. Les déserts de Ziph et

de Maon sont un *midbâr*, c'est-à-dire des pâturages, mais le terrain qui s'étend entre eux et la mer Morte, en se dirigeant vers Engaddi, est un *yešimôn*, une terre désolée et aride. Voir *Survey of Western Palestine, Memoirs*, 1883, t. III, p. 299; F. Buhl, *Geographie der alten Palästina*, 1896, p. 96. M. J. A. Smith, *Historical Geography of Holy Land*, in-8°, Londres, 1894, p. 312-314, fait de Jésimon (par ce nom, il entend le désert de Juda en général) la description suivante qui nous donne une idée exacte de cette région désolée, surtout dans la partie voisine de la mer Morte : « Dans l'Ancien Testament, dit-il, cette terre (le désert de Judée) est appelée le Jésimon, mot signifiant « dévastation », et aucun terme ne peut mieux exprimer son aspect sauvage et bouleversé. Sa superficie est d'environ trente-cinq milles sur quinze (cinquante-six kilomètres sur vingt-quatre). Nous y arrivâmes de Maon. Les terres cultivées à l'est d'Hébron cèdent rapidement la place à des collines et à des vallées sans eau, couvertes de genêts et d'herbe. Nous employâmes tout notre après-midi à traverser à cheval cette région. Les puits sont rares; presque tous sont des citernes d'eau de pluie, jalousement gardées pendant l'été par leurs propriétaires arabes. Pendant une heure ou deux, nous ne fîmes que monter et descendre les flancs d'éminences escarpées, chacune plus nue que la précédente. Nous descendîmes ensuite par des pentes rocheuses à une grande plaine, où nous laissâmes derrière nous les dernières herbes, de couleur grisâtre, et les chardons; il y avait déjà deux heures que nous n'avions plus rencontré de troupeaux de chèvres. Des touffes d'arbustes rabougris, des plantes épineuses et des plantes rampantes, c'était là tout ce qui soulageait la vue au milieu de la nudité de ce sol sombre ou jaunâtre, composé de sable, de menus débris de calcaire et de gravier. Les couches de terrain étaient comme tordues; les chaînes montagneuses couraient dans toutes les directions; les collines au nord et au sud paraissaient de gigantesques amoncellements de poussière; celles qui étaient voisines avaient l'air d'avoir été déchirées comme par l'éruption des eaux. Quand nous ne marchions pas sur des débris, le calcaire était éclaté et écaillé. Souvent le sol sonnait creux; quelquefois les pierres et le sable glissaient en quantité sous les pieds des chevaux; d'autres fois le roc vif était nu et érodé, surtout dans les gorges qui étaient nombreuses et qui étaient ardentes et brûlantes comme des fournaises; au loin, à l'est, courait la chaîne des montagnes de Moab et, devant elles, nous apercevions, de temps en temps, la mer Morte, dont le bleu foncé, par delà le désert, était pour nos yeux un rafraîchissement. Nous chevauchâmes ainsi pendant deux heures, jusqu'à ce que la mer apparût soudain dans toute sa longueur, et le chaos que nous venions de traverser s'éboula et se brisa, par une descente de douze cents pieds (461 mètres), amas de calcaire, de cailloux et de marne, de rocs escarpés, de crevasses et de précipices, jusqu'au bord de l'eau. Tel est Jésimon, le désert de Judée. Il transporte l'aspect ravagé et la désolation de la vallée de la mer Morte jusqu'au cœur du pays, jusqu'au pied du mont des Oliviers, à deux heures des portes d'Hébron, de Bethléhem et de Jérusalem. » Cf. *ibid.*, p. 513, 561-566.

F. VIGOUROUX.

JESMACHIAS (hébreu : *Ismakyâhû*, « que Jéhovah soutienne! » Septante : Σαμαχία), lévite qui fut chargé avec plusieurs autres, sous le règne d'Ézéchias, de la garde des magasins du Temple où étaient renfermées les offrandes et les dîmes. II Par., XXXI, 13.

JESMAÏAS (hébreu : *Išma'eyahû*, « que Jéhovah exauce! » Septante : Σαμαΐας), fils d'Abdias, chef de la tribu de Zabulon pendant le règne de David. I Par., XXVII, 19.

JESPHA (hébreu : *Išpâh;* Septante : Ἰεσφά), second fils de Baria, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 16.

JESPHAM (hébreu : *Išpân;* Septante : Ἰεσφάν), fils aîné de Sésac, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 22.

JESRAELI (hébreu : *hay-Iśre'êlî;* Septante : Ἰεζραελίτης), nom ethnique dont la vraie lecture est douteuse. II Reg., XVII, 25. Dans I Par., II, 17, on lit Ismaélite, au lieu d'Israélite que porte le texte hébreu, et de Jesraélite que donnent les Septante et la Vulgate. Ce qualificatif est appliqué à Jéthra, père d'Amasa. Voir JÉTHRA.

JESSÉ, nom du père de David et d'une région de l'Égypte dans la Vulgate.

1. JESSÉ, une des formes, en latin et en français, du nom d'Isaï, père de David, appelé ailleurs Isaï. Cette orthographe est employée quatre fois dans l'Ancien Testament, Ps. LXXI, 20; Eccli., XLV, 41; Is., XI, 1, 10, et cinq fois dans le Nouveau Testament. Matth., I, 5 (deux fois); Luc., III, 22; Act., XIII, 22; Rom., XV, 12. Voir ISAÏ, col. 936.

2. JESSÉ, nom qui est donné dans la Vulgate, Judith, I, 9, à la terre de Gessen. Les Septante portent avec raison Γεσέμ. Le roi d'Assyrie envoya des messagers aux habitants du pays, comme à ceux de beaucoup d'autres contrées, pour se faire payer tribut, mais ils refusèrent. Voir GESSEN, col. 218.

JESSUI (hébreu : *Išvî*), nom de deux Israélites.

1. JESSUI (Septante : Ἰεούλ, Ἰεσού et Ἰσουΐ), troisième fils d'Aser et petit-fils de Jacob, père de la famille des Jessuites. Gen., XLVI, 17; Num., XXVI, 44; I Par., VII, 30.

2. JESSUI (Septante : Ἰεσσιού), second fils du roi Saül par Achinoam. I Reg., XIV, 49. Son nom est omis dans la généalogie de la famille de Saül, I Par., VIII et IX, et il n'est pas non plus question de lui dans le récit de la bataille de Gelboé, I Reg., XXXI, ce qui porte à supposer qu'il était mort en bas âge.

JESSUITES (hébreu : *hay-Išvî;* Septante : ὁ Ἰεσουΐ; Vulgate : *Jessuitæ*), descendants de Jessui dans la tribu d'Aser qui furent recensés dans le pays de Moab. Num., XXVI, 44.

JÉSU (Ἰωσῆς), fils d'Éliézer et père d'Er, un des ancêtres de Notre-Seigneur dans la généalogie de saint Luc, III, 29.

JÉSUA, nom de trois Israélites dans la Vulgate. Leur nom est écrit différemment en hébreu, mais le radical est toujours le même. La Vulgate a transcrit plusieurs des noms qui ont la même orthographe en hébreu par *Josue, Jesue, Jesus.*

1. JÉSUA (hébreu : *Išvâh;* Septante : Ἰεσσούα et Σουΐα), second fils d'Aser et petit-fils de Jacob. Gen., XLVI, 17; I Par., VII, 30. Jésua n'est pas nommé dans la généalogie d'Aser, contenue dans Num., XXVI, 44-47.

2. JÉSUA (hébreu : *Yêšûa';* Septante : Ἰησοῦ), descendant d'Aaron qui devint le chef des prêtres à qui échut le neuvième rang dans l'ordre du service divin sous le règne de David. I Par., XXIV, 11. Ce sont peut-être ses descendants, de la branche de Jadaïa, qui revinrent de captivité avec Zorobabel. I Esd., II, 36. Dans ce passage la Vulgate donne à Jésua le nom de Josué.

3. JÉSUA (hébreu : *Yêšûa'*; Septante : 'Ἰησοῦ), lévite qui revint avec Zorobabel de la captivité de Babylone, s'occupa du chant sacré avec d'autres lévites et aida Esdras et Néhémie dans leur œuvre de restauration. II Esd., XII, 8. Voir aussi I Esd., II, 40; III, 9; II Esd., III, 19; VIII, 7; IX, 4, 5; X, 9; XII, 24. Dans tous ces passages, Jésua est appelé par la Vulgate Josué. Comme presque partout les mêmes noms de lévites y sont groupés ensemble, on peut en induire que c'est toujours de Jésua qu'il s'agit. — Dans II Esd., XII, 24, nous lisons : « Josué fils de Cedmihel, » mais ce doit être une altération du texte pour « Josué et Cedmihel », comme dans les autres passages analogues. Voir CEDMIHEL, t. II, col. 370.

JÉSUÉ, nom d'un Israélite et d'une ville dans la Vulgate.

1. JÉSUÉ (hébreu : *Yêšûa'*; Septante : 'Ἰησοῦς), un des lévites qui, du temps du roi Ézéchias, avaient été chargés de distribuer sous la direction de Coré, dans les villes sacerdotales, la part qui revenait à chacun des prémices et des offrandes faites au sanctuaire. II Par., XXXI, 14-15.

2. JÉSUÉ (hébreu : *Yêšû'a*; Septante : 'Ἰησοῦ), ville de la partie méridionale de la tribu de Juda. Elle n'est nommée qu'une fois dans l'Écriture. Il est dit, II Esd., XI, 26, qu'elle fut réhabitée après la captivité de Babylone par des membres de la tribu de Juda. Son nom ne se lit point dans les listes du livre de Josué. On a supposé qu'elle pouvait être la même que *Šema'* (Vulgate : *Sama*), Jos., XV, 26, mais c'est une hypothèse qui ne repose que sur la ressemblance fort imparfaite du nom. Les explorateurs anglais de la Palestine ont proposé d'identifier Jésué avec les ruines de *Khirbet S'awéh*, à l'ouest le *Tell'Arad* et au sud de *'Attir* sur la limite du désert de Bersabée. La position convient assez bien, puisque Jésué, d'après l'énumération de Néhémie, était dans le voisinage de Bersabée et de Malada. « *Khirbet S'awéh* est situé sur le sommet d'une colline proéminente couronnée de ruines, consistant en restes de fondations et en monceaux de pierres. La colline est entourée d'un mur bâti en gros blocs de cailloux agglomérés. D'autres ruines de même nature existent dans la vallée au dessous. » *Survey of Western Palestine, Memoirs*, 1883, t. III, p. 409-410; cf. p. 404. F. VIGOUROUX.

JÉSUITES (TRAVAUX DES) SUR LES SAINTES ÉCRITURES. C'est à des écrivains étrangers à la Compagnie de Jésus qu'il convient de demander un jugement d'ensemble sur les travaux des jésuites en matière biblique. Protestants et catholiques s'accordent à reconnaître leur importance. Au XVIe siècle, « l'exégèse a été cultivée surtout par les jésuites, dont les ouvrages, souvent réimprimés au cours du XVIIe, ont éclipsé tous les autres. » Ed. Reuss, *Geschichte des N. T.*, 5e édit., Augsbourg, 1874, t. II, p. 293. — « Inter præcipua hujus Societatis decora referendum est, quod multa theologicarum disciplinarum lumina atque columina produxerit, nec ullum fere studiorum biblicorum genus, de quo non quidam illius sodalium variis nominibus præclarissime promeriti fuerint. » Danko, *De Script. comment.*, Vienne, 1867, p. 335. — « Le protestantisme obligea les docteurs catholiques à s'occuper dorénavant davantage de l'interprétation littérale, et moins de l'interprétation allégorique et mystique des Saintes Écritures. Les jésuites, institués par saint Ignace en 1534, tinrent le premier rang parmi les défenseurs de la Bible contre les erreurs nouvelles. Leur *Ratio studiorum* recommande l'étude du grec, de l'hébreu et des autres langues orientales dans le but de mieux comprendre et de mieux expliquer les Saintes Écritures. » Vigouroux, *Manuel bibl.*, 11e édit., t. I, n° 215, p. 357. Dans son *Nomenclator literarius* (4 in-8°, edit. altera, Inspruck, 1892-1899), le P. Hurter, S. J., retraçant le tableau de la renaissance des études scripturaires pendant le siècle qui a suivi le concile de Trente, de 1563 à 1660, énumère plus de 300 auteurs catholiques dont les ouvrages traitent des choses bibliques. Or on compte sur ce nombre 80 jésuites. — Le lecteur trouvera des renseignements biographiques et une bibliographie complète dans les notices particulières que ce *Dictionnaire* consacre à chacun des exégètes; on ne prétend donc pas fournir dans le présent article une énumération complète des travaux bibliques exécutés par les religieux de la Compagnie de Jésus. On s'est plutôt attaché à préciser les origines et le développement historique de ces travaux, comme aussi la méthode et l'esprit d'après lesquels ils ont été conduits.

I. ORIGINES DES ÉTUDES BIBLIQUES CHEZ LES JÉSUITES. — *1. LEÇONS D'ÉCRITURE SAINTE.* — Quand saint Ignace de Loyola et ses neuf premiers compagnons vinrent demander à Paul III (octobre 1537), de les employer au service et à la défense de l'Église, les études bibliques commençaient à sortir de l'état de langueur où elles se trouvaient depuis un siècle. Pressés de réagir contre l'action protestante, qui s'était tout particulièrement portée de ce côté des sciences ecclésiastiques, le cardinal Cajétan († 1535), Sante-Pagnino († 1541), Vatable († 1547), Clarius († 1555) et d'autres encore venaient de donner aux études scripturaires un nouvel essor, en mettant, aux mains des théologiens et des fidèles cultivés, des textes et des versions plus exactes. Il restait néanmoins une lacune à combler en faveur du peuple chrétien. A l'exemple de Luther, les prédicants de la Réforme prenaient comme thème ordinaire de leurs discours le texte même de la Bible. Ils affirmaient que toutes leurs doctrines y étaient contenues et reprochaient bien haut aux papistes de dérober les Livres sacrés aux simples fidèles, de peur que cette lecture ne tournât à leur confusion. — A ces prétentions des novateurs, les premiers jésuites, en particulier les PP. Lainez, Le Jay et Salmeron, répondent par un nouveau genre de prédication. Il consiste à exposer publiquement dans les églises le texte inspiré. C'est ce qu'on appela dès le début la *leçon d'Écriture Sainte*. La méthode en est simple. On fait choix d'un livre biblique et on l'explique d'un bout à l'autre d'une façon continue. Les auditeurs peuvent au besoin apporter le texte et en suivre l'explication sur la lettre elle-même. Chaque leçon se divise en deux parties; c'est d'abord l'exposition exégétique avec ses conclusions doctrinales ou encore son apologie; viennent ensuite les applications morales en rapport avec le passage expliqué. Prise en elle-même, la leçon d'Écriture Sainte n'était pas précisément une nouveauté. On trouve déjà quelque chose d'analogue au XIIIe siècle, mais surtout au XIVe. Voir t. II, col. 1466. Ce qu'il y avait d'original dans cette institution, c'est que la leçon ne s'adressait pas seulement à des étudiants en théologie ou à des religieux, mais à tous les fidèles; elle ne se faisait plus en latin et dans une école, mais dans les églises et en langue vulgaire.

L'année de son arrivée à Rome (1537), le bienheureux Pierre Le Fèvre fut chargé par Paul III d'enseigner l'Écriture Sainte à l'université romaine dite de la Sapience, tandis que Jacques Lainez se voyait confier la chaire de théologie scolastique. Orlandini, *Hist. soc. Jesu*, p. I, l. II, n. 33, in-f°, Rome, 1615. Mais les leçons d'Écriture Sainte proprement dites semblent avoir commencé au cours de la mission qu'ils entreprirent tous deux en 1539 dans les États de Parme et de Plaisance, à la suite du cardinal légat Ennio Filonardi. *Lettre de Lainez à saint Ignace*, 16 sept. 1540. Dans une autre lettre adressée de Venise, le 5 août 1542, à saint Ignace, le P. Lainez nous fait connaître le succès qui s'attacha tout d'abord à ce genre de prédication : « Je m'étais déterminé, ainsi que je l'ai écrit à V. R., à donner des leçons

d'Écriture Sainte. J'ai commencé le jour de Saint-Jacques, à expliquer, dans l'église du Saint-Sauveur, l'Évangile selon saint Jean. Le nombre des auditeurs était satisfaisant : on en a compté, m'a-t-on dit, quatre cents; on remarquait parmi eux le révérendissime nonce apostolique, un évêque grec, et beaucoup de membres de la noblesse. Tous se sont montrés satisfaits. Le mercredi suivant je fis la leçon avec un pareil nombre d'auditeurs, bien qu'elle n'eût pas été annoncée. Après la leçon, une trentaine de gentilshommes vinrent me demander, de la part des administrateurs de l'hôpital, de transférer la prédication à l'un des jours de la semaine; parce que les jours de fêtes les sénateurs devaient tenir le conseil. Je me suis donc déterminé à donner trois leçons d'Écriture Sainte chaque semaine. Dimanche dernier, il y a eu plus de mille auditeurs, et l'on comptait parmi eux les hommes les plus distingués par leur noblesse ou par leur fortune. Le nombre va toujours croissant; et, j'espère, avec l'aide de Dieu, recueillir des fruits de salut. » Il devait, en 1547, à Florence, donner de nouveau ces leçons sur saint Jean.

Cependant le P. Claude Le Jay se livrait en Allemagne au même ministère et avec un égal succès. Vers 1542, il donna à Ratisbonne des leçons sur l'épître aux Galates; et en 1551 il expliqua à Vienne l'épître aux Romains. C'est à dessein qu'il avait choisi l'une et l'autre de ces épîtres, dont les Luthériens abusaient pour soutenir l'inutilité des bonnes œuvres et la justification par la foi toute seule. *Lettre du B. Canisius au P. Polanco*, de Vienne, 7 août 1552; Orlandini, *Hist. Soc. Jesu*, p. I, l. XI, 41; J.-M. Prat, *Le P. Claude Le Jay*, in-8, Lyon, 1874. Vers la même époque, en 1546, le B. Pierre Canisius lui-même donnait à Cologne des leçons publiques sur les évangiles et les épîtres de saint Paul à Timothée. *Vita del B. Pietro Canisio* dal P. Giuseppe Boero, Rome, 1864, p. 42. Mais de tous les premiers compagnons de saint Ignace, celui qui se distingua le plus par ses leçons d'Écriture Sainte, fut sans aucun doute Alphonse Salmeron. Il en avait fait comme son ministère propre. Les seize volumes de « Commentaires » qu'il nous a laissés sur le N. T., Madrid, 1597, sont le résumé des leçons qu'il fit au peuple pendant plus de trente ans. C'est à Vérone, en 1548, que Salmeron semble avoir débuté avec quelque éclat dans ce genre de prédication. « Le matin, il prêchait au peuple sur un sujet de morale, et le soir, il exposait devant un auditoire d'élite quelque passage de la Sainte Écriture, propre à confirmer la doctrine catholique et à réfuter les nouvelles erreurs. » L'année suivante (1549), il exposa, à Bellune, les épîtres de saint Paul; et vers la fin de la même année, il commençait à l'université d'Ingolstadt, en Bavière, l'explication de l'épître aux Romains, tandis que le P. Le Jay y commentait les Psaumes. En 1551 nous trouvons Salmeron à Naples où il expose l'épître aux Galates dans l'église de Sainte-Marie-Majeure; puis l'année d'après ce fut le tour du Discours sur la montagne et des Béatitudes. Il reprend ces mêmes leçons en 1558 et en 1561, à Rome, où, en qualité de vicaire, il remplace momentanément le P. Lainez, général de la Compagnie. Le B. Bernardin Realino écrivait en 1566 à son père au sujet des leçons d'Écriture Sainte que Salmeron venait de reprendre à Naples : « Notre supérieur, le R. P. Salmeron, continue à interpréter, les dimanches et les fêtes, le livre de la Genèse. Il a un nombreux auditoire de gentilshommes et de docteurs. Je remercie Dieu d'être entré dans la Compagnie du vivant d'un tel homme, véritable colonne de la vérité catholique. » Vers cette même époque, le P. Salmeron fut, en matière d'études scripturaires, le maître souvent consulté, toujours écouté, du cardinal Antoine Carafa, celui-là même qui devait plus tard présider la commission chargée de préparer une édition corrigée de la Vulgate.

Avec quel soin Alphonse Salmeron se tenait au courant des questions qu'il avait à traiter, nous le savons par une lettre qu'il adressait, le 20 juin 1572, au P. Jérôme Nadal : « J'ai demandé à Sa Sainteté, par l'intermédiaire du cardinal Carafa, la permission de lire les livres des hérétiques pour les réfuter dans mon ouvrage. Notre Saint-Père a bien voulu accéder à mon désir, comme Votre Révérence le verra par la lettre ci-jointe du cardinal et par la copie du privilége des trois cardinaux inquisiteurs. Je voudrais donc qu'on m'envoyât les notes de Bèze sur le N. T., ainsi que les commentaires des hérétiques sur les quatre évangiles et sur le livre des Actes des apôtres. Je vous serais reconnaissant de me procurer ces livres, au plus tôt. » Quand Salmeron sollicita pour ses commentaires la revision en usage dans la Compagnie, le P. général Éverard Mercurian désigna à cet effet Robert Bellarmin, alors tout absorbé par un cours de controverse au Collège romain. Pendant ses vacances, de mai à octobre 1580, l'illustre controversiste revisa les quatre premiers livres; les huit suivants furent revus par le P. Jacques Paëz († 1583); le P. Fogliani devait achever ce travail de revision. Le P. Salmeron mourut à Naples le 13 février 1585. Quelques jours après, le B. Bernardin Realino écrivait à l'un de ses frères : « Ce père était fort docte en la langue grecque, en la langue chaldéenne et en la langue syriaque. Il savait par cœur toute la Sainte Écriture. Il a écrit sur tout le Nouveau Testament; c'est-à-dire sur les quatre Évangiles, les Épîtres de saint Paul et celles des autres Apôtres; enfin sur le livre de la Genèse. Il a assisté au concile de Trente comme théologien du pape et s'y est fort distingué. » Voir J. Boero, *Vie du P. Jacques Lainez, suivie de la biographie du P. Alphonse Salmeron*, traduite de l'italien par le P. Victor de Coppier, S. J., in-8°, Lille, 1894. — Les leçons d'Écriture Sainte ne disparurent pas avec les premiers jésuites. Jusqu'à la fin du siècle dernier elles furent en usage dans les principales églises de la Compagnie; et aujourd'hui même elles ont lieu régulièrement au *Gesù* de Rome.

II. L'exégèse et la théologie. — L'année même où saint Ignace et ses compagnons prononçaient à Paris leurs premiers vœux (1534), Jean Maldonat naissait en Estramadure. Il était destiné à marquer au premier rang des exégètes du XVIe siècle. On sait avec quel éclat il enseigna pendant trente ans la philosophie et la théologie à Paris. Quand des intrigues vinrent mettre fin à un succès qui rappelait celui des grands scolastiques du XIIIe siècle, l'humble religieux en profita pour se retirer au collège de Bourges et s'y livrer aux études bibliques, qui toujours avaient eu ses prédilections (1577). C'est là qu'il composa son incomparable commentaire sur les Évangiles, édité pour la première fois à Pont-à-Mousson (1596-1597), et qui a eu depuis plus de vingt éditions. On pourra sans doute le mettre à jour en plus d'un endroit, mais jamais il ne sera démodé. On ne sait ce qu'il faut le plus admirer dans Maldonat, ou de sa vaste érudition, ou de son ferme bon sens. Chez lui, l'exégèse est à la fois sûre et large. Il connait les Pères, sait le cas qu'il faut faire de leur sentiment, sans que pour cela il méconnaisse jamais les exigences du texte. Sans dédaigner les applications mystiques, il s'attache au sens littéral. R. Simon et Bossuet ont fait l'éloge de ses commentaires. Ennemi de tous les excès, Maldonat ne craignait pas de réagir à l'occasion contre certains catholiques, qui se déclaraient réfractaires à des explications plausibles, uniquement parce qu'elles avaient été proposées tout d'abord par des protestants. — Vers le milieu du XVIe siècle, la faculté de théologie de l'université de Paris s'attardait encore dans une méthode qui, tout au moins, ne répondait plus aux besoins du moment. On se bornait à commenter le Maître des sentences, s'attachant de préférence aux questions sub-

tiles, fussent-elles oiseuses. L'étude des sources véritables de la théologie : Écriture Sainte, Pères et Conciles, était manifestement insuffisante. Pierre d'Ailly, Gerson, Nicolas de Clémangis avaient bien protesté, mais sans résultat appréciable. Un siècle après eux, Jean Major subissait encore la tyrannie de la routine. Devant l'hérésie menaçante, il fallut bien réformer l'enseignement et rendre à l'exégèse la place qu'elle avait perdue dans les études théologiques. Jean Clichtoüe donna le branle qui fut suivi par Jean Gagnée, Jean Arborée et d'autres. Mais la méthode restait encore imparfaite. — Ce fut alors que Maldonat commença ses leçons au collège de Clermont, à Paris. Durant son premier cours, de 1565 à 1569, les Sentences restèrent encore la base de son enseignement, mais il suivait le texte assez librement et ne traitait pas les questions de la même manière que les autres. Il établissait les propositions qu'il jugeait véritables par des preuves tirées de l'Écriture, des Pères, des Conciles et des actes du saint-siège. Il se proposait constamment de réfuter le calvinisme. Dans son second cours, c'est-à-dire à partir de 1570, il abandonna les Sentences et exposa la théologie sur un plan nouveau dont toute la faculté subit l'heureuse influence. Cette méthode devait bientôt recevoir sa consécration dans l'ouvrage du P. Petau sur les dogmes théologiques. Cf. J.-M. Prat, *Maldonat et l'Université de Paris, au XVIe siècle,* Paris, 1856; surtout livre II, chap. I et IV; livre IV, ch. III; Crevier, *Histoire de l'université de Paris depuis ses origines jusqu'à l'année 1600,* 7 in-8°, Paris, 1761, t. III, p. 181. Dans un discours prononcé le 9 octobre 1571, à l'occasion de l'ouverture des cours, Maldonat s'explique lui-même sur la part qu'un étudiant en théologie doit faire à l'Écriture Sainte : « L'Écriture étant la principale des sources théologiques, pourrions-nous mieux commencer notre travail matin et soir qu'en exploitant ses richesses? A mon sens, ceux qui laissent de côté l'Écriture, pour s'adonner exclusivement à l'étude de je ne sais quels auteurs, ne sont pas des théologiens. Ceux qui ne lui consacrent que la moindre et la dernière partie de leur temps, appelez-les théologiens, s'ils y tiennent; pour moi, ce ne sont que des théologiens mal avisés et sans méthode. Voulez-vous suivre mon conseil? Une fois vos exercices de dévotion achevés, consacrez la première heure du matin à lire le Nouveau Testament, et la première du soir à lire l'Ancien. Si vous savez l'hébreu et le grec, lisez-les respectivement en hébreu et en grec. Vous y gagnerez du même coup d'acquérir des notions historiques et théologiques, et d'entretenir des connaissances linguistiques. Le reste de votre temps, employez-le à suivre les cours, à les repasser, à prendre vos notes, à disputer, à lire les auteurs, à rédiger des dissertations sur des points particuliers. Ces divers exercices renferment tout le programme de votre formation théologique. » *Maldonati Opera var. theol.,* Paris, 1677, t. I, p. 26-27.

III. LE CONCILE DE TRENTE ET LA CORRECTION DE LA VULGATE. — Le concile de Trente donna une si heureuse impulsion aux études scripturaires que le siècle d'après marque parmi les plus brillantes époques de l'exégèse. Les jésuites comptèrent six des leurs parmi les théologiens de l'illustre assemblée. Cependant le P. Le Jay eut seul une part active à la préparation de cette quatrième session où on déclara l'authenticité de la Vulgate (18 avril 1546). Il était arrivé à Trente dès le commencement de décembre 1545, en qualité de procureur du cardinal Othon Truchsess, évêque d'Augsbourg. Lainez, Salmeron, Covillon, Canisius et Polanco ne vinrent que plus tard.

Le plus considérable des travaux bibliques exécutés au XVIe siècle est sans contredit l'édition corrigée de la Vulgate que le concile avait décidée dans son décret *Insuper* (Concil. Trid., sess. IV). On sait que cet important objet a occupé, avec plus ou moins d'activité, les pontificats de Pie IV, saint Pie V, Grégoire XIII, Sixte V, Urbain VII, Grégoire XIV, Innocent IX et Clément VIII (1559-1592). Dans la commission instituée par Pie IV et présidée plus tard par le cardinal Ant. Carafa, celle-là même qui, en 1587, édita l'Ancien Testament d'après les Septante, par manière de prélude à l'édition de la Vulgate, on voit figurer, à des moments divers, les PP. Emmanuel Sa, François Tolet et Robert Bellarmin. Voir le P. Couderc, S. J., *Le vénérable cardinal Bellarmin,* 2 in-8°, Paris, 1893. Grégoire XIII voulait leur adjoindre le P. Maldonat, mais celui-ci mourut à Rome, peu de jours après son arrivée (1583). Quand, sous le pontificat de Sixte V, le travail de revision fut mené avec le désir arrêté d'aboutir au plus tôt (1585-1590), François Tolet résidait au Vatican, où il fut pendant vingt-deux ans prédicateur pontifical, avant d'être élevé au cardinalat, ce qui n'eut lieu que sous Clément VIII (1593). Le pape avoua un jour à l'ambassadeur de Venise, Badoër, qu'il faisait lui-même ce travail de correction définitive et qu'il soumettait chaque feuillet, une fois terminé, au P. Tolet et à quelques augustins très forts en ces matières. Ceux-ci les revoyaient et les expédiaient ensuite à l'imprimerie. Devant les vues personnelles et inflexibles de Sixte V, le rôle des reviseurs se bornait le plus souvent à laisser passer. C'est bien ce que donne à entendre, en des termes manifestement exagérés, Olivarès, l'ambassadeur d'Espagne, quand il écrit à son maître Philippe II, le 7 mai 1590 : « Tolet pense que cette édition profitera plus aux hérétiques qu'aux fidèles. »

Il ne semble pas que Bellarmin se soit associé aux travaux de la première commission avant son retour du voyage qu'il fit en France, à la suite du légat Gaetani, c'est-à-dire avant 1590. Douze ans plus tard (1602), dans une lettre à Clément VIII, il nous fait connaître son jugement sur l'œuvre et la méthode de Sixte V. « Votre Béatitude sait à quel danger Sixte V s'exposa lui-même et toute l'Église, lorsqu'il entreprit la correction des Saints Livres d'après les lumières de sa science particulière; et je ne sais vraiment pas si jamais l'Église a couru un plus grand danger. » Tout le monde sait la part qu'eut Bellarmin dans la résolution prise par Grégoire XIV, en 1591, de mettre au pilon l'édition sixtine, parue l'année précédente, d'en retirer les quelques exemplaires déjà en circulation, et de reprendre à nouveau tout ce travail de revision. Il fut l'âme de la nouvelle commission constituée à cet effet, et qui, dans la villa de Zagarolo, sous la présidence du cardinal Marc-Antoine Colonna, mena si rapidement le travail à bonne fin. Il était achevé vers le commencement d'octobre 1591; mais le 14 de ce même mois, Grégoire XIV venait à mourir. Clément VIII, élu le 30 janvier 1592, devait avoir la gloire de publier la correction définitive de la Vulgate. A cette fin il nomma un comité suprême, dont l'avis devait être sans appel; il se composait des cardinaux Valier, Borromée et du P. Tolet. « Ceux-ci lui laissèrent tout le poids et la responsabilité de cette affaire. Tolet avec son esprit juste et précis, son érudition vaste et sûre, sa science de la théologie et de l'exégèse, était, sans contredit, le plus capable de la conduire à bonne fin. » F. Prat, *La Bible de Sixte V,* dans les *Études religieuses,* t. L, p. 565; t. LI, 1890, p. 35, 205. Voici le billet du pape qui donnait à Tolet plein pouvoir en cette matière : « Clément VIII, pape. — Nous ordonnons d'imprimer cette édition de la Bible, d'après les corrections indiquées par la congrégation, Nous en remettant au jugement du P. François Tolet, de la Compagnie de Jésus, à qui Nous déléguons, à cet effet, Notre autorité. Pour la correction typographique, Nous la confions à la fidélité et au savoir du F. Ange Rocca, de l'ordre de Saint-Augustin. » C'est dans ces conditions que l'édition définitive de la Vulgate, dite Sixto-Clémentine, parut le 9 novembre 1592. Sa *Præfatio ad lectorem,* qui est de Bellarmin, confesse loyalement

qu'elle n'a pas la prétention d'être de tout point parfaite.

Le décret du concile de Trente sur l'authenticité de la Vulgate a été, dès le début, matière à controverse entre catholiques. Les jésuites ont en général soutenu l'opinion modérée, celle qui a fini par triompher; à savoir que ce décret ne met pas la Vulgate à la place ou au-dessus des textes primitifs, ni même des autres versions non latines. Tel a été le sentiment de Lainez, cité par Mariana, *Pro edit. vulg.*, c. XXI, dans Migne, *Curs. Script. Sacr.*, t. I, col. 839; de Salmeron, *Opera*, t. I, proleg. 3, p. 24; de Bellarmin, *De edit. latina. Vulg.*; *quo sensu a concilio Trident. definitum sit, ut ea pro authent. habeatur*, Wurzbourg, 1749, édit. P. Widenhofer, S. J. Il est vrai que le P. Frévier, S. J., écrivit contre cet opuscule pour en contester l'authenticité : *La Vulgate authentique dans tout son texte*, 1753. On peut citer encore en faveur de l'opinion modérée : Serarius, *Proleg. Biblic.*, c. XIX, 12, p. 118, Mayence, 1612; Pallavicini, *Histor. concilii Trid.*, l. VI, c. XV, n. I et 99; et surtout Mariana, dans la dissertation que nous venons de citer, col. 739-877. De nos jours les PP. Patrizi, Corluy, Franzelin et Cornely ont écrit dans le même sens.

IV. PRINCIPES GÉNÉRAUX D'EXÉGÈSE. — 1° Au début du XVII[e] siècle, le procès de Galilée est comme un épisode dans l'histoire des théories alors en cours sur l'interprétation traditionnelle du texte biblique. Quelques jésuites, et en particulier Bellarmin, créé cardinal par Clément VIII, en 1599, furent mêlés à cette affaire. Lors de son premier procès devant le tribunal du Saint-Office et la S. C. de l'Index (1615-1616), l'illustre Florentin trouva beaucoup de bienveillance auprès de Bellarmin, chargé de l'examiner. « Préoccupé de la nouvelle théorie, le cardinal consulta les quatre mathématiciens les plus renommés du Collège romain, les PP. Clavius, Griemberger, Malcozzo et Lembo qui rendirent à Galilée un témoignage favorable. En conséquence il se borna à lui conseiller de présenter sa théorie *ex suppositione* et non d'une manière absolue; de donner à sa propagande un caractère plus calme; surtout de ne pas appuyer son opinion sur l'Écriture Sainte. » Couderc, *Le vén. cardinal Bellarmin*, t. II, p. 178. Il faut lire la lettre que le cardinal Bellarmin écrivit alors (12 avril 1615) au P. Foscarini, carme; elle s'adresse autant, ou même plus, à Galilée qu'à son ami. Il ne nie pas que l'Écriture se puisse entendre en ce sens, mais il attend des preuves; jusque-là il doutera. « Or, dans le cas de doute, on ne doit pas abandonner l'interprétation de l'Écriture donnée par les SS. Pères. » Telle était aussi l'opinion du P. Fabri, S. J. C'est dans ces conditions que Bellarmin donna à Galilée l'attestation du 16 mai 1616 qui commence par ces mots : « Galilée n'a abjuré entre nos mains, ni entre celles de personne à Rome ou ailleurs, que nous sachions, aucune de ses opinions ou doctrines; il n'a pas non plus reçu de pénitence salutaire. » — Quand se produisit devant l'Inquisition le procès de 1633, Bellarmin était mort depuis douze ans. « Les jésuites d'alors ont été considérés par Galilée et ses amis, comme les plus actifs promoteurs du procès qui allait s'engager; mais rien ne justifie cette accusation. L'ardeur bien connue des Pères de la compagnie de Jésus pour la défense des décisions de l'autorité ecclésiastique explique la vivacité que montrèrent quelques-uns d'entre eux, tels que les PP. Grassi, Scheiner et Inchofer; mais Galilée comptait des partisans parmi les jésuites, comme dans les autres ordres religieux. » J.-B. Jaugey, *Diction. apolog.*, p. 1332.

2° La question préliminaire de savoir s'il n'y a qu'un seul sens littéral pour un même passage de l'Écriture n'est pas sans influence sur l'exégèse. Du XV[e] siècle jusqu'à la fin du XVIII[e], la grande majorité des auteurs s'est prononcée en faveur de la pluralité. Sur ce point les auteurs jésuites se sont divisés. Ont écrit dans le sens de l'opinion commune, pour la pluralité des sens littéraux : Bellarmin, *De verbo Dei*, III, 3; Serarius, *Proleg. bibl.*, XXI, 12; Salmeron, *Proleg.* 8; Bonfrère, *Prælo-quia*, c. XX, sect. V; Molina, Valentia, Vasquez, *In Summam D. Thomæ, p. 1, q. I, a. 10.* — Contre la pluralité : Maldonat, *In Isaiam, LIII, 4; In Jerem., XXXI, 15;* Ribera, *In Oseam, XI*, n. 3-13; Pererius, *In Genesim I*, reg. I[a]. C'est l'opinion qui a justement prévalu. Cf. Patrizi, *De interpret. bibl.*, l. I, p. 15-51; Cornely, *Introd. gener. in S. S.*, t. I, n° 198.

3° D'une façon générale, on peut dire que, tout en restant conservatrice, l'exégèse des jésuites a su s'inspirer d'un principe de saint Augustin, souvent répété par saint Thomas : à savoir que l'intelligence du texte biblique doit profiter de tous les progrès que réalise la science humaine. De ce chef, elle a été sur plus d'un point initiatrice.

C'est ce qu'on remarque par exemple dans l'histoire des diverses interprétations de l'hexaméron de Moïse. Les quatre règles dont, au XVI[e] siècle, Pererius, S. J., faisait précéder son commentaire sur la Genèse, sont d'une conception à la fois ferme et large, et elles gardent aujourd'hui encore toute leur valeur. Cf. Fr. de Hummelauer, *In Genes.*, 1895, p. 57. En s'inspirant des mêmes règles trois siècles plus tard, le P. Pianciani, S. J., pourra sur ce terrain engager exégèse catholique dans une voie toute nouvelle. *In historiam creationis mosaicam commentatio*, Naples, 1851; *Cosmogonia naturale comparata col Genesi*, Rome, 1862.

V. LES PREMIERS PROFESSEURS D'ÉCRITURE SAINTE. — L'historien de la compagnie de Jésus, Orlandini, *Hist. soc. Jesu*, nous a gardé les noms de quelques-uns de ceux qui à l'origine professèrent avec un certain éclat le cours ordinaire d'Écriture Sainte dans les universités ou les collèges des jésuites. Les noms de ces pionniers peuvent prendre place dans un dictionnaire de la Bible. Déjà en 1537, au lendemain de leur arrivée à Rome, le pape Paul III avait chargé le bienheureux Pierre Le Fèvre d'enseigner l'Écriture Sainte à l'université romaine de la Sapience, tandis que Jacques Lainez recevait la chaire de théologie scolastique. Ils y restèrent deux ans. *Hist. soc. Jesu*, part. I, l. II, n° 33. En 1548, le P. Jérôme Nadal professa l'hébreu au collège de Messine; le P. André Frusy, un Français, ne tarda pas à lui succéder (l. VIII, n° 13). Le même devint en 1553 professeur d'Écriture Sainte au Collège romain (l. XIII, n° 2). En 1556, le P. Jean Covillon, de Lille, explique les Psaumes à l'université d'Ingolstadt (l. XVI, 23, 24). Ch. H. Verdière, S. J., *L'université d'Ingoldstadt*, 2 in-8°, Paris, 1887. La même année, le P. Robert Claysson est professeur au collège de Billom (Auvergne) (l. XVI, n° 37). En 1552, aux débuts mêmes du collège de Naples, le P. Pelten y enseigne le grec et l'hébreu. En 1576, au collège de Pont-à-Mousson, le P. Toussaint Roussel, remplacé l'année suivante par le P. Sager, explique pendant trois ans l'Épître aux Romains, 1577-1579. Voir Eug. Martin, *L'université de Pont-à-Mousson, 1572-1768*, in-8°, Paris, 1891, p. 340-341. Nous ne serions ni complet ni juste, si, aux noms de ceux qui ont péniblement ouvert parmi nous le sillon des études bibliques, nous n'ajoutions pas le nom du cinquième général de la compagnie, Claude Aquaviva, qui fut l'inspirateur intelligent et infatigable de toutes les entreprises qui ont honoré les jésuites au cours des vingt-cinq dernières années du XVI[e] siècle. C'est par son ordre que fut exécutée l'édition *princeps* des œuvres de Maldonat et de Salmeron; et c'est encore à ses soins que nous devons le *Ratio studiorum* dont il va être question. Il semble d'ailleurs que ses connaissances personnelsel lui aient permis d'imprimer avec compétence une direction aux travaux scripturaires. Une circonstance de la vie de Salmeron le donne à penser. « C'était une véritable intimité, qui unissait Salmeron à Aquaviva. Salmeron avait besoin du Nouveau Testament grec-

syriaque; il en fit la demande à Rome. *Aquaviva lui envoya sur-le-champ le sien,* s'en privant dans ses propres études. Salmeron l'en remercia par une lettre que nous possédons. » J. Boero, *Vie du P. Alph. Salmeron,* p. 298.

II. La législation de la compagnie de Jésus en matière d'Écriture Sainte. — C'est à dessein que nous traitons en second lieu ce qui concerne l'organisation méthodique des études bibliques dans la compagnie; car, sur ce point, la théorie est venue après la pratique. Tous les travaux, ou peu s'en faut, dont nous avons déjà parlé, sont antérieurs à l'établissement définitif des règles qui devaient régir ce genre d'études. Avant d'être écrites, les règles du professeur d'Écriture Sainte se trouvaient déjà assez uniformément observées. Voir l'abbé Eug. Martin, *L'université de Pont-à-Mousson,* l. III, c. II, § 1, p. 340, l'a bien montré pour le collège de Pont-à-Mousson, fondé en 1575. — L'année même qui suivit la mort du P. Salmeron, paraissait à Rome la première ébauche du *Ratio studiorum* de la compagnie de Jésus. Elle avait pour titre : *Ratio atque institutio studiorum per sex Patres ad id jussu R. P. Præposit. generalis deputatos conscripta. I. H. S. Romæ, in Collegio Soc. Jesu. Anno Dñi MDLXXXVI. Excudebat Franc. Zannetus, cum facultate Superiorum.* Or, dans cette rédaction provisoire, au chapitre intitulé *De Scripturis,* on se plaint de ce que la compagnie n'a pas encore pleinement réalisé ce que les constitutions prescrivent relativement aux études bibliques. Il faut prendre garde à un engouement excessif pour la théologie scolastique; en particulier, il est regrettable que, dans les régions transalpines, ceux qui veulent se mettre au courant des questions concernant la Bible soient obligés de recourir aux ouvrages des protestants, avec péril pour leur foi. La prédication, au lieu de s'alimenter à sa source naturelle qui est l'Écriture, s'égare en de vaines subtilités et en de froides déclamations tirées de la philosophie ou de l'histoire profane. Voici la conclusion : « A ce mal il ne saurait y avoir d'autre remède que le zèle diligent des supérieurs à étendre, promouvoir, faciliter les études bibliques, et à encourager de toute façon ceux qui y sont spécialisés : spécialité de grande conséquence, et qui demande de puissantes aides, langues, érudition variée, connaissance de l'antiquité, et théologie scolastique, afin de pouvoir s'exprimer avec orthodoxie et propriété. » Tout l'esprit de la législation des jésuites en la matière tient dans cette phrase. — Cette législation se prend de trois sources : *a*) des constitutions de saint Ignace (1550); *b*) du *Ratio studiorum* (rédaction définitive, 1599); *c*) des décrets des congrégations générales tenues à diverses époques. Le *Ratio studiorum* ne fait que régler en détail ce qui se trouve marqué dans les constitutions. Quant aux décrets des congrégations, ils précisent, complètent, et surtout remédient aux abus survenus. Voici le résumé de ces prescriptions.

I. Dignité et excellence de cette étude. — Quand saint Ignace énumère les diverses branches de l'enseignement qu'on donnera dans les universités et les grands collèges de la Société, il met en première ligne la théologie scolastique et l'Écriture Sainte. *Constit.*, part. IV, c. XII, § 1. Voilà pourquoi la 5e règle du provincial, *Rat. stud.*, débute en disant : « Qu'il mette une grande diligence à promouvoir l'étude des saintes Lettres. » La XIIIe congrégation générale, tenue en 1687, s'aperçut avec douleur que la compagnie ne comptait plus d'exégète comparable à ceux qui avaient illustré en grand nombre le siècle brillant qui va de Salmeron († 1585) à Menochius († 1655). Elle fit un décret, le XVe, pour conjurer le général de promouvoir activement les études bibliques, selon les besoins de chaque province. Le décret se termine en ces termes : « Enfin, que la science scripturaire, qui a toujours été en si particulière estime dans la compagnie, garde parmi nous la place qui lui revient, comme à l'âme de la théologie et à une culture souverainement nécessaire dans les ministères propres de la compagnie. »

II. Qualités et connaissances des professeurs d'Écriture Sainte et d'hébreu. — Pour s'acquitter de sa tâche, le provincial choisira comme professeurs d'Écriture des hommes « non seulement versés dans la linguistique (ce qui est de première nécessité), mais aussi pourvus de connaissances suffisantes en théologie et dans les autres sciences religieuses, en histoire et dans les diverses branches de l'érudition, et, autant que possible, bien doués au point de vue littéraire ». *Rat. stud.*, reg. prov. 5a. Il faut donc que celui qu'on applique à cet enseignement ait au préalable, 1° une théologie sûre, 2° une connaissance étendue des langues et de l'antiquité, 3° de la littérature jointe à une élocution facile et même brillante. Quiconque est tant soit peu au courant de ce qui concerne l'enseignement biblique conviendra sans peine que cette règle est formulée avec une pleine compréhension du sujet.

1° *Le professeur d'Écriture doit être théologien.* — C'est qu'en effet, la Bible n'est pas un livre ordinaire; ses pages inspirées sont une des sources de la théologie. En portant sur l'arche de la parole divine une main téméraire, on s'expose au châtiment dont fut frappé Oza. D'ailleurs les textes religieux de la Bible ne se présentent pas au lecteur avec ordre et méthode; et leur intelligence est singulièrement facilitée par une synthèse préalable des doctrines qu'ils renferment. Voilà pourquoi, aux termes mêmes des constitutions, part. IV, c. VI, 4, l'étude spéciale de l'Écriture ne doit pas précéder la théologie scolastique. Les exégètes jésuites n'ont pas en général la réputation d'être téméraires. Ne le devraient-ils pas précisément à la méthode qui leur est ici prescrite?

2° Dans la préparation de l'exégète, la part faite par l'Institut à l'*hébreu et aux langues orientales* est considérable. Saint Ignace avait écrit dans ses constitutions : « Comme, à notre époque surtout, tant l'étude que l'utilisation de la théologie exige la connaissance des belles-lettres, ainsi que des langues latine, grecque et hébraïque, il y aura dans ces parties des professeurs capables en nombre suffisant. De plus, pour les autres langues, telles que la chaldaïque, l'arabe et l'indienne, suivant la diversité des pays et des raisons qui militent en faveur de leur enseignement, on verrait à leur donner des titulaires. » Part. IV, c. XII, 2. C'est de ce texte que se sont inspirées toutes les autres prescriptions relatives à l'enseignement des langues bibliques. — Le professeur d'hébreu doit être autant que possible, le même que celui qui enseigne l'Écriture ou, tout au moins, un théologien, la connaissance de cette langue étant principalement utile pour l'exégèse. *Rat. stud.*, reg. prov. 7a. Les supérieurs restent juges de l'opportunité qu'il peut y avoir à mettre l'étude de l'hébreu avant, pendant ou après la théologie, *Const.*, part. IV, c. XIII, 4; il pourrait même faire partie de l'enseignement littéraire, au même titre que le grec. *Const.*, part. IV, c. XII, 2, et XIII, decl. B. Les autres langues orientales qui aident à mieux comprendre le texte ou les versions de la Bible, ont toujours été en honneur dans la Société, *Rat. stud.*, reg. prof. ling. heb. 6a, où leur étude était singulièrement favorisée par les jésuites missionnaires en Orient qui écrivaient sur ces idiomes, ou revenaient même les enseigner en Europe. Le P. Jérôme Nadal, *Schol. in Constit.*, édit. 1883, p. 81, nous apprend que Pie IV ordonna d'enseigner l'arabe au collège Romain.

Saint Ignace avait trop d'expérience pour s'imaginer que la connaissance des langues suffit à préparer des exégètes tels que l'Église en attend. Il savait que cette science préliminaire n'est qu'un outil dont l'usage dépend de la main qui le manie. Aussi bien a-t-il écrit à ce

sujet une déclaration qui vaut la peine d'être citée en entier : « Il convient qu'ils aient pris quelque grade en théologie, ou qu'ils en soient convenablement intruits; qu'ils aient de plus l'intelligence des docteurs et des décisions de l'Église, afin que l'étude des langues leur soit utile et non nuisible. Du reste, si l'on en voyait d'assez humbles et d'assez fermes dans la foi, pour qu'ils n'eussent rien à redouter de l'étude des langues, le supérieur pourrait alors user de dispense et la leur permettre, dans la vue soit d'un bien général, soit d'un bien particulier. » *Const.*, part. IV, c. VI, 5, decl. D. Ce n'est pas que saint Ignace redoutât l'interprétation grammatico-historique, puisque c'est à cela que tendent naturellement la linguistique et l'histoire de l'antiquité; mais il se défiait de la présomption d'esprit qui porte à croire que cette science profane suffit à comprendre pleinement la Bible.

« Un des points que doivent se proposer ceux des nôtres qu'on applique à l'étude des langues est la défense de la version approuvée par l'Église. » *Const.*, part. IV, c. VI, 5. Cf. *Rat. stud.*, reg. prof. S. S. 2ª, et reg. prof. ling. hebr. 2ª. Une pareille insistance se ressent évidemment de l'époque où ces textes ont été rédigés. Il n'est pas hors de propos de rappeler ici un fait assez caractéristique. A l'endroit des constitutions que nous venons de citer, saint Ignace, s'inspirant de sa modération ordinaire, avait écrit dans le texte autographe : *en cuanto se pudiere* (*quoad ejus fieri poterit*, « autant que faire se pourra »); ce qui était une formule irréprochable. La première congrégation générale, tenue en 1558, deux ans après la mort de saint Ignace, usant du droit que le fondateur et le siège apostolique lui avaient donné, retrancha de la rédaction primitive l'incise : *autant que faire se pourra*. On en donna la raison : « c'est que la Vulgate est partout défendable aux termes du décret du concile de Trente. » *1 Congr. gen.*, decr. XXVII. Il est difficile de conjecturer quelle influence décisive a pu subitement amener une congrégation présidée par Lainez, et au sein de laquelle marquait Salmeron, à modifier un texte rédigé postérieurement au décret du concile, sans aucun doute d'après leur propre conseil, et soumis depuis 1550 à leur approbation individuelle.

3° On comprend aisément que la connaissance des langues et des choses de l'antiquité soit indispensable à l'exégète; mais pourquoi le *Ratio studiorum* souhaite-t-il que le professeur ait encore de la littérature et même, si c'est possible, de l'éloquence, c'est-à-dire une élocution facile et ornée, qui s'élève sans trop de peine à la hauteur du sujet à traiter? L'Écriture étant un ensemble de livres écrits dans tous les genres, depuis la poésie lyrique jusqu'à l'histoire la plus prosaïque, il est souverainement important que celui qui l'interprète ne se méprenne pas sur le caractère même de chacun de ces livres. Une erreur sur ce point capital fausserait l'interprétation du livre entier. N'est-ce pas précisément par ce côté que certaines époques brillent moins que d'autres dans l'histoire de l'exégèse? Par exemple, la connaissance des langues et la culture littéraire ont manqué au moyen âge. Son exégèse s'en est forcément ressentie. — Le professeur, mais surtout celui qui donne en public des leçons d'Écriture Sainte, doit être à même d'interpréter dignement le texte biblique. Il serait intolérable qu'il exposât dans le même style, sur un ton uniforme, Isaïe et l'auteur des Paralipomènes.

III. LA MÉTHODE QUE DOIVENT TENIR LES PROFESSEURS D'ÉCRITURE SAINTE ET D'HÉBREU. — 1° Le professeur d'hébreu s'attachera à rendre aussi fidèlement que possible le texte primitif de la Bible. *Rat .stud.*, reg. prof. ling. heb. 1ª. Il mènera de front les rudiments de la grammaire et l'explication d'un livre choisi parmi les plus faciles de l'Ancien Testament. Reg. 3ª. Qu'il ne se préoccupe pas tant de l'enchaînement des idées, ce qui est le propre de l'exégète, que de préciser la valeur des mots, les idiotismes, les règles du langage, etc. Reg. 4ª. Il aura recours aux autres langues apparentées avec l'hébreu. Reg. 6ª.

2° La première règle du professeur d'Écriture définit bien en quoi consiste le principal de sa tâche : « Qu'il fasse état que son rôle est d'expliquer les divines Écritures selon leur sens naturel et littéral, propre à confirmer la foi et les règles de la morale; et cela avec piété, science et autorité. » *Rat. stud.*, reg. prof. S. S. 1ª; cf. et 3ªm. C'est la loi du *sens littéral* en vue de la théologie et de la prédication. Il n'en appellera aux textes primitifs et aux versions antiques que lorsqu'il y a vraiment profit à le faire. Reg. 4ª. Quand les Pères et les Docteurs sont unanimes, « surtout quand ils parlent en termes exprès, qu'ils traitent *ex professo* de questions scripturaires ou dogmatiques, le professeur d'Écriture Sainte ne s'écartera pas de leur sentiment. Si les Pères ne sont pas d'accord, entre leurs diverses interprétations, on préférera celle qui depuis de longues années paraît rallier l'ensemble des docteurs et la faveur de l'Église. » Reg. 7ª et 8ª. L'interprétation traditionnelle est tantôt la règle de notre foi et tantôt une lumière purement directive selon les conditions diverses où elle se présente à nous. Cette loi, bien comprise, n'est pas un obstacle au progrès véritable des études bibliques. L'histoire est là pour en témoigner. — Le professeur ne s'égarera pas dans les fantaisies rabbiniques, dans des questions infinies de géographie et d'histoire, dans l'énumération des sens mystiques, comme aussi dans les controverses théologiques. De tout cela il ne retiendra, avec sobriété, que ce qui lui paraîtra vraiment utile. Reg. 9ª, 10ª, 14ª, 15ª, 16ª. Qu'il ne s'attache pas avec une foi aveugle à la vocalisation massorétique; il en fera, à propos, la critique au moyen de la Vulgate, des Septante et des anciens interprètes. Reg. 11ª. — Il évitera de traiter les questions qui sont de son domaine d'après la méthode scolastique. *Rat. stud.*, reg. prof. S. S. 13ª.

IV. DISTRIBUTION DES MATIÈRES ET DURÉE DES COURS. — 1° Tous les théologiens, à l'exception de ceux qui seraient sans aptitude aucune pour cette langue, suivront le cours d'hébreu pendant un an. *Rat. stud.*, reg. prov. 8ª. Pratiquement cet enseignement se donne aux théologiens de première année. Une académie permet, à ceux qui ont le talent et le goût, de poursuivre cette étude. *Rat. stud.*, reg. prov. 8ª, et reg. rect. 7ª.

2° Tous les théologiens doivent fréquenter le cours d'Écriture Sainte pendant deux ans; ils auront chaque jour une classe d'une heure. *Rat. stud.*, reg. prov. 6ª. Cf. Congr. gen. VII, decr. XXXIII, n° 7. Ce qui se fait pendant la troisième et la quatrième année de théologie. Il y aura de plus une répétition par semaine, et de temps à autre des exercices plus solennels, soit en classe, soit au réfectoire par manière de lecture publique. *Rat. stud.*, reg. prof. S. S. 19ª, 20ª. Au début de chaque année on expliquera une partie de l'introduction générale avec les règles d'herméneutique. Le reste du temps sera consacré à l'exposition continue d'un ou de plusieurs livres de la Bible, mais en alternant, de façon qu'une année ce texte d'explication soit pris de l'Ancien Testament et l'année suivante du Nouveau. *Rat. stud.*, reg. prof. S. S. 12ª, 17ª, 18ª.

3° Le temps consacré à l'exégèse pourra paraître trop court; mais il faut savoir qu'après la théologie on donne à ceux qui sont destinés à la prédication ou au haut enseignement deux années de travail privé, spécialement consacré à l'étude de l'hébreu, de l'Écriture et des Pères. *Rat. stud.*, reg. prov. 8ª et 10ª. De plus, « tous doivent assister à la leçon d'Écriture Sainte, quand il s'en fait dans notre église. » Reg. com. 2ª. Voir *Constitutiones Societatis Jesu, latine et hispanice*, dernière édit., Madrid, 1892; *Ratio atque institutio studiorum Socie-*

tatis Jesu; dern. édit., Tours, 1876; *Decreta congregationum generalium,* édit. d'Avignon, 1830.

III. VUE D'ENSEMBLE SUR LES PRINCIPAUX OUVRAGES. — En réunissant dans une même collection les *meilleurs travaux* publiés par les Jésuites, on obtiendrait une sorte de *Bibliotheca biblica* où les diverses branches de la science biblique seraient, ce semble, avantageusement représentées. Au reste, c'est ce qui est déjà en partie réalisé dans le *Scripturæ Sacræ cursus completus,* Migne, Paris, 1837-1840. On y voit figurer les ouvrages de vingt jésuites. Nous donnons ici la liste des traités ou commentaires, qui pourraient entrer dans cette bibliothèque. Ceux que l'abbé Migne a réédités sont suivis des initiales SSC., avec le chiffre du volume. D'ordinaire nous ne citerons que l'édition *princeps.* Il a paru meilleur de conserver aux auteurs le nom latin, sous lequel ils sont plus connus. Il va sans dire que ces travaux, pour être rangés ici sur un même plan, n'ont pas tous une égale valeur. On peut voir comment ils sont respectivement appréciés dans R. Simon, *Hist. crit. des commentat. du Nouv. Test.,* Paris, 1693; L. Dupin, *Bibliothèque universelle des auteurs ecclésiastiques,* Paris, 1686-1704; D. Calmet, *Dict. hist. crit. chronol. géogr. et littéral de la Bible,* Paris, 1730; Le Long-Masch, *Bibliotheca sacra,* Paris, 1778-1790, et dans le présent *Dictionnaire de la Bible*; comme aussi dans les diverses introductions historiques, par exemple celle du P. Rodolphe Cornely, *Historica et critica Introductio in U. T. libros sacros,* t. I, p. 674-702, Paris, 1885.

I. TRAITÉS D'INTRODUCTION A L'ÉTUDE DE L'ÉCRITURE. — 1° *Histoire des textes et règles d'herméneutique :* A. Salmeron, *Commentarii in historiam evangelicam,* t. I, Prolegomena, Madrid, 1598; Nic. Serarii *Prolegomena biblica,* Mayence, 1612; J. Bonfrerius, *Prœloquia in Scripturam sacram,* Anvers, 1625, SSC. t. I; H. Goldhagen, *Introductio in sacr. Script. utriusque Testamenti,* Mayence, 1765.

2° *Sur l'autorité de la Vulgate :* Bellarminus, *De editione latina Vulgata; quo sensu a concilio Tridentini definitum sit, ut ea pro authentica habeatur,* Wurzbourg, 1749, édité par le P. Widenhofer; en 1753, le P. Frévier répond à cette publication par une brochure : *La Vulgate authentique dans tout son texte, plus authentique que le texte hébreu, que le texte grec qui nous restent,* Rouen. On trouve dans les Mémoires de Trévoux (1753) plusieurs répliques à cette brochure; elles peuvent être du P. Berthier. La même année, le P. Casini publie *De sanctis libris Vulgatæ editionis Sixti V et Clementis VIII. PM. auctoritate recognitis.* Mais la dissertation qui est restée classique en la matière est celle de Mariana, *Pro editione Vulgata,* Cologne, 1609, SSC. t. I. En outre, Bellarmin, *De verbo Dei liber II,* c. X, passe en revue les principaux passages de la Vulgate incriminés par les protestants. Zillich († 1758), *Concordia Vulgatæ cum hebr. textu,* Wurzbourg, 1756.

3° *Édition et critique des textes.* — Herm. Goldhagen, *Nov. Test. græce,* Mayence, 1753; Alter, *Nov. Testam. ad cod. Vindob. græce,* Vienne, 1787. Voir dans ce dictionnaire, t. I, col. 422, ses remarquables travaux de critique. On sait que Jean de Harlem († 1578), très versé dans le grec, le syriaque et le chaldéen, a beaucoup aidé Arias Montanus pour l'exécution de la Polyglotte d'Anvers (1569-1572).

4° *Traductions en langues vulgaires.* — Le P. Bouhours, aidé des PP. Besnier et Le Tellier, a donné une *traduction française, Le N. T. traduit en français selon la Vulgate,* Paris, 1698-1703; Ign. Weitenauer, *traduction allemande* avant 1783; peu après Mutschelle († 1800) en donne une autre dans la même langue; Kaldi († 1634), *traduction hongroise;* Steyer († 1692), *traduction en bohémien;* Louis de Azevedo († 1634) a traduit le N. T. en *langue amharique.*

5° *Grammaires et lexiques.* — Bellarminus, *Institutiones linguæ hebraicæ,* Rome, 1578; Nic. Abram, *Epitome rudimentorum linguæ hebraicæ versibus latinis breviter et dilucide comprehensa,* Paris, 1645; Fr. Haselbauer, *Lexicon hebr. chald.,* Prague, 1743; Ferd. Reisner († 1789), *Lexicon eruditionis hebraicæ, etc.,* Augsbourg, 1777; Didac. Quadros, *Enchiridion seu manuale hebr., ad usum seminarii Matritensis,* Rome, 1733; Ign. Weitenauer, *Hierolexicon linguar. orient. hebr. chald et syr.,* Augsbourg, 1759; Id., *Lexicon biblicum in quo explicantur Vulgatæ vocabula et phrases,* Augsbourg, 1758, et de nombreuses éditions postérieures; Lud. Ballester, *Onomatographia sive descriptio nominum varii et peregrini idiomatis, quæ alicubi in latina Vulgata edit. occurrunt,* Lyon, 1617.

6° *Concordances.* — *a) Concordances réelles* : Ant. de Balinghem, *Sacra scriptura in locos communes morum et exemplorum novo ordine distributa,* Douai, 1621, et plusieurs fois rééditée; Petrus Eulard, *Bibliorum sacrorum concordantiæ morales et historicæ,* Anvers, 1625. — *b) Concordances verbales :* H. de Raze, Ed. de Lachaud et J.-B. Flandrin, *Concordantiarum S. Scripturæ manuale,* Lyon, 1852, et souvent rééditée; tout récemment, H. Peultier, Etienne, Gantois, *Concordantiarum universæ Scripturæ Sacræ thesaurus,* Paris, 1897. Toutes ces concordances, si l'on en excepte la dernière, sont plutôt faites à l'usage des prédicateurs.

II. COMMENTAIRES SUR L'ÉCRITURE. — 1° *Commentaires complets sur l'Ancien et le Nouveau Testament.* — Cornelius a Lapide († 1637) a commenté toute l'Écriture, à l'exception de Job et des Psaumes. L'édition princeps est celle d'Anvers, 1614-1645; elle a été suivie de vingt autres. Dans ces éditions postérieures on reçoit d'ordinaire pour *Job* le commentaire de Pineda ou celui de Corderius; pour les *Psaumes,* le commentaire de Bellarmin ou celui de Le Blanc. Après Cornelius à Lapide c'est à Serarius, Sanctius et Lorin que nous devons peut-être le plus grand nombre de commentaires. — Les scoliastes se sont bornés à des explications brèves et précises sur le texte biblique. Ce sont : Emmanuel Sa († 1596), Jean Mariana († 1624), Jacques Gordon († 1641), Étienne Ménochius († 1655) et Jacques Tirin († 1636). On sait que les notes de ces scoliastes ont défrayé bon nombre des éditions modernes destinées aux fidèles cultivés.

2° *Commentaires sur des livres particuliers.* — *1. Pentateuque. a) Commentaires d'ensemble* : Cornelius a Lapide, *In Pentateuchum,* Anvers, 1616, SSC. t. V, VI, VII; Jacobus Bonfrerius, *In Pentateuchum,* Anvers, 1625. — *b) Commentaires particuliers :* Bened. Pererius, *Commentariorum et disputationum in Genesim, tomi quatuor,* Rome, 1589-1598; Sebast. Barradas, *Itinerarium filiorum Israel,* Anvers, 1612; Joannes Lorinus, *Comment. in Levit., Num. et Deuteron.,* Lyon, 1619, 1662, 1625. — 2. *Josue :* Nicol. Serarius, *Josue ab utero ad usque tumulum libris quinque explanatus,* Mayence, 1609, 1610. — 3. *Juges et Ruth* : Nicol. Serarius, *Judices et Ruth explanati,* Mayence, 1609, ou mieux encore Jacob. Bonfrerius, *Josue, Judices et Ruth,* Paris, 1631, SSC. t. VIII; Caspar Sanctius, *In libr. Ruth commentarius, cum duplice appendice,* Lyon, 1628. — 4. *Rois* : Casp. Sanctius, *Comment. et paraphr. in libros Regum,* Lyon, 1623, SSC. t. IX, X, XI. — 5. *Paralipomènes :* Nic. Serarius, 1613; Casp. Sanctius, 1624; Jac. Bonfrerius, 1643. — 6. *Esdras* : Casp. Sanctius, *Comment. in libros Ruth, Esdræ et Nehemiæ,* Lyon, 1628. — 7. *Tobie :* Jacob. Tirinus, *In Tobiam commentarius, cum translatione ex græco,* Anvers, 1632, SSC. t. XII. — 8. *Esther :* Steph. Menochius, *In librum Esther commentarius,* Cologne, 1630, SSC. t. XIII. — 9. *Judith :* Nic. Serarius, *In librum Judith commentarius cum translatione ex græco,* Mayence, 1599, SSC. t. XII. — 10. *Job :* Balth. Corderius, *In libr. Job comment.,*

Anvers, 1646, SSC. t. XIII, XIV; Joan. de Pineda, *Commentariorum in Job libri XIII*, Madrid, 1597. — 11. *Psaumes* : Thom. Le Blanc, *Analysis Psalmorum davidicorum*, Lyon, 1665-1677; Rob. Bellarminus, *In Psalmos comment.*, Rome, 1611; et par la suite plus de trente éditions; Berthier, *Les Psaumes traduits en français avec des notes et des réflexions*, Paris, 1775. SSC. t. XIV, XV et XVI contiennent des extraits considérables de Bellarmin et de Berthier. — 12. *Proverbes* : Corn. a Lapide, *In Proverbia Salomonis prolegom.*, Anvers, SSC. t. XVI; Ferd. Quir. de Salazar, *Proverbia Salomonis*, Paris, 1619, 1621. — 13. *Ecclésiaste* : Joan. de Pineda, *Commentarii in Ecclesiastem*, Séville, 1619. — 14. *Cantique* : Corn. a Lapide, *Compendium sive synopsis sensus litteralis et genuini Cantici canticorum*, Anvers, 1638, SSC. t. XVII. — 15. *Sagesse* : Jac. Lorinus, *Comment. in Sapientiam*, Lyon, 1607. — 16. *Ecclésiastique* : Em. Sa, *In Ecclesiasticum commentarius*, Anvers, 1598, SSC. t. XVII. — 17. *Sur les quatre grands Prophètes* : Casp. Sanctius; Lyon, 1612-1621; Hier. Pradus et J. B. Villalpandus, *In Ezechielem et templum ab eo descriptum*, Rome, 1596-1604; Bened. Pererius, *In Danielem*, Rome, 1587; Didac. de Celada, *In Susannam danielicam cum appendice de Maria Virgine in Susanna figurata*, Lyon, 1656. — 18. *Sur les XII petits Prophètes* : Franc. Ribera, *Comment. in Prophetas minores et Baruch*, Lyon, 1621. — 19. *Machabées* : Cornel. a Lapide, *In libr. Machabæorum comment.*, Anvers, 1645, SSC. t. XX. — 20. *Evangiles* : Joan. Maldonat, *In quatuor Evangelia commentarius*, édition princeps, par les soins de Fronton du Duc, Pont-à-Mousson, 1596; dernières éditions : Mayence, 1874, et Barcelone, 1882. Entre ces deux termes, plus de vingt autres éditions, mais dans celles postérieures à 1607 on a substitué le texte corrigé de la Vulgate clémentine, d'où il résulte que parfois le commentaire n'est pas en harmonie avec le texte; SSC. t. XXI. Alph. Salmeronis, *Commentarii in Evangelic. histor.*, vol. II-X, Madrid, 1598-1602, et Cologne, 1602, 1612-1615; Franc. Toletus, *In Joannis Evangelium*, Rome, 1588; *In XII priora capita Lucæ*, Rome, 1600. — 21. *Actes des Apôtres* : Joan. Lorinus, *In Actus apostolorum*, Lyon, 1605; Casp. Sanctius, *Comment. in Actus; accessit disputatio de S. Jacobi itemque Petri et Pauli in Hispaniam adventu*, Lyon, 1616. — 22. *Saint Paul* : Bened. Justiniani, *In omnes B. Pauli epistolas*, Lyon, 1612; Corn. a Lapide, *In omnes D. Pauli epistolas*, Anvers, 1614; Franc. Toletus, *In epistol. ad Romanos*, Rome, 1602; Franc. Ribera, *In Epist. ad Hebræos*, Salamanque, 1598. — 23. *Épîtres catholiques* : Nicol. Serarius, *In Epist. cathol. commentarius*, Mayence, 1612; Joan. Lorinus, *In Epist. cath. Joannis et Petri*, Lyon, 1609, 1619. — 24. *Apocalypse* : Ludov. de Alcazar, *Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi; cum opusculo de sacris, ponderibus et mensuris*, Anvers, 1614-1619; il y joignit le commentaire des passages parallèles : *Job*, XXVIII-XL; *Ezech.*, I, X, XXXVIII-XL; *Dan.*, VII-XI; *Joël*, III; *Habac.*, III; *Zach.*. I-VII : *In eas Veteris Test. partes quas respicit Apocalypsis libri quinque cum opusculis de malis medicis*, Lyon, 1631; Franc. Ribera, *In Apocalypsim*, avec un appendice de cinq livres *De iis quæ ad Templum pertinent*, Lyon, 1593.

Au XVIII[e] siècle, plusieurs jésuites italiens ont publié leurs *Leçons d'Écriture Sainte*. Ce sont Zucconi † 1720, Guicciardi † 1739, Calino † 1749, Rossi † 1760, Peverelli † 1766, Granelli † 1778, Nicolai † 1784, Mantovani † 1785; et, plus près de nous, Finetti † 1842, Parisi † 1859, Curci † 1891.

III. THÉOLOGIE SCRIPTURAIRE, HISTOIRE SACRÉE, APOLOGÉTIQUE, ARCHÉOLOGIE BIBLIQUE. — 1° *Théologie.* — Henric. Marcellius, *Theologia Scripturæ divinæ*, Bruxelles, 1658, SSC. t. I; Martin. Becanus, *Analogia Veteris et Novi Testamenti*, Mayence, 1620, SSC. t. II; Jos. Acosta, *De Christo in Scripturis revelato libri novem*, Rome, 1590, SSC. t. II; Lud. Ballester, *Hierologia, sive de sacro sermone, continens summam atque compendium positivæ theologiæ; fere omnia quæ in sacra scriptura tractantur attingens; innumera ejus loca linguæ hebraicæ præsidio explicans*, Lyon, 1617; Kilber, *Analysis biblica*, Heidelberg, 1773-1779, et nouvelle édition Paris, 1856, dans laquelle le P. Tailhan a ajouté aux prophéties messianiques de l'Ancien Testament de nombreuses références patrologiques.

2° *Vies de Jésus-Christ.* — Dans ce genre de littérature sacrée, divers essais ont été tentés par : Montereul († 1646), *La vie du Sauveur du monde Jésus-Christ*; Georges Heser († 1686), *Vitæ D. N. J. Christi monotessaron evangelicum*; Guérin († 1736), *Le texte des quatre évangélistes réduit en un corps d'histoire*; Chr. Ries († 1822), *Vita Dei hominis J. Christi*; le P. de Ligny († 1789), dont l'*Histoire de la vie de N.-S. Jésus-Christ*, Avignon, 1774, est de tous les ouvrages de ce genre celui qui a eu le plus de succès; le P. Henry Coleridge, *La Vie de notre vie*, *The Life of our life*, traduit de l'anglais par le P. Jos. Petit, S. J., et l'abbé Ph. Mazoyer, 19 in-12, Paris, 1888-1899.

3° *Histoire sacrée.* — Is. Jos. Berruyer, *Histoire du peuple de Dieu depuis son origine jusqu'à la venue du Messie, etc.*, Paris, 17_8; *Histoire du peuple de Dieu depuis la naissance du Messie jusqu'à la fin de la synagogue*, Paris, 1753; *Histoire du peuple de Dieu, troisième partie, ou Paraphrase des Épîtres des Apôtres d'après le commentaire latin* du P. Hardouin. Sur l'histoire et la valeur de ces ouvrages, voir BERRUYER, t. I, col. 1628. Plusieurs des dissertations du P. Tournemine († 1739) se réfèrent à ce même sujet, qui a d'ailleurs sollicité la plume d'un grand nombre d'autres. Les meilleurs travaux sont par ordre de dates : Philippi († 1636), *De sacra chronologia*; Salianus († 1640), *Annales historiæ sacræ*; Joan. Rho († 1662), *Homines illustres Veteris Testamenti*; Mascarell († 1730), *De chron. sacra*; Mahy († 1744), *Histoire du peuple hébreu*; Steinhart († 1743), *Historia sacra*; Szdellar († 1745), *De chronologia V. T.*; Kwiatkowski († 1747), *Historia Vet. et Nov. Testamenti*; Calino († 1749), *Historia et chronol. V. T.*; Jos. Reeve († 1820), *History of holy Bible*; Finetti († 1842), *Storia del Testam. antico*; Secco († 1874), *Storia del Antico e Novo Testamento*; Brunengo († 1891), *L'impero di Babilonia e di Ninive secondo i monumenti cuneiformi comparati colla Bibbia*, Prato, 1885.

4° *Apologétique.* — Didac. Quadros, *Palæstra biblica*, Madrid, 1723-1731; Fr. Xav. Widenhofer, *Sacræ Scripturæ dogmatice et polemice explicatæ*, Wurzbourg, 1749; Kraus († 1772), *Verbum Dei scriptum ab apparentibus contradictionibus defensum*; Herm. Goldhagen, *Vindiciæ harmonicæ, criticæ et exegeticæ in Sacras Scripturas utriusque Testamenti*, Mayence, 1774-1775; Veith, *Scriptura sacra contra incredulos propugnata*, Augsbourg, 1780-1797, SSC. t. IV; Erasm. Froelich, *Annales regum et rerum Syriæ*, Vienne, 1744; *De fontibus historiæ Syriæ in libris Machab.*, Vienne, 1746.

5° *Archéologie.* — Nic. Abram, *Pharus Veteris Testamenti*, Paris, 1648; Athan. Kircher, *Arca Noe*, Amsterdam, 1675; *Turris Babel*, Amsterdam, 1679; Sc. Sgambata († 1652), *Archiv. Veteris Testamenti*; Gasp. Hartzheim; *Explicatio fabularum et superstitionum, quarum mentio in sacra Scriptura*, Cologne, 1724; Herm. Goldhagen, *Meletema biblico-philologicum de religione Hebræorum*, Mayence, 1759.

Dans l'énumération qui précède, on n'a guère tenu compte que des auteurs qui ont écrit avant la suppression de la Compagnie vers la fin du XVIII[e] siècle (1773). Quand elle revint à la vie, après la tourmente révolutionnaire (1814), les circonstances l'obligèrent à s'attacher avant tout à l'éducation de la jeunesse et à la prédication, afin de réparer plus rapidement les ruines accumulées par trente ans d'impiété. Les études exégé-

tiques ont forcément souffert de cette situation. Parmi les jésuites qui ont le plus contribué à leur relèvement au cours du XIXe siècle, il est juste de mettre au premier rang le P. Fr. Xavier Patrizi (1797-1881) et le P. Joseph Corluy (1834-1896). Le premier a publié un assez grand nombre de monographies, mais ses deux ouvrages principaux, et qui resteront, sont : 1° *Institutio de interpretatione Scripturarum sacrarum libri duo,* première édit., Rome, 1844, et dernière édition, Rome, 1876; 2° *De Evangeliis libri tres,* Fribourg-en-Brisgau, 1852, 1853; excellent travail de critique textuelle, où l'on trouve de nombreuses dissertations d'une exceptionnelle valeur tant pour l'exégèse que pour l'apologie du Nouveau Testament. Le P. Corluy, en outre des articles parus dans diverses revues, a publié : 1° *Spicilegium dogmatico-biblicum seu Commentarius in selecta S. S. loca quæ ad demonstranda dogmata adhiberi solent,* 2 in-8°, Gand, 1884-1885 ; 2° *Commentarius in Evangelium S. Joannis,* in-8°, Gand, 1878; 2e édit., 1880. — Bien que nous nous soyons fait une loi de ne pas nous occuper ici des auteurs encore vivants, cet article doit faire au moins mention de l'œuvre considérable entreprise récemment par quelques Pères de la compagnie de Jésus, pour donner en latin aux catholiques de tous pays un cours complet d'Écriture Sainte : Introduction, commentaires, concordances et dictionnaires, *Cursus Scripturæ Sacræ auctoribus R. Cornely, J. Knabenbauer, Fr. de Hummelauer, aliisque Soc. Jesu presbyteris,* Paris, 1885. L'œuvre est encore en cours de publication. L'*Introduction* du P. Cornely, qui remplit les trois premiers volumes de la collection, a déjà conquis une grande autorité. Le succès, dont elle jouit dans les écoles, en témoigne suffisamment. — Les jésuites, qui dirigent l'Université Saint-Joseph à Beyrouth (Syrie), ont publié et exécuté sur leurs propres presses une nouvelle traduction arabe de la Sainte Écriture (1876).

IV. Liste chronologique des auteurs jésuites qui ont écrit sur les choses bibliques. — L'année indiquée est celle de leur mort. On trouvera sur chacun d'eux une notice biographique et bibliographique tant dans ce dictionnaire que dans la *Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus,* par les PP. de Backer et Sommervogel (1890-1900); ou encore dans le P. Hurter, S. J. : *Nomenclator literarius recentioris theologiæ catholicæ;* 2e édit., 4 in-12, Inspruck, 1892-1899.

XVIe siècle. — Joannes Harlemius (de Harlem), batav., 1578. Hieronymus Natalis, hisp., 1580. Joannes Covillonius, gal., 1581. Joannes Maldonatus, hisp., 1583. Alphonsus Salmeron, hisp., 1585. Franciscus Ribera, hisp., 1591. Hieronymus Pradus, hisp., 1595. Joannes Ferdinandus, hisp., 1595. Emmanuel Sa, lusit., 1596. Franciscus Toletus, hisp., 1596. Blasius Viegas, hisp., 1599. Josephus Acosta, hisp., 1599.

XVIIe siècle. — J. Bapt. Villalpandus, hisp., 1608. Mart. Antonius Delrio, belg., 1608. Nicolaus Serarius, germ., 1609. Benedictus Pererius, hisp., 1610. Ludovicus de Alcazar, hisp., 1613. Joannes Hajus, belg., 1614. Vincentius Regius, sicul., 1614. Christophus de Castro, hisp. 1615. Sebastianus Barradas, lusit., 1615. Arnoldus Catheus, batav., 1620. Joannes Freyre, lusit., 1620. Robertus Bellarminus, ital., 1621. Benedictus Justiniani, ital., 1622. Augustinus de Quiros, hisp., 1622. Didacus Daza, hisp., 1623. Martinus Becanus, belg., 1624. Joannes Mariana, hisp., 1624. Ludovicus Ballester, hisp., 1624. Ludovicus de Ponte, hisp., 1624. Cosmas Magalianus, lusit., 1624. Franciscus de Mendoza, lusit., 1626. Caspar Sanctius (Sanchez), hisp., 1628. Hieronymus Sopranis, ital., 1629. Octavianus de Tufo, ital., 1629. Benedictus Fernandius, lusit., 1630. Antonius Ballinghem, belg., 1630. Petrus Lanselius, belg., 1632. Joannes Lorinus, gall., 1634. Georgius Kaldi, hung., 1634. Ludovicus de Azevedo, lusit., 1634. Adamus Contzen, germ., 1635. Jacobus Tirinus, belg., 1636. Thomas Massutius, ital., 1636. Henricus Philippi, germ., 1636. Petrus Eulard, belg., 1636. Franciscus Pavone, ital., 1637. Cornelius a Lapide, belg., 1637. Joannes de Pineda, hisp., 1637. Jacobus Salianus, gall., 1640. Jacobus Gordon, scot., 1641. Jacobus Bonfrerius, belg., 1642. Joannes Tollenaer, belg., 1643. Joannes Phelippæus, belg., 1643. Gabriel Alvarez, hisp., 1645. Paulus Sherlock, hibern., 1646. Ferd. Quir. de Salazar, hisp., 1646. Nicolaus Lombard, gall., 1646. Bernardinus Montereul, gall. 1646. Didacus de Baëza, hisp., 1647. Alexander Pellegrinus. ital., 1647. Petrus Maucorps, gall., 1649. Salvator de Leon, hisp., 1649. Hieronymus Guevara, hisp., 1649. Balthasar Corderius, belg., 1650. Adrianus Crommius, belg., 1651. Joannes Robertus, belg., 1651. Nicolaus Caussin, gall., 1651. Joannes Burghesius (Bourgeois), belg., 1653. Lucas Vellosus, lusit., 1653. Andreas Pintus Ramirez, lusit., 1654. Olivarius Bonartius, belg., 1654. Scipio Sgambata, ital., 1655. Philippus Massaria, sicul., 1655. Stephanus Menochius, ital., 1655. Nicolaus Abram, gall., 1655. Rudolphus a Corduba, hisp., 1655. Fabricius Britius, ital., 1656. Jo. Bapt. Uwens, belg., 1657. Joannes de Piña, hisp., 1657. Joannes Eusebius Nieremberg, hisp., 1658. Lucas de Arcones, hisp., 1658. Gregorius Ferrari, ital., 1659. Alphonsus Flores, hisp., 1660. Didacus de Celada, hisp., 1661. Petrus Gorse, gall., 1661. Joannes Rho, ital., 1662. Henricus Marcellius, belg., 1664. Joannes Besson, gall., 1665. Albinianus de Rajos, hisp., 1667. Petrus Alois, ital., 1667. Joan. Erard. Fullonius, belg., 1668. Ignatius Zuleta, hisp., 1668. Thomas Le Blanc, hisp., 1669. Antonius Velasquez, hisp., 1669. Antonius de Escobar y Mendoza, hisp., 1669. Franc. Zidron de Azevedo, ital., 1670. Georgius Mentzius, germ., 1672. Jacobus Lobbetius, gall., 1672. Ludovicus Janinus, gall., 1672. Petrus des Champsneufs, gall., 1675. Henricus Mayer, germ., 1675. Henricus Kircher, germ., 1675. Franciscus Basellus, ital., 1678. Jacobus de Montefrio, ital., 1678. Athanasius Kircher, germ., 1680. Emmanuel Naxera, hisp. 1680. Josephus de Ormaza, hisp., 1680. Franciscus Vavasseur, gall., 1681. Joannes Bissel, germ., 1682. Petrus Oliva (Olivier), gall., 1684. Franciscus Duneau, gall., 1684. Josephus de Tamayo, hisp., 1685. Andreas Gerard, gall., 1686. Georgius Heser, germ., 1686. Nicolaus Talon, gall., 1691. Mathias Steyer, bohem., 1692.

XVIIIe siècle. — Dominicus Bouhours, gall., 1702. Caspar Kuemmet, germ., 1706. Ludovicus Alvarez, lus., 1709. Hieronymus Ragusa, sicul., 1715. Guido Scheffer, bohem., 1717. Ferdinandus Zucconi, ital., 1720. Jacobus Ayroli, ital., 1721. Martinus Brictius, pol., 1727. Stephanus Thiroux, gall., 1727. Car. Joannes de Lattaignant, gall., 1728. Vincentius Mascarell, hisp., 1730. Christophorus Berlanga, hisp., 1731. Christophorus Grangel, hisp., 1732. Nicolaus Guerin, gall., 1736. Jos. Renatus Tournemine, gall., 1739. Antonius Guicciardi, ital., 1739. Michael Languedoc, gall., 1742. Joannes Seidel, germ., 1742. Stephanus Souciet, gall., 1744. Franciscus Sydellar, croat., 1745. Didacus Quadros, hisp., 1746. Franciscus Steinhart, germ., 1746. Petrus Kwiatkewski, pol., 1747. Laurentius Thekal. bohem., 1748. Antonius Remy, belg., 1748. Cæsar Calino, ital., 1749. Jacobus Pires, belg., 1750. Anna-Jos. Neuville, gall., 1750. Gaspar Hartzheim, germ., 1750. Franciscus Oudin, gall., 1752. Andreas Patrono, ital., 1752. Ludovicus Eschborn, germ., 1753. Antonius Casini, ital., 1755. Franciscus Haselbauer, bohem., 1756. Jacobus Gremner, germ., 1757. Nicolaus Zillich, germ., 1758. Erasmus Frœlich, germ., 1758. Isaac Jos. Berruyer, gall., 1758. Franc. Xav. Widenhofer, germ., 1759. Quiricus Rossi, ital., 1760. Antonius Pluche, gall., 1761. Petrus Curti, ital., 1762. Franciscus Zeleny, mor., 1765. Barthol. Peverelli, ital., 1766. Josephus Conradi, bohem., 1767. Leopold Mauschberger, germ., 1767. Matthias Purulich, croat., 1768. Jacobus Maciejowski, germ., 1769. Martinus Kurzeniecki, pol., 1769. Joannes Granelli, ital., 1770. Caro-

lus Jos. Frévier, gall., 1770. Josephus Khell, germ., 1772. Wenceslaus Kraus, mor., 1772. Ignatius Schunk, bav., 1773. Joannes Slesina, ital., 1775. Petrus Azzoni, bohem., 1777. Benedictus Bœckmans, belg., 1780. Ignatius Kreussler, germ., 1780. Guil. Franc. Berthier, gall., 1782. Henricus Kilber, germ., 1783. Ignatius Weitenauer, bav., 1783. Thomas Holtzclau, germ., 1783. Alphonsus Nicolai, ital., 1784. Petrus Janowka, bohem., 1784. Antonius Vogt, germ., 1784. Paulus Mantovani, ital., 1785. Leopold Tirsch, bohem., 1788, Jos. Julian. Monsperger, germ., (peu après 1788). Ferdinandus Reisner, bav., 1789. Franciscus de Ligny, gall., 1789. Andreas Friz, germ., 1790. Joan. Nepom. Schæffer, germ., 1790. Petrus Guerin du Rocher, gall., 1792. Joannes Jung, germ., 1793. Herman Goldhagen, germ., 1794. Ignatius Neubauer, bav., 1795. Laurentius Veith, bav., 1796. Aloysius Keller, helv., 1796. Emmanuel de Azevedo, lus., 1796. Franciscus Cabrera, hisp., 1799. Sebastianus Mutschelle, bav., 1800.

XIXe siècle. — Josephus Weissenbach, helv., 1801. Franc. Car. Alter, germ., 1804. Eriprand. Giulari, ital., 1805. Xaverius Bettinelli, ital., 1808. Matthias Engstler, germ., 1811. Josephus Reeve, angl., 1820. Petrus Jos. Picot de Clorivière, gall., 1820. Christianus Ries, germ., 1822. Franc. de Paula Schrank, bav., 1835. Franciscus Finetti, ital., 1842. Rosarius Pari, sicul., 1859. Joan. Bapt. Pianciani, ital., 1862. Henricus Roux de Raze, gall., 1863, Geminianus Mislei, ital., 1867. Alexander Bourquenoud, helv., 1868. Franc. Xaverius Patrizi, ital., 1881. Régis Champon, gall., 1883. Xaverius Pailloux, gall., 1887. Josephus Brunengo, ital., 1891. Carolus Maria Curci, ital., 1891. Henricus Coleridge, angl., 1893. Josephus Corluy, belg., 1896. A. DURAND.

JESURUN (hébreu : *Yešurûn ;* Septante : ἠγαπημένος; Vulgate : *dilectus, rectissimus*), nom donné à Israël. Ce mot ne se lit que quatre fois dans la Bible hébraïque et toujours dans des morceaux poétiques. Deut., XXXII, 15; XXXIII, 5, 26; Is., XLIV, 2. Il est formé de *yašar,* « le juste, » comme *Zebûlûn* de *zâbal,* « habiter, » et *Yedutûn* (*Idithun*), « louant, » de *yâdâh,* « louer. » W. Staerk, *Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des alten Testaments,* 2 in-8°, Berlin, 1899, Heft II, p. 74. Les opinions sont d'ailleurs très partagées sur la manière dont il faut expliquer et interpréter ce mot. D'après la plupart des hébraïsants modernes, c'est un diminutif (Ἰσραελίσκος a traduit le *Codex Græcus Venetus*) comme qui dirait, *justulus, rectulus,* et il faut y voir un terme de tendresse, signifiant « mon cher petit peuple ». La Vulgate semble l'avoir compris dans ce sens, en rendant *Yešûrûn* par *dilectus,* dans le Deutéronome. Elle n'a fait d'ailleurs que suivre les Septante qui ont traduit partout : ἠγαπημένος. Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 642. De quelque manière qu'on l'explique, quoique quelques exégètes aient cru que *yešûrûn* est une altération du mot Israël, la dérivation de *yâšâr* ne peut être sérieusement contestée. Voir J. Knabenbauer, *Comment. in Is.,* 1887, t. II, p. 146; Fr. de Hummelauer, *Deuteron.,* 1901, p. 522; D. B. Duhm, *Das Buch Jesua,* in-8°, Gœttingue, 1892, p. 304. F. VIGOUROUX.

JÉSUS, nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de plusieurs Israélites, dont le nom en hébreu ne diffère pas de ceux que la Vulgate a appelés Jésua, Jésué, Josué. Voir ces noms. Le nom d'Isaïe renferme les deux mêmes éléments composants que le nom hébreu complet : *Yehô* ou *Yâhû* et le verbe *yâša',* « sauver, » mais placés dans l'ordre inverse. Voir ISAÏE, col. 941.

1. JÉSUS, forme du nom de Josué, fils de Nun, dans plusieurs passages de la Vulgate. Eccli., XLVI, 1; I Mach., II, 55; II Mach., XII, 15; Act., VII, 15; Heb., IV, 8; Jud., ℣. 5. Voir JOSUÉ, 1.

2. JÉSUS FILS DE SIRACH (Ἰησοῦς υἱὸς Σειράχ), auteur de l'Ecclésiastique, comme nous l'apprend le prologue du livre et L, 27; LI, 1. Il était de Jérusalem. Eccli., L, 27. On a supposé qu'il était prêtre, d'après Eccli., VII, 31-33; L, 1-23, ou médecin, à cause de ce qu'il dit de la médecine, Eccli., VI, 16; X, 11-12; XVIII, 20; XXXVIII, 1-15; XLIII, 24, mais ce sont des hypothèses douteuses. Voir ECCLÉSIASTIQUE, t. II, col. 1544. Le livre de l'Ecclésiastique est appelé par les Pères grecs la Sagesse de Jésus fils de Sirach, ou plus brièvement la Sagesse de Sirach, du nom de son auteur. Voir t. II, col. 1543.

3. JÉSUS FILS DE SIRACH était aussi le nom du petit-fils de l'auteur de l'Ecclésiastique, qui traduisit son ouvrage en grec, d'après l'auteur de la *Synopsis Scripturæ Sacræ,* qu'on trouve dans les œuvres de saint Athanase, *Patr. Gr.,* t. XXVIII, col. 376-377, mais on ignore sur quoi est fondée son affirmation. Voir ECCLÉSIASTIQUE, VI, t. II, col. 1547.

4. JÉSUS, grand-prêtre, fils de Josédec. Il est ainsi appelé par la Vulgate dans Eccli., XLIX, 14; dans Aggée, I, 1, etc., et dans Zacharie, III, 1, etc. Dans les deux livres d'Esdras, il porte le nom de Josué. Voir JOSUÉ 4.

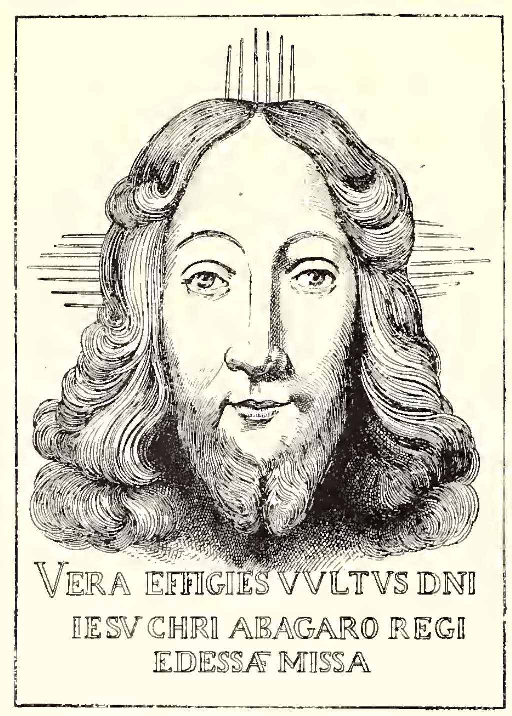
5. JÉSUS, compagnon de saint Paul, surnommé Ἰοῦστος, *Justus,* « le Juste. » Il était à Rome avec l'Apôtre quand celui-ci écrivit de cette ville aux Colossiens, et il est nommé parmi ceux qui envoient leurs salutations aux fidèles de Colosses. Col., IV, 11. Voir Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique,* 1701, t. I, p. 293. D'après la tradition grecque, il était un des soixante-douze disciples, devint évêque d'Éleuthéropolis et convertit toute la population de cette ville à la foi. Voir *Acta sanctorum* (20 juin), junii t. IV (1707), p. 67.

JÉSUS-CHRIST (Ἰησοῦς Χριστός; Vulgate : *Jesus Christus*), le Fils de Dieu, seconde personne de la sainte Trinité, qui a pris une nature humaine pour vivre au milieu des hommes et les racheter par sa mort (fig. 265).

SAINT, col. 1471. — *VI. VENDREDI SAINT*, col. 1473 — *VII. SAMEDI SAINT*, col. 1478.

VII. SA VIE RESSUSCITÉE. — *I. JOUR DE LA RÉSURRECTION*, col. 1478. — *II. ENTRE LA RÉSURRECTION ET L'ASCENSION*, col. 1480. — *III. ASCENSION*, col. 1480.

VIII. SON ENSEIGNEMENT. — *I. DOGMATIQUE.* — 1° *Trinité*, col. 1480. — 2° *Messie*, col. 1481. — 3° *Royaume de Dieu*, col. 1482. — 4° *Vie surnaturelle*, col. 1484. — 5° *Destinée humaine*, col. 1485. — *II. MORALE*, col. 1486. — *III. SOURCES DE CET ENSEIGNEMENT*, col. 1487. — 1° *Écriture*, col. 1487. — 2° *Rien de saint Jean-Baptiste*, p. 1488. — *Ni des Esséniens*, col. 1489. — *Ni des Pharisiens*, col. 1489. — 3° *Tout de son Père*, col. 1489. —



265. — Portrait de Notre-Seigneur soi-disant envoyé à Abgar, roi d'Édesse. Voir ABGAR, t. I, col. 40. Vatican.

IV. MÉTHODE. — 1° *Autorité*, col. 1491. — 2° *Connaissance des cœurs*, col. 1492. — 3° *Adaptation*, col. 1492. — 4° *Paraboles*, col. 1494.

IX. SA DIVINITÉ. — *I. PROPHÉTIES ACCOMPLIES*, col. 1497. — 1° *Leur accomplissement non naturel*, col. 1498. — 2° *Prophéties faites par Jésus-Christ*, col. 1499. — *II. AFFIRMATION DE JÉSUS-CHRIST*, col. 1501. — *III. MIRACLES.* — 1° *Variété*, col. 1503. — 2° *Signification*, col. 1504. — 3° *Symbolisme moral*, col. 1507. — *IV. RÉSURRECTION*, col. 1507. — *V. CARACTÈRE DE JÉSUS-CHRIST*, col. 1510.

X. JÉSUS-CHRIST, D'APRÈS L'ENSEIGNEMENT DES APÔTRES. — *I. VIE DU SAUVEUR*, col. 1512. — *II. SA DIVINITÉ*, col. 1513. — *III. LE RÉDEMPTEUR*, col. 1513. — *IV. LE MÉDIATEUR*, col. 1514. — *V. LE CHRIST ET L'ÉGLISE*, col. 1514. — *VI. LE CHRIST ET LE CHRÉTIEN*, col. 1515. — *VII. LE RÈGNE DE JÉSUS-CHRIST*, col. 1515.

XI. CE QUE DISENT DE JÉSUS-CHRIST LES ANCIENS HISTORIENS PROFANES, col. 1516. — 1° *Josèphe*, — 2° *Tacite*, — 3° *Suétone*, — 4° *Pline*, col. 1517.

XII. BIBLIOGRAPHIE, col. 1517.

I. SES DIFFÉRENTS NOMS. — *I. SON NOM PRINCIPAL.* — 1° *Jésus.* Ce nom a en hébreu la forme *Yêšûa'*, abrégée de la forme primitive *Yehôšûa'*, « Jéhovah est le salut. » En grec, il devient Ἰησοῦς, par l'adoucissement de la gutturale. — Il avait été déjà porté par un assez bon nombre de personnages bibliques, dont aucun d'ailleurs ne le déshonora par sa conduite. Il fut, entre autres, tantôt sous sa forme complète, Exod., XVII, 9; Agg., I, 1, etc., tantôt sous sa forme abrégée, II Esd., VIII, 17; XII, 1, etc., le nom de Josué, fils de Nun, le conquérant de la Palestine, que les versions appellent aussi quelquefois Jésus, Eccli., XLVI, 1; I Mach., II, 55, etc., et aussi celui du premier grand-prêtre en exercice après le retour de la captivité. I Esd., II, 2; Josèphe, *Ant. jud.*, XI, III, 10. Le mot *Yehôšû'a* est composé des deux substantifs *Yehô*, abrégé de *Yehôvâh*, « Jéhovah, » ou « Jahvéh », et *yešua'*, abrégé en *šûa'*, « salut, » du radical *yâša'*, « sauver. » L'Ecclésiastique, XLVI, 1, 2, fait allusion à la signification de ce nom quand il dit de Josué que, « conformément à son nom, il fut grand pour le salut des élus. » Eusèbe, *Dem. ev.*, IV, t. XXII, col. 333, dit que Ἰησοῦς veut dire Ἰαὼ σωτηρία, c'est-à-dire Θεοῦ σωτηρία. Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, III, 12, t. VIII, col. 677, et S. Cyrille de Jérusalem cherchent bien à expliquer Ἰησοῦς par le verbe grec ἰάομαι, « guérir », d'où ἴασις, « guérison; » mais ce dernier écrivain reconnaît que le vrai sens du mot est celui de σωτήρ, « sauveur. » *Catech.*, X, 13, t. XXXIII, col. 677. — Le nom de Jésus ne fut pas donné arbitrairement au Fils de Dieu. C'est le Père qui le choisit et manifesta son choix par les anges envoyés à Marie, Luc., I, 31, et à Joseph, Matth., I, 21. Le second messager justifie même ce nom en annonçant que sa signification répond à la mission de celui qui doit le porter : αὐτὸς γὰρ σώσει, « car celui-ci sauvera. » Jésus fut le nom personnel du Fils de Dieu incarné. Le peuple le connaissait et l'interpellait sous ce nom, Marc., X, 47; Luc., XVII, 13; XVIII, 38; Joa., I, 45; XII, 21; le Sauveur répondit lui-même : « C'est moi, » aux gardes du Temple qui le cherchaient sous le nom de Jésus de Nazareth, Joa., XVIII, 5-8, et ce fut celui que Pilate inscrivit officiellement sur la croix. Joa., XIX, 19. Comme ce nom représente excellemment la personne, d'après l'ordre même de Notre-Seigneur, Matth., VII, 22; Marc., IX, 37, 38; XVI, 17; Luc., IX, 49, c'est « au nom de Jésus » que les Apôtres opéraient des miracles. Act., III, 6; IV, 30; XVI, 18. Aussi proclament-ils que tout s'incline devant ce nom, Phil., II, 9, 10, et qu'il est, selon sa signification, le nom procurant le salut. Act., IV, 12.

2° *Christ.* Voir CHRIST, t. II, col. 717. Ce mot reproduit en grec l'hébreu *mâšiaḥ*, qui a le même sens que χριστός, « oint. » Cette nouvelle appellation signifie que le Fils de Dieu a été « oint » ou consacré par le Père pour une fonction spéciale. Les rois et les prêtres recevaient une onction sensible. Voir ONCTION. Les prophètes étaient investis de leur fonction par une onction spirituelle, c'est-à-dire par une action spéciale de l'Esprit de Dieu. Notre-Seigneur a été oint comme roi, comme prêtre et comme prophète, mais cette onction a été toute spirituelle. Ps. XLIV, 8; Is., LXI, 1; Dan., IX, 24; Luc., IV, 18; Heb., I, 9. Le nom de « Christ » se rapporte donc en Notre-Seigneur à la fonction, comme le nom de « Jésus » à la personne. — Dans le Nouveau Testament, les deux noms sont assez souvent unis ensemble pour désigner le Sauveur. Il en est ainsi presque exclusivement dans les deux Épîtres aux Thessaloniciens, les trois Épîtres pastorales, l'Épître à Philémon, les Épîtres de saint Pierre, de saint Jean et de saint Jude. Bien plus fréquemment cependant, le nom de « Christ » est employé seul, sans apposition du nom de Jésus ou de quelque autre substantif. En pareil cas, les Évangélistes et saint Luc dans les Actes ajoutent invariablement l'article, ὁ Χριστός, « le Christ; » Saint Paul met l'article 88 fois, mais l'omet 117 fois; l'omission est surtout fréquente dans les Épîtres aux Romains, aux Corinthiens, aux Galates et aux Philippiens; l'article prédomine dans les Épîtres aux Éphésiens, aux Colossiens et aux Hébreux. Saint Pierre omet 6 fois l'article devant Χριστός,

et l'emploie 3 fois. Dans l'Apocalypse, sur quatre exemples, l'article ne manque qu'une fois. Il ressort de là que l'usage de l'article devant Χριστός est de beaucoup plus fréquent que son omission, et qu'il est plus conforme à l'origine du mot et à l'habitude des écrivains sacrés d'appeler Notre-Seigneur « le Christ », que simplement « Christ ».

II. SES AUTRES NOMS. — 1° *Dans l'Ancien Testament:* 1. 'Abî-'ad, πατὴρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος, *pater futuri sæculi*, Is., IX, 6, nom donné par le prophète au Messie futur. L'hébreu signifie « père d'éternité », c'est-à-dire possesseur et maître de l'éternité, tant pour lui-même, puisqu'il est éternel par sa nature divine, voir ÉTERNITÉ, t. II, col. 2001, que pour les âmes qu'il doit racheter et associer à son éternité en leur conférant l'immortalité. C'est à ce second sens que songent surtout les anciennes versions. — 2. 'Adôn, κύριος, *dominus*, Ps. CIX (CX), 1, titre donné par David au Messie, que Jéhovah investit de sa puissance. Le mot *'âdôn* désigne ordinairement le maître qui possède, le seigneur auquel on doit obéissance. Gen., XXIV, 12; Is., XXXVI, 9, etc. Le Messie est donc maître et seigneur par rapport au roi David. — 3. Dâvid, Δαβίδ, *David*, nom attribué au Messie lui-même par le prophète Ézéchiel, XXXIV, 23, 24; XXXVII, 24. — 4. 'Ébéd, δοῦλος, *servus*. Is., XLII, 1; Zach., III, 8. Par sa nature humaine, Jésus-Christ est le serviteur et l'esclave de Jéhovah. Voir ESCLAVE, t. II, col. 1928. — 5. 'El, Θεός, *Deus*, « Dieu, » Is., IX, 6, titre qui se rapporte à la nature divine du Messie. Voir *'El*, t. II, col. 1627, et *Revue biblique*, 1893, p. 339-340. — 6. Gibbôr, ἰσχυρός, *fortis*, le « fort », le héros. Voir GÉANTS, col. 137. Is., IX, 6. Ce titre fait allusion à la toute-puissance du Dieu fait homme. Ps. XXIII (XXIV), 8. On réunit quelquefois en une seule expression les deux mots d'Isaïe, IX, 6 : *'Êl gibbôr*, « Dieu fort. » Chacun des deux termes n'en garde pas moins toute sa valeur. Les Septante ne traduisent que le second mot. — 7. Hokmâh, σοφία, *sapientia*, la Sagesse éternelle de Dieu, son intelligence infinie, son Fils. Prov., VIII, 12, 22. Voir SAGESSE. — 8. 'Immânû 'El, Ἐμμανουήλ, *Emmanuel*, « Dieu avec nous. » Is., VII, 14. Voir EMMANUEL, t. II, col. 1732. — 9. Mal'ak hab-berît, ὁ ἄγγελος τῆς διαθήκης, *angelus testamenti*, « l'ange de l'alliance » nouvelle que Dieu doit contracter avec son peuple régénéré. Voir ALLIANCE, t. I, col. 387. — 10. Pélé', θαυμαστός, *admirabilis*, « admirable, » Is., IX, 6, à cause des merveilles qui signaleront la naissance, la vie, la mort, la résurrection et le règne de Jésus-Christ. — 11. Ro'éh, ποιμήν, *pastor*, Ezech., XXXIV, 23, le « pasteur » unique qui régira le nouveau peuple de Dieu. Voir PASTEUR. — 12. Ṣadîq, δίκαιος, *justus*, le « juste » par excellence, celui qui porte en soi la sainteté divine et qui doit la communiquer aux hommes. Is., LI, 5; Jer., XXIII, 5. — 13. Śar Šâlôm, ἄρχων εἰρήνης, *princeps pacis*, le « prince de la paix », Is., IX, 6, celui qui apporte la paix sur la terre en réconciliant l'homme avec Dieu. — 14. Ṣémaḥ, ἄνθος, *germen*, le « germe », le Messie comparé à un rejeton qui fleurira sur la terre. Jer., XXIII, 5; XXXIII, 15; Zach., III, 8 (Vulgate : *Oriens*). Voir GERME, col. 212. — 15. Šilôh, τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ, *qui mittendus est*, Gen., XLIX, 10, terme par lequel Jacob mourant désigne le Messie dans sa prophétie à Juda. Voir SILOH. — 16. Yehovâh Ṣidqênu, κύριος Ἰωσεδέκ, *Dominus justus noster*, « Jéhovah notre justice. » Jer., XXIII, 6. Ainsi attribué au Messie, qui sauve et justifie les hommes, le nom de Jéhovah implique la divinité de ce Messie. Voir col. 1244. — 17. Yešû'âh, σωτήριον, *salvator*, le « salut », ou, dans le sens concret, le « Sauveur ». Is., XII, 3; XLV, 8. Ce titre se rapporte à la mission rédemptrice du Messie et prélude à son nom de « Jésus ». — 18. Yô'ês, σύμβουλος, *consiliarius*, le « conseiller », Is., IX, 6, le Messie en tant que confident des volontés du Père et chargé de les faire connaître aux hommes. Aux titres qu'Isaïe donne au Messie, les Septante ajoutent cet autre : μεγάλης βουλῆς ἄγγελος, « ange du grand conseil; » par contre, ils suppriment le mot « Dieu », par crainte sans doute de laisser croire aux païens que les Juifs admettaient l'existence de plusieurs dieux.

2° *Dans le Nouveau Testament.* — 1. Ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, *Agnus Dei*, « Agneau de Dieu. » Joa., I, 29. Voir AGNEAU DE DIEU, t. I, col. 271. — 2. Ἀπόστολος, *apostolus*. « apôtre, » Heb., III, 1, c'est-à-dire « envoyé », titre qui convient à Jésus-Christ comme envoyé du Père. — 3. Ἀρχιερεύς, *pontifex*, « pontife. » Heb., III, 1; IV, 14, 15; V, 10; VII, 26; IX, 11. Jésus-Christ est le pontife, le grand-prêtre de la Loi nouvelle, parce qu'il réalise, pour la gloire de Dieu et le salut des hommes, ce que les anciens pontifes n'ont pu que figurer. — 4. Ἀρχιποιμήν, *princeps pastorum*, « le chef des pasteurs, » I Pet., V, 4, celui dont tous les pasteurs des âmes tiennent leur mission. Voir PASTEUR. — 5. ΑΩ, la première et la dernière lettre de l'alphabet grec, c'est-à-dire le principe et la fin de toutes choses. Apoc., I, 8. Voir A ET Ω, t. I, col. 1. — 6. Βασιλεύς, *rex*, « roi. » Notre-Seigneur revendique lui-même ce titre d'une manière absolue, en ajoutant que son royaume n'est pas de ce monde. Joa., XVIII, 37. Ses accusateurs lui reprochent de s'être dit « roi des Juifs », Luc., XXIII, 2; Joa., XIX, 21, ce qui était un des noms traditionnels du Messie, et c'est le titre que Pilate inscrit sur la croix. Matth., XXVII, 37; Marc., XV, 26; Luc., XXIII, 38; Joa., XIX, 19. — 7. Διδάσκαλος, *magister*, « maître, » Matth., XXIII, 8, celui qui enseigne à des disciples et dirige leur vie. Voir MAITRE. — 8. Ἐπίσκοπος, *episcopus*, le « surveillant » des âmes chrétiennes. I Pet., II, 25. — 9. Ἱερεύς, *sacerdos*, « prêtre » selon l'ordre de Melchisédech, offrant le sacrifice du pain et du vin. Heb., V, 6; VII, 17. — 10. Καθηγητής, *magister*, « chef, » celui qui mène les autres. Matth., XXIII, 10. — 11. Κύριος, *Dominus*, le « Seigneur ». Joa., XIII, 13; XXI, 7. C'est par ce mot grec que les Septante ont rendu le nom ineffable de *Yehôvâh*. Dans le Nouveau Testament, il sert à désigner Jésus-Christ. — 12. Λόγος, *Verbum*, le « Verbe, la Parole ». Joa., I, 1. Voir VERBE. — 13. Μεσίτης, *mediator*, le « médiateur » entre Dieu et les hommes, Heb., VIII, 6; IX, 15; XII, 24, celui qui, par sa mort, a ménagé la réconciliation entre Dieu offensé et l'homme pécheur. — 14. Μεσσίας, *Messias*, le « Messie ». Joa., I, 42. Voir MESSIE. — 15. Μονογενής, *unigenitus*, le Fils « unique » du Père, Joa., I, 14, 18. — 16. Νυμφίος, *sponsus*, l' « époux ». Matth., IX, 15; Joa., III, 29. Sous ce titre, Jésus-Christ est considéré dans son union avec l'humanité rachetée et devenue l'Église, son épouse. Voir ÉGLISE, t. II, col. 1600, et CANTIQUE DES CANTIQUES, t. II, col. 194. — 17. Ποιμήν, *pastor*, « pasteur. » Heb., XIII, 20; I Pet., II, 25. Voir PASTEUR. — 18. Προφήτης, *propheta*, « prophète. » Luc., VII, 16. A la suite d'un éclatant miracle de résurrection, Notre-Seigneur est salué du nom de « grand prophète », c'est-à-dire de celui qui vient parler et agir au nom de Dieu. — 19. Ῥαββί, *rabbi*, appellation tirée de l'hébreu *rab*, « grand, supérieur, » et qui signifie « mon grand, mon seigneur ». On appelait ainsi les docteurs de la Loi. Ce titre est donné plusieurs fois à Notre-Seigneur par ceux qui veulent le traiter respectueusement. Matth., XXVI, 25; Marc., IX, 4, etc. — 20. Ῥαββουνί, *rabboni*, même titre que le précédent, de *rabbôn*, « seigneur. » Marc., X, 51; Joa., XX, 16. — 21. Σωτήρ, *salvator*, « sauveur. » C'est l'indication de la mission de Jésus-Christ. Luc., II, 11; Joa., IV, 42. — 22. Υἱός, *Filius*, « Fils, » mot qui indique le rapport qui existe entre Jésus-Christ et son Père éternel, Υἱὸς Θεοῦ, *Filius Dei*, « Fils de Dieu. » Matth., XVI, 16; Joa., VI, 70; IX, 35, etc. Voir FILS DE DIEU, t. II, col. 2253. Le même mot sert aussi à marquer les rapports qui existent entre Jésus-Christ et l'humanité, à laquelle il appartient par son incarnation : Υἱὸς ἀνθρώπου, *Filius hominis*, « Fils de l'homme, » Matth., X, 23, etc.; voir FILS DE L'HOMME, t. II, col. 2258;

— ses rapports avec sa Mère : Υἱὸς Μαρίας, *Filius Mariæ,* « Fils de Marie, » Marc., VI, 3; — ses rapports avec son père adoptif : Υἱὸς Ἰωσήφ, *Filius Joseph,* « Fils de Joseph, » Luc., III, 23; Joa., I, 45, etc.; — enfin ses rapports avec ses ancêtres : Υἱὸς Ἀβραάμ, υἱὸς Δαυίδ, *Filius Abraham, Filius David,* « Fils d'Abraham, » Matth., I, 1, « Fils de David. » Matth., I, 1, 20; IX, 27; Marc., X, 47; Luc., XVIII, 38, etc.

II. La préparation a sa venue. — L'apparition du Fils de Dieu sur la terre ne s'est pas produite à l'improviste. C'est par Jésus-Christ seul que les hommes ont pu parvenir au salut, même avant sa venue. Il a donc été nécessaire que ceux qui l'ont précédé eussent de lui quelque idée. C'est pourquoi, dans l'Ancien Testament, le Père éternel a pris soin qu'il fût montré à l'avance, afin que les hommes pussent avoir la foi dans les mérites futurs de sa rédemption. Aussi est-il dit que les anciens justes « sont morts dans la foi, avant d'avoir vu s'accomplir les promesses, mais du moins les apercevant de loin et les saluant ». Heb., XI, 13. D'autre part, à raison des exigences de la rédemption, l'avènement du Fils de Dieu devait s'opérer dans l'infirmité de la chair et dans l'humilité d'une condition obscure. Comment reconnaitrait-on le Dieu dépouillé de sa gloire? Comment accepterait-on le scandale de ses abaissements, de ses souffrances et de sa mort? Le Père y pourvut en traçant à l'avance, dans l'Ancien Testament, le portrait de celui qu'il devait envoyer. Ce portrait, dont les éléments s'ajoutaient progressivement les uns aux autres, comme pour tenir en haleine la foi et l'espérance de l'ancien monde, représentait un Messie à la fois Dieu et homme, puissant et glorieux par sa divinité, mais obscur, humilié et souffrant dans son humanité. Les détails sur sa vie au milieu des hommes étaient assez circonstanciés pour qu'aucun esprit attentif et de bonne foi ne pût se méprendre. Les traits qui se rapportaient aux abaissements étaient même gravés si profondément dans cette histoire anticipée, que, tout au moins en les retrouvant dans la réalité, on ne pût s'empêcher de reconnaître que ces abaissements étaient voulus. Pour tracer ce portrait, qui devait plus tard aider les hommes à reconnaître son Fils et leur Sauveur, Dieu se servit de deux moyens, les figures et les prophéties.

I. LES FIGURES. — On désigne sous le nom de « figures » certains personnages ou certaines choses de l'Ancien Testament qui, par des traits plus ou moins nombreux, représentent à l'avance les personnages ou les choses du Nouveau. Cette ressemblance n'est pas fortuite et l'assimilation n'est pas arbitraire. Il y a là un dessein de Dieu sur lequel saint Paul revient plusieurs fois : « Toutes ces choses ont été faites pour nous figurer nous-mêmes... Toutes ces choses leur arrivaient en figure (τυπικῶς); elles ont été écrites pour notre avertissement. » I Cor., X, 6, 11. Les anciennes cérémonies « sont l'ombre des choses futures dont le Christ est le corps ». Col., II, 17. « La Loi n'avait que l'ombre des biens futurs et non l'image même des choses. » Heb., X, 1. Parmi ces figures, beaucoup se rapportent personnellement à Jésus-Christ. Il n'est guère de personnage important de l'histoire d'Israël, ni d'institution mosaïque qui ne fournisse quelque trait dont on pourrait tirer parti pour caractériser la personne ou la mission du Sauveur. Nous ne nous arrêterons qu'aux figures principales, à celles surtout qui sont signalées par Notre-Seigneur ou par les auteurs sacrés.

1° *Personnages figuratifs.* — 1. **Adam.** Jésus-Christ est pour l'humanité rachetée ce qu'Adam a été pour l'humanité déchue. Il a été le « second Adam », principe de vie comme le premier avait été principe de mort. I Cor., XV, 22, 45. Le premier Adam était la figure, τύπος, *forma,* de celui qui devait venir. Rom., V, 14. Voir Adam, t. I, col. 177. Cf. S. Irénée, *Cont. hæres.,* III, 22, 3, t. VII, col. 958.

2. **Abel.** Il figure Jésus-Christ, dont le sacrifice fut agréable à Dieu, et qui, lui aussi, mourut innocent, victime de la haine fraternelle. Le sang d'Abel est mentionné à propos du sang de Jésus-Christ. Heb., XII, 24. Voir Abel, t. I, col. 29.

3. **Noé.** Ce patriarche sauve l'humanité au moyen de l'arche, comme Jésus-Christ sauve le monde au moyen de son Église. Voir Arche de Noé, t. I, col. 926.

4. **Abraham.** Il eut la promesse de la bénédiction pour sa race et pour toutes les nations de la terre. Gen., XXII, 18. Cette bénédiction est apportée par Jésus-Christ, Gal., III, 16-18, qui est le père de tous les chrétiens comme Abraham a été le père de tous les croyants. Voir Abraham, t. I, col. 81.

5. **Melchisédech.** Il représente Jésus-Christ par sa royauté et son sacerdoce, par son sacrifice composé de pain et de vin, par l'hommage que lui rend Abraham, etc. Heb., V, 6, 10; VI, 20; VII, 1-17. Voir Melchisédech.

6. **Isaac.** Comme lui, Jésus-Christ porte le bois de son sacrifice et est immolé par la volonté de son Père, ainsi qu'Isaac l'eût été sans l'intervention de l'ange. Jac., II, 21. Voir Isaac, col. 935.

7. **Joseph.** Toute l'histoire de ce patriarche, chéri de son père, vendu par ses frères, emprisonné et méconnu, puis exalté et devenant le salut des siens et de tout un pays, est une touchante figure de la vie de Jésus-Christ. Le nom égyptien que le pharaon donne à Joseph, *Ṣafnaṭ pa'enêaḥ,* Gen., XLI, 45, et qui signifie « abondance de la vie », ou « nourriture, sauveur de la vie », ou encore « fondateur de la vie », convient aussi excellemment à Jésus-Christ. Voir Joseph 1.

8. **Moïse.** Par son rôle de libérateur, de chef et de législateur des Hébreux, Moïse est la figure de Jésus-Christ. De plus, il annonce formellement la venue du grand prophète auquel il se compare lui-même. Deut., XVIII, 15; Act., III, 21; VII, 37. Enfin, le Christ souffrant est encore représenté par Moïse qui prend part volontairement aux épreuves de son peuple, appelées de ce nom caractéristique : ὀνειδισμὸς τοῦ Χριστοῦ, *improperium Christi,* « l'outrage fait au Christ. » Heb., XI, 26.

9. **Aaron.** Sa vocation, sa dignité, son sacerdoce, ses sacrifices sont la figure des prérogatives sacerdotales de Jésus-Christ, grand pontife de la Loi nouvelle. Heb., V, 4; cf. VIII, 1-6; IX, 6-14.

10. **Job.** Il figure naturellement le Christ souffrant et abandonné des siens.

11. **David.** Il est le type du Messie par ses épreuves, sa royauté, ses victoires, ses cantiques et ses sentiments. Le Sauveur se laisse appeler « fils de David », ce qui suppose certaines ressemblances entre lui et son ancêtre. Matth., IX, 27. Voir David, t. II, col. 1323.

12. **Jérémie.** Par ses épreuves et par son amour pour son peuple, par ses prophéties et par son autorité personnelle, il est un type du Messie. Aussi les Juifs se demandent-ils si Jésus-Christ ne serait pas Jérémie revenu au monde. Matth., XVI, 14.

13. **Jonas.** C'est Notre-Seigneur lui-même qui signale dans Jonas la figure de sa prédication, Matth., XII, 41, Luc., XI, 32, et de sa sépulture suivie de sa résurrection au bout de trois jours. Matth., XII, 39, 40; XVI, 4; Luc., XI, 29, 30.

L'honneur d'avoir été, par quelques traits, des types du Messie, pourrait encore être attribué à beaucoup d'autres personnages, Jacob, Josué, les Juges, Samuel, Salomon, Zorobabel, etc.

2° *Choses figuratives.* — 1. **Agneau pascal.** Saint Paul dit formellement : « Le Christ, notre pâque, a été immolé. » I Cor., V, 7. Notre-Seigneur, désigné par saint Jean-Baptiste comme l'Agneau de Dieu, Joa., I, 29, 36, associe l'institution de la sainte Eucharistie au repas de la Pâque, afin d'indiquer qu'il veut être une nourriture pour l'homme comme l'agneau pascal. Matth., XXVI, 26. Saint Jean applique à Notre-Seigneur, mort sur la croix,

ce qui était prescrit pour l'agneau pascal, dont on ne devait pas briser les os. Joa., XIX, 36; Exod., XII, 46.

2. **Arche d'alliance.** Symbole de la présence de Dieu au milieu de son peuple, elle figure Jésus-Christ, le « Dieu avec nous ». Voir ARCHE D'ALLIANCE, t. I, col. 923.

3. **Bouc émissaire.** Comme le bouc émissaire, Jésus-Christ a été chargé des péchés des hommes, Is., LIII, 6, et il a été rejeté « hors de la porte », Heb., XIII, 12, pour souffrir; mais c'est comme le second bouc, immolé par le grand-prêtre, qu'il a été mis à mort. Voir BOUC ÉMISSAIRE, t. I, col. 1873.

4. **Buisson ardent.** Tout en symbolisant le peuple hébreu que ne consume pas le feu de la persécution en Égypte, voir BUISSON ARDENT, t. I, col. 1970, le buisson ardent est encore considéré par l'Église comme la figure du Verbe s'incarnant dans le sein de Marie, sans entamer sa virginité. Cf. *Ant. 3 ad Laudes in Circumcis. Dom.*

5. **Colonne de nuée.** Cette nuée avait pour fonction de conduire Israël à travers le désert et de l'abriter contre le soleil. Elle était aussi comme le trône de Dieu au milieu de son peuple. Voir COLONNE DE NUÉE, t. II, col. 854. Saint Paul voit dans cette colonne, qui dirige les Hébreux à travers la mer Rouge, une figure du Christ, qui fait passer les chrétiens par les eaux du baptême. I Cor., X, 1, 2.

6. **Échelle de Jacob.** Le saint patriarche voit dans un songe une échelle qui atteint le ciel et sur laquelle montent et descendent les anges, messagers de la Providence divine auprès des hommes. Gen., XXVIII, 12. Notre-Seigneur s'applique à lui-même cette figure : « Vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu montant et descendant sur le Fils de l'homme. » Joa., I, 51. Lui-même devient, par son incarnation, l'intermédiaire nécessaire entre Dieu et les hommes.

7. **Manne.** Notre-Seigneur la mentionne comme le type de son Eucharistie, et c'est par comparaison avec la manne qu'il explique aux Juifs les qualités de la nourriture qu'il leur destine. Joa., VI, 31-52.

8. **Rocher du désert.** Pour désaltérer les Hébreux dans le désert, Moïse frappa le rocher et l'eau jaillit. Exod., XVII, 6. Or, dit saint Paul, « le rocher, c'était le Christ, ». I Cor., X, 4, qui désaltère les âmes par sa doctrine, sa grâce et son Eucharistie.

9. **Sacrifices.** Toutes les immolations liturgiques de l'ancienne Loi, que leur but ait été latreutique, propitiatoire, impétratoire ou eucharistique, ont été des types variés de l'unique oblation de Jésus-Christ. Heb., X, 1-14. Voir SACRIFICES.

10. **Serpent d'airain.** « De même que Moïse a élevé le serpent dans le désert, ainsi faut-il que le Fils de l'homme soit élevé, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle. » Joa., III, 14, 15; Num., XXI, 9. Voir SERPENT D'AIRAIN.

11. **Tabernacle.** On offrait autrefois des victimes dans le Tabernacle pour l'expiation des péchés. Jésus-Christ est lui-même un tabernacle plus parfait, qui n'est pas construit de main d'homme et dans lequel il obtient par son sang la rédemption définitive. Heb., IX, 11, 12. Sa chair est elle-même comparée au voile du sanctuaire. Heb., X, 20. Voir TABERNACLE.

12. **Toison de Gédéon.** C'est encore l'Église qui signale dans le miracle de la toison de Gédéon une figure de l'incarnation. *Ant. 2 ad Laudes in Circumcis. Dom.* Cf. S. Justin, *Dialog. cum Tryphon.*, 40-43, t. VI, col. 562-570; Huet, *Démonst. évang.*, dans les *Démonst. évang.* de Migne, 1834, t. V, col. 909-924; Curci, *Lezioni sopra i quattro Evangeli*, Florence, 1874, t. I, p. 81-84.

II. LES PROPHÉTIES. — Notre-Seigneur indique lui-même aux Juifs le témoignage formel que lui rendent les Écritures, c'est-à-dire l'Ancien Testament parlant de lui prophétiquement, et il met ce témoignage en parallèle avec ceux que lui rendent saint Jean-Baptiste et son Père, dont il fait les œuvres. « Vous scrutez (ἐρευνᾶτε) les Écritures, en vous imaginant qu'en elles vous avez la vie éternelle; or ce sont elles qui rendent témoignage de moi... Celui qui vous accuse, c'est Moïse lui-même, en qui vous espérez. Car si vous aviez foi en Moïse, vous auriez sans doute également foi en moi; c'est de moi en effet qu'il a écrit. Mais si vous ne croyez pas à ses écrits, comment croirez-vous à mes paroles? » Joa., V, 39-47. La conclusion évidente qui ressort de ce passage, c'est qu'il y a dans les écrits de l'Ancien Testament des traits qui se rapportent directement à Notre-Seigneur, qui doivent servir à le faire reconnaître comme Messie et même préparer les Juifs à croire en ses paroles. Ces traits sont d'ailleurs assez saillants pour que le Sauveur puisse reprocher à des docteurs, qui scrutent les Écritures, de ne les avoir pas aperçus. On doit conclure de même de cette autre parole du Sauveur aux mêmes interlocuteurs : « Abraham, votre père, a tressailli de joie pour voir mon jour. » Joa., VIII, 56. D'où est venu à Abraham ce désir qui l'a rempli de joie et qui le faisait aspirer à la venue du Rédempteur, sinon de la promesse qui lui a été faite et qui, conséquemment, visait directement le Messie? Gen., XII, 3. Cf. S. Irénée, *Cont. hæres.*, IV, 5, 5, t. VII, col. 986. Notre-Seigneur daigna lui-même expliquer les prophéties messianiques aux deux disciples d'Emmaüs : « Et commençant par Moïse et par tous les prophètes, il leur expliquait, dans toutes les Écritures, ce qui le concernait. » Luc., XXIV, 27. Enfin, il fit la même leçon aux Apôtres réunis et « leur ouvrit le sens afin qu'ils comprissent les Écritures ». Luc., XXIV, 44-47. Il y a donc incontestablement dans les écrits mosaïques et dans ceux des prophètes des passages qui se rapportent personnellement à Jésus-Christ. Pour le nier, il faudrait prendre les paroles de Notre-Seigneur dans un sens tout opposé au sens très clair qu'elles présentent naturellement. Cf. Encyclique *Providentissimus*, t. I, p. X.

1° *Prophéties selon l'ordre des temps.* — Les prophéties messianiques peuvent être recueillies d'après l'ordre dans lequel elles ont été inspirées. Cet ordre a l'avantage de faire ressortir le développement progressif des révélations divines, depuis les promesses générales faites au premier homme et aux patriarches, jusqu'aux descriptions circonstanciées de David et d'Isaïe. Voici, dans cet ordre, autant du moins qu'on peut l'établir, la série des prophéties concernant le Sauveur :

1. *Période patriarcale.* — 1° En même temps que le châtiment du premier péché, Dieu annonce le Sauveur futur, qui sera de la race de la femme et par qui cette race écrasera la tête du serpent. Gen., III, 15. — 2° La consolation future passera par Noé, Gen., V, 29, et ce sont ensuite les tentes de Sem que Dieu choisira pour y habiter. Gen., IX, 27. — 3° La bénédiction de toutes les nations viendra par Abraham, Gen., XII, 1-7; XIII, 14-17; XVII, 1-9; XVIII, 17-19; XXII, 16-18; par Isaac, Gen., XXVI, 1-5, et par Jacob, substitué intentionnellement à son aîné Ésaü. Gen., XXVIII, 10-15. — 4° Jacob a douze fils; c'est le quatrième, Juda, qui est marqué comme devant être le dépositaire de l'autorité jusqu'à ce que vienne le Rédempteur et « celui à qui les peuples doivent obéir ». Gen., XLIX, 8-12. — 5° Balaam voit de loin l'étoile qui sortira de Jacob et le sceptre qui se lèvera d'Israël pour soumettre toutes les nations étrangères. Num., XXIV, 17. — 6° Moïse annonce la venue du prophète, semblable à lui, qu'il faudra écouter. Deut., XVIII, 15-19. — Il résulte de ces premières révélations qu'un descendant de Juda viendra un jour pour être le Sauveur du monde et le dominateur des peuples.

2. *Période royale.* — 1° Anne, mère de Samuel, salue de loin le roi et le Christ que Dieu enverra. I Reg., II, 10. — 2° La maison de David sera pour toujours affermie sur le trône par le Messie futur qui sera son descendant. II Reg., VII, 16; III Reg., XI, 36. — 3° David an-

nonce avec détail les gloires du Messie et aussi ses souffrances. Ce Messie sera Fils de Dieu, Ps. II, 7; le roi puissant, redoutable aux méchants, doux aux humbles, Ps. LXXII (LXXI); le prêtre et le dominateur des peuples, Ps. CIX (CX); mais en même temps il sera la victime volontaire pour le péché, Ps. XL (XXXIX), 7-9; il sera accablé de tourments et souffrira une mort affreuse, Ps. XXII (XXI), LXIX (LXVIII), mais sortira glorieux du tombeau. Ps. XVI (XV), 10. — 4° Salomon célèbre la Sagesse éternelle et personnelle qui doit se manifester au monde. Prov., VIII, 22-IX, 6. Le Cantique des cantiques chante l'union du Christ avec son Église. Voir CANTIQUE DES CANTIQUES, t. II, col. 196. — 5° Un Psalmiste de la même époque parle aussi de cette union mystique et salue le Christ du nom de Dieu. Ps. XLV (XLIV), 7. Avec ces prophéties, « l'idée du Messie purement humain fait place à celle d'un Messie-Dieu. L'homme s'était trouvé trop imparfait pour réaliser l'idéal promis. C'est Jéhovah lui-même qui revêt la forme du Messie... Il s'agit toujours d'un roi d'Israël, d'un descendant de David; mais, en même temps, d'un seigneur élevé au-dessus des chérubins et recevant l'hommage de l'univers entier. » Meignan, *David,* Paris, 1889, p. 207.

3. *Période prophétique.* — 1° Abdias, 21, annonce, en général, que « des sauveurs viendront sur le mont Sion. » — 2° Joël, II, 28-32, prédit l'effusion de l'Esprit de Dieu sur toute chair. — 3° Amos, IX, 11, prophétise le relèvement de la tente de David. — 4° Osée parle avec détail de la conversion d'Israël, III, 5, et de la royauté du Messie futur, XI, 1. — 5° Michée montre les peuples accourant à Jérusalem, la ville du salut, IV, et le Messie naissant à Bethléhem, V, 2. — 6° La prophétie messianique d'Isaïe est très étendue. Elle porte sur la naissance du Messie et sur son nom, VII, 14; sur ses attributs divins, IX, 6; sur sa descendance de David, XI, 1; sur son empire universel, XVI, 5; XVIII, 7; XXIV-XXVII; sur son caractère de pierre angulaire, XXVIII, 16; sur l'âge d'or qu'il ramènera sur la terre, XXXV; sur son précurseur, XL, 1-11; sur sa qualité de serviteur de Jéhovah, XLII, 1-9, de lumière des nations et de salut d'Israël, XLIX. Elle insiste sur le sacrifice rédempteur, L, 5, 6, sur les tourments et la mort volontaire du Messie. LIII. A ce prix seront assurées la fondation de l'Église, la conversion des peuples et la victoire définitive du Christ, LIV, LV, LX, LXI, LXIII, LXV, LXVI. — 7° Nahum, I, 15, annonce la prédication évangélique. — 8° Jérémie prédit l'infidélité d'Israël, II, 13-28; le sacrifice du Messie, II, 19, le « germe » et le vrai pasteur que Dieu doit susciter, XXIII, 4-8; XXXIII, 14, 15; il fait allusion à la douleur de Rachel, près de Rama, XXXI, 15, et à l'incarnation, XXXI, 22. — 9° Baruch, III, 24-38, chante la venue du Messie au milieu des hommes. —10° Ézéchiel prophétise la conversion des Juifs, XI, 14-21; XXXVI, 16-32, et l'avènement du vrai pasteur, XXXIV, 23-31, qui doit régir Israël, XXXVII. — 11° Daniel voit la petite pierre qui doit renverser le colosse de l'idolâtrie, II, et le Fils de l'homme devenant maître des empires, VII, 13, 14. Il annonce l'époque de sa venue et le châtiment d'Israël infidèle, IX. — 12° Aggée, II, 1-10, promet à ses contemporains que le Messie entrera dans le nouveau temple qu'ils bâtissent. — 13° Zacharie salue le Messie à Sion, II, 8-13, le « germe », III, 8, qui doit élever le vrai temple du Seigneur, VI, 9-15, le roi sur sa pauvre monture, IX, 9, source de grâce à Jérusalem, XIII, 1; XIV. — 14° Le dernier prophète, Malachie, annonce le précurseur qui doit le suivre à plus de quatre siècles de distance, III, 1; il parle du sacrifice qui remplacera tous les autres, I, 10, 11, et de la conversion finale des Juifs, IV, 5, 6.

2° *Prophéties selon l'ordre de leur accomplissement.* — Les prophéties messianiques peuvent aussi être présentées dans l'ordre même de leur accomplissement au cours de la vie du Sauveur. On voit alors avec quelle exactitude les traits du modèle décrit à l'avance correspondent à ceux de la réalité, quoique, parmi ces prophéties, les unes aient été écrites dans le sens littéral, et les autres dans le sens spirituel.

1. **Patrie du Sauveur.** « Et toi, Bethléhem Éphrata, petite entre les milliers de Juda, de toi sortira pour moi celui qui doit dominer sur Israël, et dont l'origine remonte aux temps anciens, aux jours de l'éternité. » Mich., V, 2; Matth., II, 6; Joa., VII, 42. Voir BETHLÉHEM, t. I, col. 1691.

2. **Ancêtres du Messie.** Abraham, Isaac, Jacob, Juda, David ont été désignés comme ancêtres du Messie. Gen., XII, 3; XXII, 18; XXVI, 4; XXVIII, 14; XLIX, 8-12; I Par., XVII, 11. Jésus-Christ est né de leur race. Matth., I, 2-6; Luc., III, 31-34.

3. **La Vierge,** mère du Messie. « Une vierge concevra et enfantera un fils, et elle l'appellera Emmanuel. » Is., VII, 14; Matth., I, 18-25; Luc., I, 27-34. Voir EMMANUEL, t. II, col. 1732.

4. **La présence du Messie dans le temple de Zorobabel.** « La gloire de cette dernière maison sera plus grande que celle de la première, et c'est dans ce lieu que je donnerai la paix. » Agg., II, 9; Luc., II, 22.

5. **L'adoration des mages.** « Les rois de Tharsis et des îles paieront les tributs, les rois d'Arabie et de Saba offriront des présents; tous les rois se prosterneront devant lui. » Ps. LXXII (LXXI), 10-15; Is., LX, 3-6; Matth., II, 1-11.

6. **Le massacre des Innocents.** « On entend des cris à Rama, des lamentations et d'amers gémissements; Rachel pleure ses enfants et ne veut pas être consolée, parce qu'ils ne sont plus. » Jer., XXXI, 15; Matth., II, 18.

7. **Le précurseur.** « Voici que j'enverrai mon messager, qui préparera le chemin devant moi. Aussitôt entrera dans son temple le Seigneur que vous cherchez et l'ange de l'alliance que vous désirez. Voici qu'il vient. » Mal., III, 1; IV, 5; Luc., I, 5-25, 57-80.

8. **Prédication de Jean-Baptiste.** « Une voix crie : Préparez dans le désert le chemin de Jéhovah, aplanissez pour notre Dieu une route dans les lieux arides, etc. » Is., XL, 3-5; Matth., III, 1; XIV, 1-10; Marc., I, 2-4; Luc., III, 3.

9. **Débuts de la prédication évangélique.** « Les temps à venir couvriront de gloire la terre voisine de la mer (de Galilée), au delà du Jourdain, le territoire des nations. Le peuple qui marchait dans les ténèbres voit une grande lumière, etc. » Is., IX, 1; Matth., IV, 13-15.

10. **Guérisons miraculeuses.** « Alors les yeux des aveugles s'ouvriront, les oreilles des sourds entendront; le boiteux sautera comme un cerf et la langue du muet s'agitera joyeuse. » Is., XXXV, 5, 6; Matth., XI, 5.

11. **Prédication de l'Évangile.** « L'esprit de Jéhovah est sur moi; car Jéhovah m'a oint pour porter la bonne nouvelle aux malheureux; il m'a envoyé pour guérir ceux qui ont le cœur brisé, proclamer aux captifs la liberté, aux prisonniers la délivrance, et publier l'année de grâce de Jéhovah. » Is., LXI, 1; Luc., IV, 18.

12. **Douceur et humilité du Sauveur.** « Voici mon serviteur que je soutiendrai, mon élu en qui je mets ma complaisance. J'ai placé mon esprit sur lui : il annoncera la justice aux nations; il ne criera point, il n'élèvera pas la voix et ne la fera pas entendre dans les rues. Il ne brisera pas le roseau cassé et n'éteindra pas la mèche qui fume encore. » Is., XLII, 1-3; Matth., III, 17; XII, 18; XVII 5; Marc., I, 11; Luc., III, 22; Matth., XI, 29; Joa., VIII, 11.

13. **Entrée triomphale à Jérusalem.** « Sois transportée d'allégresse, fille de Sion! Éclate en cris de joie, fille de Jérusalem! Voici que ton roi vient à toi, juste et victorieux, humble et monté sur un âne, sur un ânon, le petit d'une ânesse. » Zach., IX, 9; Matth., XXI, 4, 5.

14. **L'Eucharistie.** « Les malheureux mangeront et se rassasieront... Tous les puissants de la terre mangeront et eux aussi se prosterneront. » Ps. XXII (XXI), 27, 30.

« Tu es prêtre pour toujours, selon l'ordre de Melchisédech. » Ps. CX (CIX), 4. « En tous lieux est offert à mon nom l'encens et une hostie pure. » Mal., I, 11; Matth., XXVI, 26-29; Marc., XIV, 22-25; Luc., XXII, 15-20.

15. **Agonie du Sauveur.** « Mon cœur tremble en moi, et les terreurs de la mort m'assiègent; la crainte et l'épouvante m'assaillent et le tremblement se saisit de moi. » Ps. LV (LIV), 5, 6; Matth., XXVI, 36-46; Marc., XIV, 32-42; Luc., XXII, 39-46.

16. **La trahison de Judas.** « Celui-là même avec qui j'étais en paix, qui avait ma confiance et qui mangeait mon pain, lève le talon contre moi. » Ps. XLI (XL), 10. « Ils pesèrent pour mon salaire trente sicles d'argent. Jéhovah me dit : Jette-le au potier, ce prix magnifique auquel ils m'ont estimé. » Zach., XI, 12, 13; Matth., XXVI, 47-50; XXVII, 3-10; Marc., XIV, 43-45; Luc., XXII, 47, 48; Joa., XVIII, 2-6.

17. **Condamnation du Sauveur.** « Pourquoi les nations s'agitent-elles,... pourquoi les rois de la terre se soulèvent-ils... contre Jéhovah et contre son Christ? » Ps. II, 2. « De faux témoins se lèvent: ils m'interrogent sur ce que j'ignore et me rendent le mal pour le bien. » Ps. XXXV (XXXIV), 11-12; Matth., XXVI, 57-66; Marc., XIV, 53-64; Joa., XVIII, 19-24.

18. **Les outrages et les supplices de la passion.** « J'ai livré mon dos à ceux qui me frappaient et mes joues à ceux qui m'arrachaient la barbe. Je n'ai pas détourné mon visage des opprobres et des crachats. » Is., L, 6; Matth., XXVI, 67-68; Marc., XIV, 65; Luc., XXII, 63-65. « Ils mettent du fiel dans ma nourriture et, pour étancher ma soif, ils m'abreuvent de vinaigre. » Ps. LXIX (LXVIII), 22; Matth., XXVII, 48; Marc., XV, 36; Joa., XIX, 29. Il y a surtout deux prophéties capitales sur la passion du Sauveur. L'une est contenue dans le Psaume XXII (XXI), dont Notre-Seigneur daigna proférer le premier verset sur la croix et dont il indique ainsi l'importance messianique. En voici les principaux traits :

> Tous ceux qui me voient se moquent de moi,
> Ils ont la raillerie sur les lèvres et branlent la tête :
> « Il s'est confié en Jéhovah, qu'il le sauve!
> Qu'il le délivre s'il l'aime! »...
> Ne t'éloigne pas de moi, car l'angoisse est proche,
> Et personne n'est là pour me secourir.
> De nombreux taureaux m'environnent...
> Ils ouvrent contre moi leur gueule
> Comme un lion rugissant et dévorant.
> Je suis comme l'eau qui s'écoule,
> Et tous mes os sont disjoints...
> Voici que des chiens m'assaillent,
> Une troupe de brigands m'assiègent,
> Ils percent mes mains et mes pieds,
> Je pourrais compter tous mes os;
> Et eux me regardent et me considèrent,
> Ils partagent entre eux mes vêtements
> Et tirent ma tunique au sort.

Matth., XXVII, 35-44; Marc., XV, 24-32; Luc., XXIII, 33-43; Joa., XIX, 18-24. L'autre prophétie se lit au chapitre LIII d'Isaïe; elle porte surtout sur l'attitude du Messie pendant sa passion et sur les effets de sa mort : « Il n'avait ni beauté ni éclat pour charmer nos regards, et son aspect n'était pas fait pour nous plaire. Méprisé et rebuté des hommes, homme de douleur et habitué à la souffrance, pareil à quelqu'un dont on détourne la vue, nous l'avons dédaigné, sans faire cas de lui. Cependant, il a porté nos souffrances et il s'est chargé de nos douleurs. Nous l'avons considéré comme puni, frappé de Dieu et humilié; mais il était blessé pour nos péchés, brisé à cause de nos iniquités. Le châtiment qui nous assure la paix est tombé sur lui, et c'est par ses blessures que nous sommes guéris. Nous étions tous errants comme des brebis, chacun s'égarait dans une voie particulière; Jéhovah l'a frappé pour notre iniquité à tous. Il a été maltraité et opprimé et il n'a pas ouvert la bouche, semblable à l'agneau qu'on mène à la boucherie, à la brebis qui se tait devant ceux qui la tondent; il n'a point ouvert la bouche. Il a été enlevé par l'angoisse et le châtiment, et, parmi ceux de sa génération, qui a cru qu'il était retranché de la terre des vivants et frappé pour les péchés de son peuple?... Il a plu à Jéhovah de le briser par la souffrance. Après avoir livré sa vie en sacrifice pour le péché, il verra une postérité... Il partagera le butin avec les puissants, parce qu'il s'est livré lui-même à la mort, qu'il a été mis au nombre des malfaiteurs, qu'il a porté les péchés de beaucoup d'hommes et a intercédé pour les coupables. » — Les prophéties concernant la passion du Messie sont les plus remarquables par leur nombre et par la précision de leurs détails, afin que le mystère de la croix, qui devait être un scandale pour les Juifs, I Cor., I, 23, ne pût cependant être méconnu. Au début de sa Passion, le Sauveur fait comprendre à saint Pierre que c'est le moment où doivent s'accomplir les Écritures qui annoncent ses souffrances. Matth., XXVI, 54. Cf. Joa., XIX, 28.

19. **La résurrection.** « Vous ne laisserez pas mon âme dans le *še'ol* et vous ne permettrez pas que celui qui vous aime voie la corruption; vous m'indiquerez le sentier de la vie. » Ps. XV, 10, 11; Matth., XXVIII, 5-9; Marc., XVI, 9-11; Joa., XX, 11-18.

20. **La rémission des péchés.** « En ces jours-là, une source sera ouverte à la maison de David et aux habitants de Jérusalem, pour le péché et pour l'impureté. » Zach., XIII, 1; Matth., IX, 2, etc.

21. **L'ascension.** « Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds. » Ps. CX (CIX), 1; Marc., XVI, 19.

22. **La descente du Saint-Esprit.** « Je répandrai mon esprit sur toute chair; vos fils et vos filles prophétiseront... Même sur les serviteurs et les servantes, en ces jours-là, je répandrai mon esprit. » Joel., II, 28, 29; Act., II, 2-18.

23. **Conversion des gentils.** « Lève-toi (Jérusalem), sois éclairée, car ta lumière arrive et la gloire de Jéhovah se montre sur toi. Vois, les ténèbres couvrent la terre et l'obscurité les peuples; mais sur toi Jéhovah se lève, sur toi sa gloire apparaît : les nations marchent à ta lumière et les rois à l'éclat de tes rayons. Jette les yeux tout autour et regarde : tous s'assemblent et viennent vers toi. » Is., LX, 1-4; Act., XI, 18.

3° *Force des prophéties.* — 1. Telles sont les principales prophéties concernant Jésus-Christ. Elles tirent leur force de leur clarté, de la variété de leurs auteurs et de la manière dont elles s'adaptent au personnage qui en est l'objet. « Quand un seul homme aurait fait un livre des prédictions de Jésus-Christ, pour le temps et pour la manière, et que Jésus-Christ serait venu conformément à ces prophéties, ce serait une force infinie. Mais il y a bien plus ici. C'est une suite d'hommes,... qui, constamment et sans variation, viennent, l'un en suite de l'autre, prédire ce même avènement. » Pascal, *Pensées*, II, VI, 13, édit. Guthlin, Paris, 1896, p. 177. Et cette variété de peintres ne nuit en rien à l'unité du tableau. « Dans cette multitude de peintres, se servant de pinceaux différents, chacun d'eux contemple le même personnage; mais aucun d'eux ne voit sa physionomie totale. Ils annoncent tous le même événement; mais nul ne l'annonce tout entier. Ils se lèvent à leur heure; ils donnent un trait, un coup de pinceau; puis ils disparaissent sans se douter de ce qu'est ce trait, ce coup de pinceau dans l'ensemble... Et cependant, de ces touches multiples, de ces coups de pinceau si divers, jetés sur la toile, de siècle en siècle, naît une peinture d'une unité si profonde, qu'on sent bien qu'il y a une main unique sous toutes ces mains, un regard souverain qui voit le tout et qui, seul, a le secret de cette peinture anticipée et lumineuse du Christ qui va venir. » Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, Paris, 1878, t. III, p. 516. Cf. S. Irénée, *Cont. hæres.*,

IV, 33, 10, t. VII, col. 1079. — 2. Parmi ces textes messianiques, la plupart sont pris dans le sens littéral, c'est-à-dire qu'ils ne se rapportent à aucun autre personnage que le Messie futur. D'autres textes sont pris dans le sens spirituel, se rapportant à un premier objet, puis, dans un sens supérieur et figuratif, au Messie. C'est ainsi que le texte : « Vous ne briserez aucun de ses os, » Exod., XII, 46; Num., IX, 12, est entendu de Jésus-Christ par saint Jean, XIX, 36. Les paroles : « Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils, » II Reg., VII, 14, dites à propos de Salomon, sont ensuite appliquées au Fils de Dieu. Heb., I, 5. David célèbre l'ascension de l'arche sur le mont Sion : « Tu montes en haut, traînant les captifs à ta suite, tu reçois les présents des hommes, même des rebelles, » Ps. LXVIII (LXVII), 19, et saint Paul applique directement ces paroles à l'ascension du Sauveur. Eph., IV, 8, etc. Enfin il arrive quelquefois que les écrivains du Nouveau Testament allèguent comme textes prophétiques des passages qui ont littéralement un autre sens dans l'Ancien Testament. La parole d'Osée, XI, 1 : « J'appelai mon fils hors de l'Égypte, » dont saint Matthieu, II, 15, signale l'accomplissement au retour de l'enfant Jésus, après son exil, est une prophétie dans le sens spirituel; elle a trait originairement à la sortie d'Égypte des Hébreux. Le même Évangéliste, parlant du séjour de Notre-Seigneur à Nazareth, dit que c'est pour l'accomplissement de ce qui a été écrit par les prophètes : « Il sera appelé nazaréen. » Matth., II, 23. Or aucun prophète ne fait mention du séjour du Messie à Nazareth. Mais Isaïe, XI, 1, appelle le Messie *nêṣér,* « rejeton, » et d'autres, puisque saint Matthieu vise plusieurs prophètes, lui donnent le nom équivalent de *ṣémaḥ,* « germe. » Jer., XXIII, 5; Zach., III, 8 (Vulgate : *Oriens*). Ce nom suffit à l'écrivain sacré pour justifier son allusion. On trouverait un autre exemple d'accommodation encore beaucoup plus saillant en comparant Deut., XXX, 11-14, avec la citation que saint Paul en fait et l'argument qu'il en tire. Rom., X, 4-9. Dans les textes de cette dernière espèce, il nous serait difficile de reconnaître à première vue des prophéties messianiques. Si les Apôtres leur ont attribué cette valeur et s'ils ont raisonné en conséquence, c'est que ce genre d'interprétation avait des bases réelles et qu'en tous cas il était accepté comme parfaitement démonstratif par leurs contemporains. Or, l'un des buts principaux des écrivains sacrés du Nouveau Testament était de faire accepter Jésus-Christ comme le Messie, en montrant en lui la réalité de ce qu'avaient annoncé les prophètes. Il leur était donc loisible de se servir, dans certains cas, des rapprochements qu'autorisait sans difficulté l'exégèse de leur temps. Pour nous, qui avons tant d'autres arguments à notre disposition, nous pouvons nous en tenir aux prophéties messianiques dont le sens littéral est démontrable ou dont le sens spirituel est suffisamment autorisé, et négliger celles qu'acceptait au temps des Apôtres une exégèse moins rigoureuse que la nôtre. — 3. A prendre les prophéties messianiques dans leur sens obvie et naturel, on est logiquement obligé de reconnaître qu'elles ont en vue un homme et non une collectivité quelconque. Quand, par exemple, Jérémie, XXXIII, 16-18, écrit : « David ne manquera jamais d'un successeur assis sur le trône de la maison d'Israël; les prêtres et les lévites ne manqueront jamais devant moi de successeurs, pour offrir les holocaustes, brûler l'encens avec les offrandes et faire les sacrifices quotidiens, » les Juifs étaient exposés, en s'en tenant au sens littéral, à compter sur une dynastie perpétuelle qui assurerait leur prospérité et sur un sacerdoce lévitique non moins durable. Mais, près de deux siècles avant Jérémie, Isaïe avait formellement présenté cette descendance royale de David, destinée à régner à jamais, sous les traits d'un enfant nouveau-né, qui était en même temps le Dieu fort, l'Emmanuel, en un mot le Messie homme et Dieu. Is., VII, 14; IX, 6; XI, 1; XVI, 5, etc. — Le Messie est encore annoncé par les prophètes comme « serviteur de Jéhovah ». Ce serviteur apparaît comme prophète, prédicateur de la vérité, en butte à la souffrance et victime de la mort pour les péchés de son peuple, sans qu'il soit rattaché à la descendance de David, ni investi de la royauté. Mais ce serviteur ne peut être collectivement ni le peuple d'Israël, ni même l'élite de ce peuple. Isaïe, XLIX, 6, distingue très nettement le serviteur d'avec le peuple : « C'est peu que tu sois mon serviteur pour restaurer les tribus de Jacob et convertir les restes d'Israël : je t'établis pour être la lumière des nations. » D'ailleurs, on convient généralement que le chapitre LIII du même prophète décrit des souffrances individuelles et nullement celles d'une collectivité. Il faudrait en dire tout autant du psaume XXI. Ce qui prouve encore ce vrai sens des prophéties messianiques, c'est qu'elles trouvent dans la vie de Jésus-Christ une explication et une réalisation pleinement satisfaisantes, tandis qu'entendues d'un peuple ou d'une collectivité quelconque, elles cadrent mal avec l'histoire et ne s'expliquent qu'à condition d'être dénaturées. — 4. Quelque opinion qu'on puisse adopter sur la date où ont été formulées les prophéties messianiques, on est forcé d'admettre qu'elles sont toutes antérieures d'au moins quatre cents ans à Jésus-Christ. Là est leur valeur probante. Peu importe, d'ailleurs, qu'elles aient été plus ou moins bien comprises par leurs auteurs, qu'elles aient été entendues par les Juifs dans un sens ou dans l'autre. Les prophéties ne s'expliquent clairement, pour l'ordinaire, qu'à la lumière des événements. Jésus-Christ est venu; il a vécu et il est mort comme l'avaient dit les prophètes, et, du même coup, sa vie a expliqué les prophéties et les prophéties ont prouvé son caractère messianique. — Sur les prophéties messianiques, voir S. Justin, *Dialog. cum Tryphon.*, 50-55, 66, 108, t. VI, col. 586; cf. Freppel, *S. Justin,* Paris, 1869, p. 387-390; S. Augustin, *De civ. Dei,* XVIII, 28-35, t. XLI, col. 584-596; Huet, *Démonst. évang.*, dans les *Démonst. évang.* de Migne, t. V, col. 487-934; Stanhope, *Défense de la religion chrétienne,* ibid., 1843, t. VI, col. 530-542; Hooke, *De vera religione,* dans le *Cursus theol.* de Migne, 1853, t. III, col. 66-149; Meignan, *Les prophéties messianiques,* Paris, 1858; *Les deux premiers livres des Rois,* Paris, 1878; *David,* Paris, 1889; *Les prophètes d'Israël,* Paris, 1892; Reinke, *Die messianischen Weissagungen bei den Propheten,* Giessen, 1859; Tholuck, *Die Propheten und ihre Weissagungen,* Gotha, 1860; Morisot, *Le Christ avant Bethléem,* Paris, 1870; Castelli, *Il Messia secondo gli Ebrei,* Florence, 1874; Bougaud, *Le christianisme et les temps présents,* Paris, 1878, t. III, p. 518-558; Trochon, *Introduction générale aux prophètes,* Paris, 1883, p. LIX-CXIV; Schelling, *Vaticinia messiana in modum chrestomathiæ hebraicæ,* Lyon, 1883-1884; De Bolle, *Christologia Antiqui Testamenti,* Evere, 1884; Frz. Delitzsch, *Messianische Weissagungen in geschichtlichen Folge,* Leipzig, 1890; De Broglie, *Questions bibliques,* Paris, 1897, p. 321-380.

III. L'ATTENTE DU MESSIE PAR LES JUIFS. — 1° *Époque de la venue du Messie.* — Deux prophéties permettaient aux Juifs de savoir à peu près exactement l'époque à laquelle paraîtrait le Messie. — 1. La première était celle de Jacob annonçant que « le sceptre ne sortirait pas de Juda ni le bâton de commandement d'entre ses pieds » jusqu'à ce que vienne celui qu'on attendait. Gen., XLIX, 10. Cette prophétie semblait très claire en elle-même; mais l'histoire montre que son accomplissement souffrit des intermittences. Tout d'abord, le sceptre n'est mis aux mains de Juda qu'à l'avénement de David. Ce roi et son fils Salomon commandent seuls à toute la nation. Leurs successeurs ne règnent que sur deux tribus. La captivité vient interrompre ce règne. Zorobabel, qui

préside au retour des exilés, est le petit-fils ou le petit-neveu du roi de Juda, Jéchonias, I Par., III, 19; Matth., I, 12; il est réellement le chef de la nation, quoiqu'il ne soit qu'un simple gouverneur de province sous l'autorité du roi de Perse. Néhémie, qui vient ensuite, appartient vraisemblablement à la tribu de Juda, mais n'exerce qu'un pouvoir subordonné. Près de trois siècles plus tard, les Machabées régnent plus réellement pendant environ l'espace d'un siècle, mais ils sont de la tribu de Lévi. Enfin, en l'an 40, un étranger iduméen, Hérode, reçoit du sénat romain le titre de roi de Judée. Peu de temps après, le peuple juif achève de perdre son indépendance et cesse pour toujours de former un corps de nation. C'est à ce moment-là même que Jésus-Christ, fils de David, de la tribu de Juda, prend spirituellement, et pour toute la suite des siècles, le sceptre de son ancêtre. Les Juifs, avec les fausses idées qu'ils se faisaient d'un Messie conquérant, n'avaient pas compris la prophétie de Jacob dans son sens véritable. Ils n'en attendaient pas moins le Messie vers l'époque où il est venu en effet. — 2. La prophétie de Daniel, IX, 20-27, avait beaucoup plus de précision. Avant l'événement, il est vrai, elle pouvait prêter à quelque hésitation, mais cette hésitation se limitait à un champ très restreint. Si l'année exacte de l'apparition du Messie ne pouvait être déterminée, l'époque générale pouvait l'être avec certitude, à sept ou huit années près. Voir DANIEL, t. II, col. 1277-1282, et *Revue biblique*, 1892, p. 65-79; 1893, p. 439-440.

2° *Les derniers livres inspirés.* — Sans rien ajouter d'essentiel aux anciennes révélations des prophètes, ces livres s'y référaient cependant et entretenaient ainsi la foi au Messie attendu. L'auteur de l'Ecclésiastique ne parle pas expressément de celui que l'on espère; mais il est facile de reconnaître l'expression de l'attente générale dans les paroles de sa prière : « Renouvelez les prodiges, reproduisez les merveilles... Brisez la tête des chefs ennemis qui disent : Il n'y en a pas d'autre que nous! Rassemblez toutes les tribus de Jacob... Remplissez Sion de vos oracles ineffables et votre peuple de votre gloire. Rendez témoignage à ceux qui sont vos créatures depuis le commencement et réveillez les prédictions publiées en votre nom! » Eccli., XXXVI, 6-17. Il y a là un appel à l'intervention de Dieu de qui Israël attend la délivrance, comme l'ont promis les anciens prophètes. — Dans le livre de la Sagesse, la notion de la Sagesse personnelle s'inspire de la définition des Proverbes, VIII, 22, et fait déjà pressentir le Logos de saint Jean. Sap., VII, 24-29. Mais surtout l'auteur sacré trace, des persécutions et de la mort du Juste, un tableau presque évangélique, qui montre le dessein de la Providence de ne pas laisser perdre de vue l'idée d'un Messie souffrant : « Que notre force soit la loi de la justice : ce qui est faible ne semble bon à rien. Traquons donc le juste, puisqu'il nous est inutile, qu'il est opposé à notre manière d'agir, nous reproche de violer la loi et nous fait honte avec les fautes de notre conduite. Il prétend posséder la science de Dieu et même s'appelle fils de Dieu. Il se fait le révélateur de nos pensées. Sa vue même nous est insupportable, parce que sa vie n'est pas comme celle des autres et qu'il se conduit tout autrement. Nous passons à ses yeux pour des êtres futiles, il s'abstient de notre manière de vivre comme d'une immoralité, préconise la fin des justes et se vante d'avoir Dieu pour père. Voyons donc si ce qu'il dit est vrai; faisons l'épreuve de ce qui lui arrivera et nous verrons bien comment il finira. S'il est vraiment fils de Dieu, Dieu prendra sa défense et l'arrachera aux mains de ses adversaires. Infligeons-lui les outrages et les tourments, nous nous rendrons compte de sa constance et nous constaterons sa patience. Condamnons-le à la mort la plus honteuse; on verra alors ce qu'il faut penser de ses discours. » Sap., II, 11-20. C'est, tracé au vif, tout le programme des Juifs qui ont condamné et mis à mort leur Messie.

Les apocryphes juifs. — En dehors des livres inspirés, l'idée messianique se retrouve dans les écrits juifs ou d'inspiration juive dont la composition précède ou suit de près l'époque évangélique. Mais cette idée est complexe. Elle comprend un certain nombre de notions qui, de fait, se rattachent étroitement à l'œuvre messianique, et sont également formulées dans le Nouveau Testament. — 1. Des troubles et des désordres de toutes sortes se manifesteront d'abord dans le monde physique, le monde social et le monde moral. *Apoc. Baruch.*, 70, 2-8; IV Esd., VI, 24; IX, 1-12, XIII, 29-31; *Mischna Sota*, IX, 15. Ces idées semblent s'appuyer sur Osée, XIII, 13, et Dan., XII, 1 (hébreu) : « Ce sera une époque de détresse telle qu'il n'y en a pas eu depuis qu'il existe des nations jusque maintenant. » — 2. Élie apparaîtra ensuite comme précurseur. *Eduioth*, VIII, 7; *Baba mezia*, I, 8; II, 8; III, 4, 5. Il est fait allusion à ce rôle d'Élie dans le Nouveau Testament. Matth., XVII, 10-12; Marc., IX, 10-12; Joa., I, 21-25. Voir ÉLIE, t. II, col. 1675-1676. — 3. Alors viendra le Messie, pour remporter la victoire sur les puissances ennemies. *Orac. Sybil.*, III, 652-656; *Psalm. Salom.*, XVII, 24-41; Philon, *De præmiis et pœnis*, 16. On l'appelle « oint », ou « messie », *Henoch*, XLVIII, 10; LII, 4; *Apoc. Baruch.*, XXIX, 3; XXX, 1, etc.; *Psalm. Salom.*, XVII, 36; XVIII, 6, 8; *Berachoth.*, I, 5; *Sota*, IX, 15; « fils de l'homme, » *Henoch*, XLVI, 1-4; XLVIII, 2; LXIX, 26, 27, etc.; « élu, » *Henoch*, XLV, 3, 4; XLIX, 2; LI, 3, 5, etc.; cf. Luc., XXIII, 35; « fils de Dieu, » *Henoch*, CV, 2; IV Esd., VII, 28, 29; XIII, 32, 37, 52; XIV, 9; « fils de David, » *Psal. Salom.*, XVII, 5-23; IV Esd., XII, 32. En tous ces passages, il est nettement question d'un être individuel, d'un personnage qui sera un « roi saint », ἁγνὸς ἄναξ, venant fonder sur la terre un royaume immortel. *Orac. Sybil.*, III, 48-50, 652-656. Les livres juifs sont formels sur la personnalité du Messie. Ce n'est donc ni sur leurs interprétations, ni sur l'exégèse impartiale des textes bibliques qu'on peut s'appuyer pour soutenir que le « messie », le « fils de l'homme », etc., ne désignaient pour les auteurs sacrés que la nationalité israélite prise collectivement. Cf. DANIEL, t. II, col. 1273; Fabre d'Envieu, *Le livre du prophète Daniel*, Paris, 1890, t. II, Ire part., p. 595-598. On croyait d'ailleurs que le Messie apparaîtrait subitement, sans qu'on sût d'où il venait. Joa., VII, 27. Quant à l'idée d'un Messie souffrant, on ne la trouve que très exceptionnellement chez les auteurs juifs, et encore dans des écrits postérieurs à la prédication évangélique. *Sanhedrin*, 93 *b*, 98 *a*. Dans saint Justin, *Dialog. cum Tryph.*, 89, 90, t. VI, col. 690, Tryphon confesse que le Messie doit souffrir, ainsi qu'il est clairement annoncé dans les Écritures; il conteste seulement qu'il puisse souffrir sur une croix. Mais on peut dire que, dans les temps immédiatement antérieurs à Jésus-Christ, pas plus que durant sa vie, les Juifs n'ont jamais accepté l'idée que leur Messie pût souffrir. Cf. Wünsche, *Yssûrê ham-mâšiaḥ oder die Leiden des Messias*, Leipzig, 1870. — 4. Le combat définitif sera livré aux puissances ennemies. *Orac. Sybil.*, III, 663; IV Esd., XIII, 33; *Hénoch*, XC, 16. L'ennemi spécial du Messie doit être l'Antéchrist, *Apoc. Baruch.*, 40, l'Armilus du Talmud. Buxtorf, *Lexicon chald. et talm.*, col. 221-224. — 5. Ces puissances seront anéanties. *Assumptio Mosis*, X; *Apoc. Baruch.*, XXXIX, 7-XL, 2; LXXII, 2-6; IV Esd., XII, 32, 33; XIII, 27, 28, 35-38. — 6. Jérusalem sera renouvelée. Ce point de vue a sa raison d'être dans les anciennes prophéties. Is., LIV, LX; Ezech., XL-XLVIII, Agg., II, 7-9; Zach., II, 6-17 (Vulgate, 1-13); cf. *Apoc. Baruch.*, IV, 2-6; IV Esd., X, 44-59. *Henoch*, LIII, 6; XC, 28, 29. — 7. Les dispersés d'Israël seront rassemblés. *Psal. Salom.*, XI; XVII, 34; IV Esd., XIII, 37-49. Cf. S. Jérôme, *In Joel.*, III, 7, t. XXV, col. 982. — 8. La Palestine sera le centre du grand

royaume messianique universel. Ce grand royaume aura Dieu pour chef suprême. *Orac. Sybil.*, III, 704-706, 756-759; *Psal. Salom.*, XVII, 1, 38, 51; Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 1. La Palestine devient alors le siège d'un roi qui commande au monde entier. *Orac. Sybil.*, III, 698-726, 766-783; *Henoch*, XC, 30, 37; *Apoc. Baruch.*, LXXII, 5; *Assumptio Mosis*, X, 8. On prend ainsi à la lettre ce qui a été dit par les prophètes dans un sens spirituel. Is., XI, 10; XLII, 1-6; LIV, 4, 5; Jer., III, 17; XVI, 19; Soph., II, 11; III, 9; Zach., II, 13; VIII, 20; XIV, 9, etc. Dans ce royaume, on jouira de tous les biens; ce sera le retour de l'âge d'or. *Orac. Sybil.*, III, 371-380, 620-623, 743-750, 787-794; *Apoc. Baruch*, XXIX, 5-8; LXXIII, 2-8; LXXIV, 1; *Henoch*, X, 18, 19; Philon, *De præmiis et pœnis*, 15, 16, 20. Et la durée de ce royaume sera sans fin. *Orac. Sybil.*, III, 49, 50, 766; *Psal. Salom.*, XVII, 4; *Henoch*, LXII, 14. Ces idées sur le futur royaume palestinien percèrent jusque dans le monde païen et furent signalées par Tacite, *Hist.*, V, 13, et Suétone, *Vespas.*, 4. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, VI, V, 4. — 9. Il y aura une rénovation du monde, une παλιγγενεσία. Matth., XIX, 28; *Henoch*, XLV, 4, 5; *Apoc. Baruch.*, LXXIV, 2, 3; *Berachoth*, I, 5. — 10. Ensuite viendra la résurrection, *Henoch*, LI, 1; *Psal. Salom.*, III, 16; XIV, 2; *Apoc. Baruch.*, XXX, 1-5, L, 1-LI. 6; IV Esd., VII, 32; *Sanhedrin*, X, 1; *Aboth*, IV, 22, pour les âmes justes qui sont déjà dans l'autre vie, Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, I, 3; cf. S. Justin, *Dial. cum Tryphon.*, 5, t. VI, col. 488; ce qui n'exclut pas la résurrection générale pour le jugement. *Sanhedrin*, X, 3; *Aboth*, IV, 22. — 11. Enfin, le jugement dernier décidera pour l'éternité du bonheur ou du malheur de chacun. *Apoc. Baruch.*, L, 4; LI, 4, 5; IV Esd., VII, 33-44; *Henoch*, XCVIII, 7, 8; CIV, 7; *Aboth*, II, 1, etc. — Toutes ces idées représentent la croyance des Juifs par rapport au Messie et à son règne. Elles s'inspirent des écrits des prophètes, mais transportent souvent dans le domaine temporel ce que les écrivains sacrés ont annoncé dans un sens purement spirituel. Cf. Soloweyczyk, *La Bible, le Talmud et l'Évangile*, Paris, 1875, p. 100-115. C'est ce qui fait que la question posée par Pilate au Sauveur : « Es-tu le roi des Juifs? » pouvait être entendue soit dans un sens purement messianique et spirituel, soit dans un sens temporel. Notre-Seigneur, pour dissiper l'équivoque, demande à Pilate s'il parle ainsi d'après d'autres ou de sa propre initiative. Les autres, les princes des prêtres, donnaient alors à ce titre une portée politique. Pour lui, il se dit roi, mais dans un sens qui ne peut offusquer le procurateur. Joa., XVIII, 34-38. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, 1898, t. II, p. 498-556, et les auteurs qu'il cite, p. 496.

4° *Le vrai sens des prophéties messianiques.* — Les traces de ces croyances sont manifestes dans plusieurs passages de l'Évangile; les Apôtres ou les Juifs y parlent suivant les idées qui ont cours, et parfois Notre-Seigneur les approuve; d'autres fois, il est obligé de redresser leurs croyances erronées. Ainsi : 1, de grandes catastrophes doivent se produire; le Précurseur signale avec raison « la colère à venir », Matth., III, 7, et « la cognée à la racine de l'arbre ». Luc., III, 9. Mais la vengeance ne doit s'exercer qu'après le déicide, à la ruine de Jérusalem. Matth., XXIV, 4-22; Marc., XIII, 5-20; Luc., XXI, 8-24. C'est du reste dans cet ordre que Daniel, IX, 26, 27, avait annoncé les événements. — 2. Élie est attendu. On demande à Jean-Baptiste s'il n'est pas Élie, Joa., I, 21, et, après la mort du précurseur, plusieurs croient que Jésus lui-même est Élie. Marc., VI, 15; Luc., IX, 8. Les Apôtres remarquent que les scribes comptent sur un retour préalable d'Élie. Matth., XVII, 10. Notre-Seigneur répond qu'en effet Élie est déjà venu, Matth., XVII, 12; Marc., IX, 11, 12, en la personne de Jean-Baptiste, qui avait en lui l'esprit et la puissance de l'ancien prophète. Luc., I, 17. — 3. Les prophéties qui marquent l'époque du Messie ont été suffisamment comprises. Au moment où paraît Notre-Seigneur, les princes des prêtres ne sont pas étonnés que les mages parlent de la naissance du « roi des Juifs », c'est-à-dire du Messie, et sans hésiter ils envoient à Bethléhem pour le trouver. Matth., II, 2. La seule chose qui les trouble, c'est que des étrangers connaissent avant eux cet événement. La Samaritaine sait que le Messie va venir. Joa., IV, 25. Jean-Baptiste envoie ses disciples demander à Jésus-Christ s'il est « celui qui doit venir », Matth., XI, 3; les Juifs adjurent le Sauveur de leur dire s'il est le Christ, Joa., X, 24, et le peuple le salue en cette qualité. Joa., VII, 26; Matth., XI, 2-5. Tous se croient donc bien à l'époque marquée pour la venue du Messie. Sur son origine, on se réfère tantôt à la prophétie qui le fait venir de Bethléhem, Matth., II, 6; Joa., VII, 42, ce qui exclut naturellement Nazareth, Joa., I, 46; VII, 52; tantôt à cette croyance, inspirée sans doute par Isaïe, LIII, 8 (Septante), qu'on ne saura pas d'où vient le Messie. Joa., VII, 27. Quant à l'idée d'un Messie souffrant, elle répugne visiblement à tous les personnages évangéliques, qui, sur ce point, partagent complètement les préjugés de leurs contemporains. Quand Notre-Seigneur annonce sa passion et sa mort, les Apôtres sont décontenancés, saint Pierre observe avec insistance qu'un pareil dénouement n'est pas possible, Matth., XVI, 22; Marc., VIII, 33, et la foule oppose au divin Maître cet axiome que, « d'après la loi, le Christ demeure éternellement. » Joa., XII, 34. La remarque que fait à ce sujet l'évangéliste permet de conclure qu'on ne croyait pas à l'accomplissement de cet oracle d'Isaïe, LIII, 1, qui commence par les mots : « Qui a cru à notre prédication? » Joa., XII, 37, 38. En livrant son Maître, Judas partageait sans doute cette persuasion; de là son étonnement quand il vit mener Jésus à la mort. Matth., XXVII, 3. Aussi, dans son entretien avec les disciples d'Emmaüs, Notre-Seigneur s'applique-t-il à établir que, contrairement aux idées reçues, il fallait que le Christ souffrît. Luc., XXIV, 26. Il est certain que, sous l'empire de ces préjugés, les Apôtres n'avaient rien compris aux annonces réitérées que Jésus-Christ leur avait faites de sa passion et de sa résurrection. Quand saint Jean veut expliquer la foi tardive que Pierre et lui-même ont prêtée au fait de la résurrection, il dit seulement : « Ils ne savaient pas encore l'Écriture, » Joa., XX, 9, sans même que sa pensée se reporte alors aux prédictions si précises du Sauveur. — 4. Le combat contre les puissances ennemies est livré par Jésus-Christ contre le démon, qui se plaint que le Sauveur vient le perdre. Luc., IV, 34. — 5. La puissance anéantie est celle du démon, le prince de ce monde qui sera jeté dehors. Joa., XII, 31. — 6. La Jérusalem renouvelée ne sera pas la cité terrestre, mais la cité céleste et spirituelle, qui est l'Église, la Jérusalem nouvelle. Apoc., III, 12; XXI, 2. — 7. Les dispersés d'Israël, ce sont les autres brebis qui ne sont pas du bercail du Sauveur, qu'il se propose lui-même de ramener et qui écouteront sa voix. Joa., X, 16. L'idée que le Messie puisse se tourner vers les gentils choque manifestement les Juifs. Matth., XXI, 43; Joa., VII, 35. — 8. Enfin, le grand royaume, c'est celui dans lequel Jésus, descendant de Jacob et de David, doit régner sans fin. Luc., I, 32, 33. Lui-même salue Jérusalem comme la « cité du grand roi », Matth., V, 35, et envoie ses Apôtres pour publier l' « Évangile du royaume », Marc., I, 14, et le « royaume des cieux », Matth., IV, 17; X, 7; ou « royaume de Dieu ». Marc., I, 15; Luc., IV, 43; X, 11; Joa., III, 5. Ce royaume est d'ordre tout spirituel et ne ressemble pas à ceux de ce monde. Joa., XVIII, 36. Mais les Apôtres, pas plus que les Juifs, ne l'entendent ainsi. Le tentateur traduit fidèlement leur pensée quand il fait passer les royaumes de ce monde sous les yeux du Sauveur et lui dit : « Je te les donnerai tous! » Matth., IV, 8, 9. C'est bien là la royauté que rêvent les Juifs. Les deux fils de Zébédée osent demander les deux

premières places dans ce royaume. Matth., xx, 21. Notre-Seigneur a beau dire que le royaume de Dieu, royaume tout spirituel, existe déjà au milieu des Juifs, depuis le commencement de la prédication évangélique. Luc., XVII, 20-21. Les deux disciples d'Emmaüs avouent qu'ils espéraient que Jésus de Nazareth « rachèterait Israël », Luc., XXIV, 21, c'est-à-dire le délivrerait du joug des nations et le mettrait à leur tête. Bien plus, au jour même de l'Ascension, les Apôtres en sont encore à poser cette question : « Seigneur, est-ce à présent que vous allez rétablir le royaume d'Israël? » Act., I, 6. C'est, d'ailleurs, comme chef de ce royaume que le Messie est appelé roi des Juifs, et ce titre de « roi des Juifs » est donné à Notre-Seigneur, tantôt sérieusement, Matth., II, 2; XXVII, 11; Marc., XV, 2; Luc., XXIII, 3; Joa., XVIII, 33; tantôt par dérision. Matth., XXVII, 29, 37; Marc., XV, 9, 12, 18, 26; Luc., XXIII, 37, 38; Joa., XVIII, 39; XIX, 3, 14, 19. C'est pourquoi les grands-prêtres protestent contre cette attribution. Joa., XIX, 15, 21. — A l'époque où vint Notre-Seigneur, les Juifs attendaient donc vraiment le Messie, celui qu'avaient annoncé les prophètes, mais dont la notion avait été assez gravement défigurée par les préjugés nationaux.

III. NATIVITÉ DE JÉSUS, SON ENFANCE ET SA VIE CACHÉE. — *I. AVANT LA NAISSANCE.* — 1° *La préexistence.* — Saint Jean commence son Évangile en disant ce qu'est dans l'éternité celui qui a voulu apparaître dans le temps. Dans le principe, alors que Dieu créa le monde, Gen., I, 1, déjà le Verbe était. Il est donc antérieur à tout ce qui a été créé. Il était πρὸς τὸν Θεόν, « près de Dieu, » c'est-à-dire près du Père, par conséquent distinct de lui, et Dieu lui-même, possédant la nature divine. Par rapport à la créature, il est auteur de toutes choses, sans exception; c'est donc par son Verbe que le Père a créé le monde. En lui était la vie, vie qui est la lumière des hommes et leur salut. Le Verbe est donc l'auteur de la grâce aussi bien que de la nature. S'il a tout créé, sans qu'aucun être pût venir à la vie autrement que par lui, c'est aussi lui qui illumine tout de sa lumière surnaturelle, sans que les ténèbres de l'erreur et du mal puissent l'empêcher de luire, Sap., VII, 10, 30; Joa., XII, 35, ou veuillent être éclairées par elle. Joa., III, 19; Rom., I, 21. Jean-Baptiste a été envoyé pour rendre témoignage à ce Verbe et attirer le regard des hommes sur cette lumière. Mais celui que Jean-Baptiste a montré préexistait à tous les hommes. Il était la lumière qui éclaire tout homme, et cette lumière venait maintenant en ce monde, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, mots que la Vulgate, probablement avec moins de raison, applique à l'homme lui-même. Venant en ce monde, dans le domaine qui lui appartient, cette lumière vivante est méconnue et rejetée. Ceux-là seuls la reçoivent qui, ne se contentant pas des aptitudes et des désirs de la vie purement naturelle, obtiennent de Dieu une vie supérieure, par la foi en ce Verbe qui s'est fait chair. Voir INCARNATION, col. 863, et VERBE. Le Verbe fait chair a donné aux hommes des preuves de sa venue : il a habité parmi eux et ils ont pu l'entendre, le voir, le toucher, I Joa., I, 1; et pour faire reconnaître sa qualité de Fils unique du Père, il a laissé éclater sa gloire et s'est montré rempli de grâce et de vérité. Joa., I, 1-14. C'est par ces quelques traits que saint Jean prélude à l'histoire de Jésus-Christ, publiant tout d'abord sa divinité et attribuant la méconnaissance de cette divinité à l'état d'esprit de ceux qui ne veulent pas se laisser élever à la vie surnaturelle. — Voir Knabenbauer, *Evang. sec. Joan.*, Paris, 1898, p. 62-85; W. Baldensperger. *Der Prolog des vierten Evangelium*, Fribourg-en-Brisgau, 1898; *Revue biblique*, Paris, 1899, p. 151-155, 232-248; 1900, p. 1-29, 378-399.

2° *L'Annonciation.* — Avant que son Fils apparaisse sur la terre, Dieu, qui a fait taire les prophètes depuis quatre cents ans, intervient à nouveau pour avertir qu'enfin le grand événement va se produire. Tout d'abord, c'est la naissance du précurseur qui est annoncée. Luc., I, 5-25. Celui-ci sera l'enfant du miracle, car Élisabeth sa mère est déjà avancée en âge. Il naîtra de race sacerdotale, marquant ainsi la principale raison d'être du sacerdoce lévitique, qui a été de préparer le Messie par le culte figuratif rendu à Dieu. Voir JEAN-BAPTISTE, col. 1156. L'ange Gabriel, le messager de l'incarnation, voir GABRIEL, col. 23, est envoyé, six mois plus tard, à la vierge Marie, descendante de David, dans la ville de Nazareth, et lui annonce le choix que Dieu a fait d'elle. L'enfant auquel elle donnera le jour sera le Fils du Très-Haut et il occupera à jamais le trône de David, double caractère que les prophéties ont attribué au Messie. Sur une question bien naturelle de Marie, l'ange, après avoir indiqué la fin, fait connaître le moyen que Dieu se propose d'employer. L'incarnation se produira par l'opération du Saint-Esprit. Ce sera là une œuvre de puissance, qui vient d'avoir un prélude démonstratif, la conception extraordinaire d'Élisabeth. Marie, alors, donne son assentiment. Luc., I, 26-38. Voir ANNONCIATION, t. I, col. 649-654. A ce moment même s'opère le mystère de l'incarnation. Cf. V. Rose, *La conception surnaturelle de Jésus*, dans la *Revue biblique*, 1899, p. 206-231; Bardenhewer, *Zur Geschichte der Auslegung der Worte* Luc., I, 34, dans le *IVe Congrès scient. internat. des catholiques*, Fribourg, 1897, IIe sect., p. 13-22. Sur la généalogie de Jésus et sa descendance de David, voir GÉNÉALOGIE DE JÉSUS-CHRIST, col. 166-171.

3° *La Visitation.* — Considérant la nouvelle que l'ange lui a donnée comme une sorte d'invitation, Marie se rend auprès de sa cousine Élisabeth, qui salue en elle la « mère de son Seigneur ». La Vierge exhale alors ses sentiments dans un cantique tout inspiré des pensées des prophètes. Luc., I, 39-55. Cf. G. Morin, dans la *Revue biblique*, 1897, p. 286-288; A. Durand, *L'origine du Magnificat*, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 74-77; 1901, p. 630-631. Le séjour de Marie auprès d'Élisabeth aboutit à la naissance de Jean-Baptiste, sans que le texte de saint Luc, I, 56, permette d'établir si, oui ou non, elle assista à cet événement. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Luc.*, Paris, 1896, p. 88.

4° *L'hésitation de saint Joseph.* — Saint Joseph était uni à Marie par le mariage. Voir FIANÇAILLES, t. II, col. 2231. L'état dans lequel il vit bientôt son épouse le troubla et il songea à la quitter. Un ange l'avertit de ne rien en faire. Ce qui était en elle venait du Saint-Esprit. Joseph dut néanmoins exercer l'office de père en imposant son nom à l'Enfant, et ce nom était Jésus, parce que cet enfant devait sauver le peuple de ses péchés. Matth., I, 18-21. A Marie, l'ange avait annoncé Jésus comme Fils de Dieu et héritier du trône de David. Mais ce second titre ne doit pas pas être pris dans un sens temporel, et Joseph est averti que l'Enfant qui va naître sera un sauveur, venu pour racheter les péchés. — Joseph obéit à l'ordre du ciel et demeura avec Marie. La prophétie de Michée, V, I, désignait Bethléhem comme le lieu de la naissance du Messie; cependant Marie résidait à Nazareth et n'avait aucune raison de quitter cette ville. Le recensement ordonné par l'empereur Auguste l'obligea à partir pour Bethléhem avec Joseph. Voir CYRINUS, t. II, col. 1188-1191. — Sur la date de la naissance de Notre-Seigneur et sur celle des principaux événements de sa vie, voir CHRONOLOGIE BIBLIQUE, IX, t. II, col. 734-736.

II. LA NATIVITÉ ET L'ENFANCE. — 1° *La naissance.* — Marie et Joseph arrivèrent à Bethléhem, voir BETHLÉHEM, t. I, col. 1691-1694, et, ne trouvant point de place dans le khan, voir CARAVANSÉRAIL, t. II, col. 253-255, ils se retirèrent dans une grotte, servant d'étable aux animaux. Voir ÉTABLE, t. II, col. 1989; ANE, t. I, col. 572; BŒUF, col. 1837. C'est là que le divin Enfant vint au monde pendant la nuit et que Marie le coucha dans la crèche. Voir CRÈCHE, t. II, col. 1107-1109. Avertis par

des anges qu'il leur était né un « Sauveur, le Seigneur Christ », des bergers du voisinage vinrent lui rendre leurs hommages et répandirent la nouvelle tout autour d'eux. Voir Berger, iii, t. i, col. 1618. Huit jours après sa naissance, l'Enfant fut circoncis, voir Circoncision, t. ii, col. 772-779, et on lui donna le nom de Jésus. Luc., ii, 1-21. Cf. Ramsay, *Was Christ born in Bethlehem?* Londres, 1898. Pour l'iconographie, voir Max Schmid, *Die Darstellung des Geburt Christi in der bildenden Kunst*, Stuttgart, 1890.

2° *La présentation au Temple.* — Le quarantième jour, Jésus fut porté au Temple pour y être présenté au Seigneur et racheté par l'offrande de deux oiseaux; car le premier-né appartenait à Dieu. Par sa venue au Temple, le Sauveur réalisa la prophétie d'Aggée, ii, 1-10. La sainte Vierge accomplit de son côté les rites de purification auxquels l'obligeait légalement sa maternité. Voir Impureté légale, i, 5°, col. 858. Le vieillard Siméon intervint pour saluer en l'enfant Jésus le Sauveur, « lumière pour éclairer les nations et gloire du peuple d'Israël; » puis il prédit à Marie les douleurs dont cet Enfant serait pour elle l'occasion et les contradictions auxquelles il serait lui-même en butte. Siméon rappelait ainsi, sous l'influence du Saint-Esprit, la notion du Messie persécuté et souffrant. Voir Siméon. La prophétesse Anne vint aussi rendre témoignage à l'Enfant. Luc., ii, 22-38. Voir Anne, t. i, col. 630.

3° *L'adoration des Mages.* — Des mages venus d'Orient arrivèrent à Jérusalem, après la naissance de l'enfant Jésus, à une époque que l'on ne peut déterminer, mais qui suivit cette naissance de deux années au plus, et très probablement de beaucoup moins. Matth., ii, 16. Voir Mages. Ils demandèrent où était né le « roi des Juifs », dont ils avaient vu l'étoile en Orient. Voir Étoile des mages, t. ii, col. 2037. On les renseigna, d'après la prophétie de Michée, v, 2. A Bethléhem, ils trouvèrent l'Enfant dans une maison, l'adorèrent et lui offrirent des présents. Matth., ii, 1-12. Ces étrangers réalisaient déjà la parole de Siméon saluant le Messie comme la « lumière pour éclairer les nations ». Luc., ii, 32.

4° *Le séjour en Égypte.* — Hérode, qui sentait toujours son trône mal affermi, savait que les Juifs attendaient un Messie, qu'ils se représentaient comme un roi temporel. Aussi fut-il effrayé de la requête des mages. Avec une hypocrisie et une cruauté qui étaient dans son caractère, voir Hérode, col. 641-646, il chercha à se renseigner sur le nouveau roi, puis fit massacrer tous les enfants de Bethléhem jusqu'à l'âge de deux ans, comptant avoir ainsi fait périr celui qu'il redoutait. Voir Innocents, col. 879. Mais un avertissement divin avait été donné à Joseph, qui s'enfuit en Égypte avec l'Enfant et sa mère et y demeura jusqu'à la mort d'Hérode, arrivée en mars 750 de Rome, 4 ans avant l'ère chrétienne. La durée de ce séjour ne peut être fixée, parce qu'on ne connaît ni la date de la naissance du Sauveur, ni celle de l'arrivée des mages. On ne sait pas davantage en quel endroit d'Égypte résida la sainte Famille. Voir Égypte, t. ii, col. 1620. Après la mort d'Hérode, Joseph reçut un nouvel avertissement divin et quitta la terre d'exil. Mais il craignit de se rendre en Judée, où régnait Archélaüs, fils d'Hérode, voir Archélaüs, t. i, col. 927, et il retourna à Nazareth, où il habitait avec Marie avant le voyage à Bethléhem. Matth., ii, 12-23. Le séjour en Égypte n'est pas mentionné par saint Luc, qui, le passant sous silence, fait retourner la sainte Famille à Nazareth après la présentation. Luc., ii, 39. Il procède ainsi pour aller droit à son but, qui est de parler du séjour de Jésus à Nazareth. Peut-être aussi veut-il dire qu'aussitôt après la présentation, la sainte Famille partit pour Nazareth, et que de là elle revint s'établir à Bethléhem, où les mages se présentèrent ensuite, et où saint Joseph songeait encore à retourner après l'exil d'Égypte. Matth., ii, 22.

5° *La croissance de Jésus.* — Saint Luc en parle deux fois. Après le récit de la présentation, il dit que « l'enfant croissait et se fortifiait, plein de sagesse, et la grâce de Dieu était sur lui, ἐπ' αὐτό, *in illo* ». Luc., ii, 40. Le progrès n'est ici indiqué que dans l'ordre corporel; quant à l'âme de l'Enfant, elle était pleine de sagesse, par suite de son union personnelle avec la divinité, et la grâce de Dieu, c'est-à-dire sa faveur, sa complaisance, son infinie libéralité s'exerçait envers cet Enfant qui s'appelait le « Fils de Dieu ». Lorsque Jésus eut atteint sa douzième année, « il progressait, » dit encore saint Luc, ii, 52, « en sagesse, en âge et en grâce devant Dieu et les hommes. » La sagesse est ici en progrès; ce progrès comportait-il une infusion de plus en plus abondante des dons divins dans l'âme de Jésus, et un développement réel de ses facultés intellectuelles? Saint Athanase et quelques autres Pères l'ont cru. « C'était l'humanité seule qui croissait en sagesse, s'élevant peu à peu au-dessus de la nature humaine, rendue divine, devenant et apparaissant à tous comme l'instrument de la sagesse dont la divinité se servirait pour agir et briller. » S. Athanase, *Orat. iii cont. Arian.*, 53, t. xxvi, col. 435. Cette manière d'entendre le texte de saint Luc paraissait fournir un argument plus solide contre les Ariens, en leur montrant que la perfection grandissait sans cesse en Jésus-Christ. Des auteurs modernes ont admis cette interprétation. Schanz, *Comment. üb. das Evang. des heil. Lucas,* Tubingue, 1883, p. 148. Mais la plupart des Pères et des théologiens n'ont cru en Notre-Seigneur qu'à un progrès réel de sagesse, celui de la science expérimentale, provenant des rapports croissants de la nature humaine du Sauveur avec les choses créées. Quant à la science intuitive, résultant de l'union hypostatique, et à la science infuse, communiquée par la divinité à l'âme de Jésus, elles auraient été parfaites dès le début, et il n'y aurait eu progrès que dans leurs manifestations, proportionnées à l'âge de Notre-Seigneur. Il suffit qu'il en soit ainsi pour justifier l'expression de saint Luc. Il n'est pas nécessaire d'ailleurs de supposer en Notre-Seigneur, considéré comme homme, la connaissance actuelle de toutes choses; mais son âme, en rapport immédiat avec la source infinie de toute science, pouvait y puiser instantanément et sans effort tout ce qu'elle voulait connaître. Cf. Pétau, *De incarn. Verbi,* XI, ii, 1-12; S. Thomas, IIIª, q. vii, a. 12; Suarez, *Disp. in iii part. S. Th.*, xviii; Bisping, *Erklär. des Evang. nach Lucas,* Munster, 1868, p. 208-212, etc. — La croissance en âge peut aussi comprendre la croissance en taille; le mot grec, ἡλικία, a les deux sens. C'est une croissance toute physique. — Il est dit enfin que l'enfant croissait « en grâce devant Dieu et les hommes ». Il s'agit ici d'un progrès que les hommes peuvent constater. La grâce, c'est ce qui rendait Jésus de plus en plus agréable à Dieu, par les vertus qu'il pratiquait et les mérites qu'il acquérait, et de plus en plus aimable aux hommes, par un ensemble de qualités qui le faisaient bien venir de tous, sans cependant trahir sa nature divine.

6° *Le voyage à Jérusalem.* — A l'âge de douze ans, Jésus fut conduit à Jérusalem par ses parents pour la fête de la Pâque. Le voyage se faisait dans des conditions telles que le divin Enfant put rester dans la ville à l'insu de Marie et de Joseph. Voir Caravane, t. ii, col. 249-250; Fêtes juives, col. 2218; Pâque. Au bout de trois jours, ceux-ci le retrouvèrent dans le Temple, interrogeant les docteurs et les émerveillant par sa prudence et ses réponses. A une observation de sa mère, qui prit alors la parole en vertu d'une autorité supérieure, à certains égards, à celle de Joseph, Jésus répondit : « Ne saviez-vous pas qu'il me faut m'occuper des affaires de mon Père? » Luc., ii, 40-50. Cette réponse démontre que Jésus enfant a pleine conscience de sa qualité de Fils de Dieu et des devoirs qu'elle lui impose. S'il se renferme pendant de longues années dans le si-

lence et l'obscurité, ce n'est donc ni par ignorance, ni par impuissance, mais uniquement parce qu'il le veut.

III. LA VIE CACHÉE. — Après son retour de Jérusalem, Jésus vécut soumis à ses parents. Luc., II, 51. Il continua à recevoir dans la famille l'éducation qui se donnait habituellement. Voir ÉDUCATION, t. II, col. 1595-1598. Il apprit par conséquent un métier et choisit naturellement celui de son père adoptif, qui était charpentier. Voir CHARPENTIER, t. II, col. 601. On le connut plus tard sous le nom de « fils du charpentier » et « charpentier » lui-même. Matth., XIII, 55; Marc., VI, 3. Il exerça ce métier jusqu'à l'âge d'environ trente ans, où il commença son ministère public. Il suit de là que lui, qui avait à s'occuper des affaires de son Père, y travaillait de la sorte, ainsi qu'au salut des hommes, aussi efficacement qu'il eût pu faire par des œuvres plus éclatantes. — Bien qu'appelé « premier-né » de Marie, Luc., II, 7, Jésus fut son fils unique. Ceux que les évangélistes appellent « frères de Jésus » ne sont que ses cousins. Voir FRÈRE, t. II, col. 2403-2405. — Pour suppléer au silence des évangélistes sur l'enfance et la vie cachée du Sauveur, des auteurs du premier siècle ont imaginé des récits plus circonstanciés, le « Protévangile de Jacques », l'« Évangile de saint Thomas », l'« Évangile arabe de l'enfance ». Sur la valeur de ces récits, voir ÉVANGILES APOCRYPHES, t. II, col. 2115-2116. — Cf. Lagrange, *Le récit de l'enfance de Jésus dans saint Luc,* dans la *Revue biblique,* 1895, p. 160-185; Chauvin, *L'enfance du Christ,* Paris, 1901.

IV. MINISTÈRE PUBLIC. — La durée exacte du temps que Jésus-Christ a consacré à la prédication de son Évangile ne nous est pas connue, bien que la parabole du figuier stérile, Luc., XIII, 7, donne à penser que cette durée a été probablement d'un peu plus de trois ans. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Lucam,* Paris, 1896, p. 411, et t. II, col. 735. Aussi, dans ce résumé de la vie publique du Sauveur, nous abstiendrons-nous de suivre l'ordre chronologique des faits, tel qu'il a pu être établi pour une période évangélique de trois ans et demi. On trouvera les faits disposés dans cet ordre à l'article ÉVANGILES (CONCORDE DES), t. II, col. 2099-2114. Nous préférons les grouper en tenant surtout compte des milieux dans lesquels Notre-Seigneur a porté la bonne nouvelle, ce qui nous permettra de justifier les différences que l'on remarque entre les procédés d'évangélisation que décrivent les synoptiques et ceux que l'on constate dans les récits de saint Jean.

I. L'INAUGURATION DE LA PRÉDICATION ÉVANGÉLIQUE. — Pendant la première période de sa vie publique, le Sauveur se présente dans les divers milieux qu'il se propose d'évangéliser, mais sans donner encore à sa prédication tout son essor. Il ne veut pas interrompre brusquement le ministère de Jean-Baptiste; c'est seulement après l'emprisonnement du Précurseur que lui-même commencera à prêcher sa doctrine. Matth., IV, 12; Marc., I, 14. — 1° *La prédication de saint Jean-Baptiste.* — « En ces jours-là, » c'est-à-dire à une époque indéterminée avant l'apparition de Notre-Seigneur au milieu des foules, le Précurseur prêchait la pénitence. Il invitait les hommes à se préparer à la venue de quelqu'un qui serait plus grand que lui, et vis-à-vis duquel il se jugeait indigne de remplir même le rôle d'esclave. Matth., III, 11; Marc., I, 7; Luc., III, 15. Voir JEAN-BAPTISTE, col. 1157. Il baptisait dans l'eau du Jourdain. Voir BAPTÊME, t. I, col. 1434-1435. Mais en même temps il avertissait que le Messie baptiserait dans le Saint-Esprit. Voir Lagrange, *Bethanie ou Bethabara,* dans la *Revue biblique,* 1895, p. 502-512. — 2° *Le baptême de Jésus.* — Venu de Galilée, Jésus se présenta un jour au baptême de Jean. Celui-ci protesta qu'il avait plutôt à recevoir le baptême de Jésus qu'à lui donner le sien. Mais le Sauveur déclara qu'il y avait là un acte de justice à accomplir. Pendant que Jean le baptisait, la voix du Père désigna Jésus comme son « Fils bien-aimé », et le Saint-Esprit descendit sur lui. Matth., III, 13-17; Marc., I, 9-11; Luc., III, 21-23. A ce signe, Jean reconnut que Jésus, dont il n'ignorait pas la mission divine et le caractère messianique, allait commencer à se présenter publiquement comme le Messie. Joa., I, 33. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.,* Paris, 1892, t. I, p. 136. De plus, en recevant le baptême de Jean, Jésus honorait le ministère du Précurseur et donnait à entendre que, s'il prenait sa place, ce n'était pas pour évincer un concurrent, mais pour continuer et parfaire une œuvre que Jean n'avait eu que la grâce de préparer. Cf. Bornemann, *Die Taufe Christi durch Johannes,* Leipzig, 1896. — 3° *La tentation au désert.* — L'Esprit qui était descendu sur Jésus le conduisit immédiatement au désert où, à la suite d'un jeûne de quarante jours, le démon vint le tenter. L'œuvre de la rédemption commençait ainsi par une lutte avec Satan, comme avait commencé jadis l'œuvre de la déchéance. Le but du tentateur était de se renseigner sur la personnalité qu'il avait devant lui. En quel sens Jésus avait-il été appelé « Fils bien-aimé » de Dieu? N'était-il pas le Messie? En succombant à la tentation, Jésus eût naturellement rassuré Satan. Mais, au contraire, il repoussa ses offres et rappela des textes de l'Écriture qui opposaient au tentateur une fin de non-recevoir, sans pourtant lui fournir aucune lumière décisive sur la question qu'il avait intérêt à résoudre. Quand, plus tard, Notre-Seigneur fit à ses Apôtres la confidence de ce qui s'était passé entre lui et Satan, il dut, pour se mettre à leur portée, raconter la tentation sous une forme des plus concrètes. Mais on croit communément que la suggestion diabolique n'atteignit que l'imagination du Sauveur, sans pouvoir du reste ni inquiéter l'esprit, ni troubler la conscience, ni produire le moindre ébranlement dans la volonté. Impuissant, ce jour-là, à obtenir la solution qui l'intéressait, le démon interviendra souvent dans le cours de la vie publique du Sauveur, afin de poursuivre son enquête. Matth., IV, 1-11; Marc., I, 12-13; Luc., IV, 1-13. Cf. A. G. Ammon, *Tentator Satanas confutatus a D. N. J. C.,* dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. II, p. 159-174; L. Fillion, *Évangile selon saint Matthieu,* 1878, p. 82-87. — 4° *Le témoignage de Jean-Baptiste.* — Cependant les membres du sanhédrin avaient délégué plusieurs des leurs auprès de Jean pour l'interroger. Celui-ci déclara qu'il n'était ni le Messie, ni Élie, ni le prophète (ὁ προφήτης), Deut., XVIII, 15, mais qu'il préparait la voie à celui qui devait venir. Quand Jésus reparut sur les bords du Jourdain, il le désigna comme « l'agneau de Dieu » et montra qu'il reconnaissait en lui le Messie. C'est alors que s'attachèrent à Jésus ses cinq premiers disciples, Jean, André, Simon-Pierre, Philippe et Nathanaël, appelé aussi Barthélemy. La mission de Jean touchait ainsi à son but : il avait annoncé la venue imminente du Messie, préparé les âmes par la pénitence à le recevoir, baptisé et enfin montré le Rédempteur en personne. Joa., I, 19-51. — 5° *Les noces de Cana.* — Ainsi présenté aux Israélites par son Précurseur, Jésus se rendit immédiatement dans la Galilée, qui allait devenir le théâtre le plus habituel de ses prédications et où il avait dessein d'inaugurer son œuvre messianique. Il assista à des noces à Cana et y fit son premier miracle, en changeant l'eau en vin. Voir CANA, t. II, col. 110. Le résultat fut que « ses disciples crurent en lui », c'est-à-dire commencèrent résolument à le regarder comme le Messie, non plus seulement sur la parole de Jean, mais sur la constatation de sa puissance surnaturelle. Joa., II, 1-12. — 6° *Le premier séjour à Jérusalem.* — Après un court séjour à Capharnaüm, le Sauveur monta à Jérusalem, à l'occasion de la Pâque, et se rendit au Temple. Voir P. Aucler, *Le Temple de Jérusalem au temps de N.-S. J.-C.,* dans la *Revue biblique,* 1898, p. 193-206. Il y fit acte d'autorité en chassant les marchands qui s'étaient

établis dans la « maison de son Père », et il accomplit différents miracles qui lui gagnérent d'autres disciples. Joa., II, 13-25. Parmi ceux-ci fut un membre du sanhédrin, Nicodème, qui vint s'entretenir de nuit avec Notre-Seigneur. Ce fut l'occasion pour le divin Maître de formuler son premier enseignement doctrinal. L'homme qui veut entrer dans le royaume de Dieu, dit-il, doit renaître, c'est-à-dire recevoir une nouvelle vie, et cette vie lui sera communiquée par le Fils de l'homme, qui, un jour, sera élevé comme le serpent d'airain au désert. Joa., III, 1-21. Voir NICODÈME. — 7° *Retour par la Samarie.* — Aprés avoir quitté Jérusalem, le Sauveur s'arrêta quelque temps en Judée et commença á faire administrer le baptéme par ses disciples. Puis il reprit sa route vers la Galilée et passa par la Samarie. C'est lá qu'auprés du puits de Jacob il conversa avec la Samaritaine, l'amenant peu á peu á désirer l'eau vive de la vérité, parlant à sa conscience et lui révélant enfin qu'il était le Messie attendu. Parmi les gens du pays, beaucoup crurent en lui. Joa., IV, 1-42. — 8° *L'emprisonnement de Jean-Baptiste.* — Les disciples du Précurseur s'étaient émus en voyant les disciples de Jésus se mettre à baptiser. Leur maître, se servant d'une comparaison familière, leur expliqua que Jésus était l'époux, tandis que lui-même n'était que l'ami de l'époux, par conséquent son serviteur et son introducteur. Voir FIANÇAILLES, I, 7°, t. II, col. 2230. Jésus était le Fils envoyé par le Père; il convenait donc á Jésus de grandir et á Jean de s'éclipser. Joa., III, 22-36. Peu aprés, le Précurseur fut jeté en prison par Hérode. Luc., III, 19-20. Jusqu'á cet événement, Jésus s'était comme tenu sur la réserve. Il avait répondu au témoignage de Jean en manifestant sa qualité de Messie, mais s'il avait parlé, c'était toujours dans un cercle assez restreint. Toutefois, il est á remarquer qu'il avait tenu à paraître dans les principaux endroits qui devaient bientôt recevoir la semence évangélique, d'abord en Galilée, puis à Jérusalem, en Judée et enfin, en Samarie. Son ministère se trouvait ainsi inauguré dans les différents milieux où il allait désormais s'exercer dans toute sa plénitude.

II. L'ÉVANGÉLISATION DE LA GALILÉE. — La plus grande partie de la vie publique de Notre-Seigneur se passa en Galilée. C'est là qu'il donna à la prédication évangélique sa forme la plus populaire, la plus simple et la plus touchante. Il avait ses raisons pour choisir ce pays comme le théâtre ordinaire de son activité messianique. A cause de leur origine et de leur contact plus fréquent avec les étrangers, les Galiléens avaient l'esprit ouvert, le commerce aimable, les mœurs simples et honnêtes. Leur caractère était ardent, prompt à la décision, quelquefois téméraire et emporté. Le mépris dont ils étaient l'objet de la part des Judéens les poussait à prendre en beaucoup de choses le contre-pied des coutumes de la Judée. Ils devaient être très flattés que le Messie résidât de préférence parmi eux et, par le fait même, ils se montrérent plus disposés á accepter sa doctrine, á la propager et á la défendre. Voir GALILÉE, col. 93; GALILÉEN, col. 95, 96. L'évangélisation de la Galilée a fourni aux trois Évangiles synoptiques le thème principal de leurs récits et, selon toute probabilité, le canevas de la prédication apostolique á travers le monde.

1° *Première mission en Galilée.* — Aussitôt après l'incarcération de Jean-Baptiste, Notre-Seigneur se mit à prêcher « l'évangile du royaume ». Il parlait dans les synagogues, où tout homme instruit était habituellement invité à se faire entendre. Voir SYNAGOGUE. On l'écoutait avec grande satisfaction. Marc., I, 14, 15; Luc., IV, 14, 15. Il n'y eut alors d'exception qu'à Nazareth. Par déférence pour ses compatriotes, Jésus voulut les visiter des premiers. La jalousie locale prit ombrage des succès inattendus du « fils de Joseph », et le divin Maître n'échappa que par miracle à la brutalité de ceux qui, pourtant, avaient été si longtemps les témoins de ses vertus. Luc., IV, 16-30. A Cana, il accueillit la demande d'un chef venu de Capharnaüm pour implorer la guérison de son fils sur le point de mourir. Il guérit le malade à distance. Ce miracle eut pour effet de frayer la voie à l'Évangile dans cette ville populeuse. Voir CAPHARNAÜM, t. II, col. 201, 202. Jésus y arriva bientôt après pour y prêcher la pénitence et l'approche du royaume des cieux. Joa., IV, 46-54; Matth., IV, 13-17. Il y choisit définitivement, sur les bords du lac, Simon, André, Jacques et Jean, pêcheurs de poissons dont il voulait faire des « pêcheurs d'hommes ». Ce choix avait été immédiatement précédé d'une pêche miraculeuse, qui rendit invincible l'appel du Maître et donna aux nouveaux élus quelque idée du ministère qui allait leur être assigné. Matth., IV, 18-22; Marc., I, 16-20; Luc., V, 1-11. La ville de Capharnaüm était comme un centre d'où Jésus rayonnait dans toute la région. Matth., IV, 23; Marc., I, 35-39; Luc., IV, 42-44. Sa parole, accompagnée de miracles, soulevait l'enthousiasme dans toute la contrée. Il ne pouvait entrer dans une bourgade sans qu'on accourût de tous côtés pour l'entendre et lui faire guérir des malades; l'affluence était d'ailleurs la même dans les lieux inhabités. Partout il n'était bruit que de ces merveilles. Marc., I, 45; Luc., IV, 37; V, 15, 16. A Capharnaüm, les miracles avaient quelque chose de plus saillant. C'est là que Jésus guérit un démoniaque, la belle-mère de Pierre et le paralytique qu'il fallut descendre par le toit. Les circonstances de cette dernière guérison montrent que l'empressement des foules n'était pas moindre dans la ville que dans les campagnes. Déjà aussi l'on voit surgir l'opposition contre l'enseignement nouveau : des pharisiens et des scribes se formalisent que Jésus ose remettre les péchés. Matth., IX, 1-8; Marc., II, 1-12; Luc., V, 17-26. Ils vont encore murmurer quand le Sauveur, aprés avoir appelé à sa suite le publicain Matthieu, ira s'asseoir à la table des pécheurs et laissera ses disciples se dispenser des jeûnes institués par l'autorité des docteurs. Matth., IX, 11-17; Marc., II, 13-22; Luc., V, 27-39. — Ici se termine cette première mission galiléenne; car aussitôt aprés les derniers incidents, Jésus se rend á Jérusalem pour le « jour de féte ». Joa., V, 1. Si ce jour de féte est la Pâque, Notre-Seigneur aurait employé presque toute une année á parcourir la Galilée et á y prècher. Sa prédication paraît d'ailleurs s'être concentrée sur une donnée assez simple : la pénitence et la réforme des mœurs, comme moyen d'entrer dans le royaume messianique. Les miracles qui l'accompagnaient déterminaient les esprits à regarder Jésus comme le Messie et á croire en sa parole; la réforme intérieure était aidée par la rémission des péchés qui résultait soit de la déclaration directe du Sauveur, soit du baptême administré par ses disciples. L'impression que laissent les récits de cette première mission en Galilée, c'est que le Sauveur, procédant progressivement, avait tenu d'abord à préparer les voies à une révélation plus complète de la vérité évangélique.

2° *Seconde mission en Galilée.* — Au retour de Jérusalem, les disciples cueillirent quelques épis dans les champs le jour du sabbat, et, á un sabbat suivant, Notre-Seigneur guérit un homme qui avait la main desséchée. Ces faits inspirèrent aux pharisiens de nouvelles plaintes sur l'inobservation de la loi sabbatique et la résolution arrêtée de perdre le Sauveur. Matth., XII, 1-14; Marc., II, 23-III, 6; Luc., VI, 1-11. Jésus se retira alors sur les bords du lac de Tibériade; mais sa réputation était déjá si célèbre qu'on accourait á lui, non seulement de Galilée, de Judée et de Jérusalem, mais encore de tous les pays qui avoisinaient la Palestine. Matth., IV, 24, 25; Marc., III, 7-12; Luc., VI, 17-19. C'est à cette époque qu'il fit choix de douze disciples qu'il appella « apôtres ». Voir APÔTRES, t. I, col. 782-787. Il s'agissait donc désormais de préparer l'organisation du « royaume de Dieu » en jetant les bases de l'Église. Matth., X, 2-4; Marc., III,

13-19, Luc., vi, 12-16. Mais, pour entrer dans ce royaume, il fallait se conduire d'après certains principes, parfois assez différents de ceux qui faisaient loi dans le monde juif, pour qu'il fût nécessaire d'en donner une vue d'ensemble, claire et saisissante. Les règles de la loi nouvelle furent formulées par le divin Maître dans un entretien mémorable, à la fois solennel et familier, qui est connu sous le nom de « sermon sur la montagne ». C'est en effet sur les flancs d'une montagne que saint Matthieu, v, 1, place la scène de cet entretien. Voir Béatitudes (Mont des), t. i, col. 1528-1531. Saint Luc, vi, 17, parle d'une plaine, ἐπὶ τόπου πεδινοῦ, ce qui peut s'entendre d'un plateau situé sur les flancs de la montagne. Il se pourrait aussi que l'entretien ait eu lieu un peu plus tôt, avant le dernier voyage à Jérusalem, comme il faudrait le conclure d'après la place que saint Matthieu lui donne dans son récit. Mais on sait que cet évangéliste ne s'astreint pas aussi exactement que saint Luc à l'ordre chronologique. Il est probable d'ailleurs que le divin Maître a répété plus d'une fois les mêmes enseignements, et l'on peut encore admettre que les deux évangélistes rapportent des entretiens qui se ressemblent beaucoup, mais qui ont été prononcés dans des occasions différentes. Notre-Seigneur avait devant lui, au premier plan, ses nouveaux apôtres et ses disciples, et, au second plan, une foule accourue de tous les environs. A tous, il proposait une doctrine à croire, et aux premiers un enseignement moral à comprendre et à retenir de manière à pouvoir le prêcher plus tard. C'était donc réellement comme la promulgation de la loi nouvelle, pour des âmes disposées par la première mission du Sauveur. Néanmoins, le sermon sur la montagne est loin de fournir un code complet de la morale évangélique; il n'en touche que quelques points principaux, sur lesquels l'attention des auditeurs du divin Maître avait sans doute plus particulièrement besoin d'être attirée à cette période de son ministère public. L'instruction débute par huit maximes appelées « béatitudes » et que saint Luc réduit à quatre. Ces maximes énoncent des vérités dont plusieurs ont dû sembler singulièrement paradoxales à ceux qui les ont entendues les premiers, mais qui, dès l'abord, caractérisent très nettement la différence qui existera entre ce royaume messianique, tel que Jésus-Christ entend l'établir, et celui dont les Israélites se sont fait une conception arbitraire et conforme à leurs préjugés. La suite du discours contient des préceptes et des conseils moraux qui se rattachent assez étroitement aux béatitudes. Cf. H. Lesêtre, *N.-S. J.-C. dans son saint Évangile,* Paris, 1892, p. 165-180. — Après cette instruction, le Sauveur continua à parcourir la Galilée. On le voit successivement à Capharnaüm, où il guérit le serviteur d'un centurion, et à Naïm, où il opéra la première résurrection qu'aient racontée les Évangélistes. Matth., viii, 5-13; Luc., vii, 1-17. A ce moment intervinrent des disciples de Jean-Baptiste qui, dans sa prison, avait entendu parler des merveilles accomplies par Jésus et lui envoyait poser cette question : « Êtes-vous celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre? » Matth., xi, 3; Luc., vii, 19. Le Précurseur avait déjà solennellement reconnu en Jésus le Messie. Joa., i, 29-34; iii, 26-36. Pour admettre chez lui une hésitation ou une défaillance de la foi, par suite des ennuis de son emprisonnement, il faudrait que la question posée interdise toute autre interprétation. Or les Pères qui se sont occupés de ce passage ont été à peu près unanimes à remarquer que la question a été posée, non pour exprimer un doute, mais pour provoquer une déclaration du Sauveur, qui rattachât à ce dernier les disciples de Jean, plus que jamais dévoués à leur maître depuis qu'il était persécuté. Cf. S. Augustin, *Serm.*, lxvi, 4, t. xxxviii, col. 432; Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.*, Paris, 1892, t. i, p. 417-420. Notre-Seigneur répondit à l'interrogation en revendiquant pour lui-même les caractères qu'Isaïe avait assignés au Messie, et en montrant en Jean-Baptiste le précurseur, l'Élie prédit par Malachie. Matth., xi, 2-15; Luc., vii, 18-30. Par cette réponse, Jésus attirait sur son activité messianique l'attention des disciples de Jean, et même à supposer que le Précurseur ait eu quelque impatience à voir fonder le grand « royaume de Dieu » qu'on attendait, elle donnait à entendre que le Sauveur s'occupait de cette œuvre, mais dans les conditions qu'avait prédites Isaïe et que lui-même il adoptait. Malgré la prédication et les miracles du Sauveur, le succès ne répondait pas toujours à ses efforts. Il y avait des villes qui repoussaient le royaume de Dieu. Matth., xi, 20-24. Par contre, les âmes humbles et, à leur suite, des âmes pécheresses y entraient. Matth., xi, 25-30; Luc., vii, 36-50. Le Sauveur se remit donc avec un nouveau zèle à parcourir villes et bourgades, Luc., viii, 1-3, poursuivi dès lors par des scribes et des pharisiens venus de Jérusalem pour gêner une propagande vue de mauvais œil par les autorités religieuses. Matth., xii, 24; Marc., iii, 22. Parfois il était obligé d'avoir avec eux des discussions doctrinales analogues à celles qu'on lui imposait dans la capitale. Matth., xii, 25-37; Luc., xi, 16-26. Il tenait pourtant à ne pas se départir de la forme de prédication simple et populaire qu'il avait adoptée en Galilée. Les synoptiques lui font inaugurer à ce moment l'enseignement par paraboles. Matth., xiii, 1; Marc., iv, 1; Luc., viii, 4. Il prenait soin d'ailleurs de donner à ses Apôtres la clef des paraboles, afin qu'à leur tour ils puissent transmettre la doctrine contenue dans cette enveloppe comme le fruit dans son écorce. Quand il les jugea bien préparés par l'exemple de sa propre prédication, il les envoya à leur tour en mission, exclusivement dans la région galiléenne, non sans leur avoir donné d'utiles avis sur la manière de se comporter et les avoir munis du pouvoir de chasser les démons et de guérir les malades. Les Apôtres s'en allèrent sur l'ordre du Maître et exécutèrent heureusement ce qu'il leur avait prescrit. Matth., x, 1-xi, 1; Marc., vi, 7-13; Luc., ix, 1-6. — Le résultat de cette seconde mission galiléenne était important. Jésus-Christ avait confirmé son autorité messianique par de nombreux miracles, formulé sa doctrine d'une manière plus complète, revêtu de gracieuses paraboles les idées fondamentales du « royaume des cieux », et enfin exercé ses Apôtres au ministère auquel ils auraient à se consacrer après lui. La Galilée avait été parcourue dans tous les sens, Matth., ix, 36-38; Marc., vi, 6, et le divin Maître s'y était dépensé sans compter pour le succès de son œuvre.

3° *La crise messianique en Galilée.* — Au cours de cette seconde mission du Sauveur, saint Jean-Baptiste avait été mis à mort par Hérode, et ce prince, interprétant avec ses idées superstitieuses les espérances messianiques dont il était bruit dans tout le pays, s'imagina que Jean-Baptiste revivait en Jésus. Matth., xiv, 1, 2; Marc., vi, 14-16. Quand les Apôtres furent revenus de leur mission, peu de temps après la mort de Jean-Baptiste et quelques jours seulement avant la Pâque, le Sauveur passa avec eux au nord-est du lac de Tibériade. Il y fut suivi par une multitude de personnes qu'avait attirées le désir de voir les prodiges opérés par Jésus en faveur des malades. Beaucoup d'entre eux, d'ailleurs, faisant route vers Jérusalem pour la Pâque, profitaient de leur passage aux environs de Capharnaüm pour voir celui dont on parlait tant de tous côtés. C'est en faveur de cette foule que le Sauveur accomplit une première multiplication des pains dans le désert. Matth., xiv, 13-21; Marc., vi, 30-44; Luc., ix, 10-17; Joa., vi, 1-13. Ce miracle enthousiasma à tel point la foule qu'elle s'apprêta à entraîner Jésus et à le proclamer roi de ce grand royaume messianique et temporel que tous attendaient. Jésus fit partir en avant par le lac ses Apôtres, trop enclins à partager des préjugés dans lesquels leur

intérêt personnel trouvait son compte. Lui-même les rejoignit la nuit en marchant sur les eaux et se remit à parcourir les environs de Génésareth en continuant à guérir les malades, même au simple contact de ses vêtements. Matth., XIV, 22-36; Marc., VI, 45-56; Joa., VI, 14-21. La popularité de Jésus atteignait alors son apogée dans la région galiléenne; pour peu qu'il s'y fût prêté, tout le peuple se soulevait en sa faveur et saluait en lui le roi de ses espérances, mais dans des conditions que le Sauveur ne pouvait accepter. L'occasion se présenta tout aussitôt pour lui de remettre les esprits au point. Dans la synagogue de Capharnaüm, on mit en parallèle le pain qu'il venait de multiplier et la manne du désert. Jésus expliqua à ses interlocuteurs qu'ils avaient à chercher, non le pain matériel et périssable, mais celui de la vie éternelle, la vérité qu'il enseignait, puis son corps et son sang qu'il donnerait un jour en nourriture. Cette explication les révolta. Au lieu d'un Messie disposé à réaliser leurs rêves de royaume temporel et de domination universelle, ils ne trouvaient plus en face d'eux que des promesses spirituelles et qu'un aliment surnaturel dont l'idée même paraissait inconcevable. Bon nombre d'entre eux se refusèrent à être plus longtemps les disciples d'un Maître si peu conforme à leur attente. Les préjugés de ces hommes ne leur permettaient pas de voir en Jésus le véritable Messie; ils travaillaient, avec un lamentable succès, à tourner de plus en plus l'opinion contre lui. Mis en demeure de se prononcer à leur tour, les Apôtres restèrent fidèles au divin Maître. Joa., VI, 22-72. Notre-Seigneur, à la suite de ces incidents, ne se rendit pas à Jérusalem pour la Pâque; il se contenta de continuer ses courses en Galilée. Joa., VII, 1. Dès lors cependant, les synoptiques le montrent beaucoup moins occupé à instruire le peuple, qu'à se défendre contre les pharisiens et à former ses Apôtres à leur futur ministère. — Les émissaires venus de Jérusalem lui cherchent d'abord querelle au sujet des ablutions et des pratiques instituées par les docteurs. Jésus leur répond, instruit ses Apôtres sur ce sujet, puis quitte momentanément le pays de Galilée, comme pour pouvoir s'occuper plus librement de l'instruction de ses Apôtres. Matth., XV, 1-20; Marc., VII, 1-23. De retour en Galilée, après avoir enjoint à ceux-ci de ne dire à personne qu'il était le Christ, Fils de Dieu, Matth., XVI, 20; Marc., VIII, 30; Luc., IX, 21, il retrouva en face de lui l'hostilité croissante que suscitaient les autorités de la capitale. Il en prit occasion pour faire à ses Apôtres une première révélation de sa passion future. Cette révélation les décontenança singulièrement, surtout quand le Maître ajouta que, pour être ses vrais disciples, ils auraient, eux aussi, à porter leur croix. Matth., XVI, 21-28; Marc., VIII, 31-39; Luc., IX, 22-27. La transfiguration, qui suivit de près, raffermit la foi, au moins chez les trois principaux Apôtres. Mais, à la descente de la montagne, Jésus trouva les neuf autres entourés d'incrédules. Avant de guérir le malheureux que ses Apôtres n'avaient pu soulager, il jugea à propos de manifester à cette population incroyante et malveillante ce qu'il pensait d'elle. Matth., XVII, 16; Marc., IX, 18; Luc., IX, 41. En fait, ses frères eux-mêmes, c'est-à-dire ceux de ses parents qu'il n'avait pas appelés à l'apostolat, n'avaient pas foi en lui, et le monde le poursuivait de sa haine. Joa., VII, 5, 7. Il quitta alors la Galilée, comme à la dérobée, et se rendit secrètement à Jérusalem pour la fête des Tabernacles. Marc., IX, 29; Joa., VII, 10. — Humainement parlant, les six derniers mois passés en Galilée, de la Pâque à la fête des Tabernacles, avaient imprimé au succès de l'œuvre messianique un sérieux mouvement de recul. Jésus-Christ, auquel les deux missions précédentes avaient gagné le cœur des Galiléens, rencontrait désormais au milieu d'eux la défiance, l'incrédulité et la malveillance. Tels n'étaient pas, sans doute, les sentiments de tous; mais, avec leur perfide habileté, les meneurs venus de Jérusalem gagnaient aisément ceux dont les espérances se trouvaient ruinées par la manière dont le Sauveur entendait son rôle messianique. Cependant, à un point de vue supérieur, le temps fut loin d'être perdu. Le divin Maître l'avait très utilement employé à l'instruction et à la formation de ses Apôtres, et, du moment qu'il voulait semer pour toute l'humanité et pour tous les siècles, il y avait médiocre intérêt à ce que la semence levât plus ou moins heureusement dans le petit pays de Galilée.

4° *Le dernier séjour en Galilée.* — Après avoir célébré à Jérusalem la fête de la Dédicace, le 25 du mois de casleu, c'est-à-dire au commencement de décembre, Notre-Seigneur revint en Galilée et y resta quelque temps. Matth., XVII, 21. Il prédit alors à nouveau sa passion, paya pour lui-même et pour Pierre l'impôt du didrachme, et fit à ses Apôtres deux recommandations, sur la simplicité de l'enfant qu'il faut imiter et sur la tolérance envers les disciples de bonne volonté qui se mettaient à prêcher en son nom. Matth., XVII, 21-XVIII, 5; Marc., IX, 30-40; Luc., IX, 44-50. Puis, avec ses Apôtres et une escorte de disciples fidèles, il se mit en route pour Jérusalem où, quelque trois mois après, allait se consommer sur le Calvaire sa carrière messianique. Saint Luc, IX, 51-XVIII, 14, est seul à raconter ce suprême voyage, quant à sa partie galiléenne, mais il le raconte avec une assez grande richesse de détails. Le Sauveur avait-il dessein de traverser directement la Palestine du nord au sud, en passant par la Samarie, ou seulement de longer la frontière qui sépare la Galilée de la Samarie, en s'arrêtant tantôt dans l'une et tantôt dans l'autre? L'Évangéliste ne le dit pas. Voir GALILÉE, col. 88, et la carte. Toujours est-il qu'à sa dernière apparition sur le sol samaritain, on refusa de lui donner passage, par suite de la violente antipathie des gens du pays contre tous ceux qui venaient de Jérusalem ou qui s'y rendaient. Luc., IX, 53. Le divin Maître dut donc cheminer de l'ouest à l'est, en se tenant sur le territoire galiléen. Il poursuivit pendant ce voyage son ministère évangélique, en instruisant tantôt ses disciples, tantôt les populations, et en multipliant les bienfaits et les miracles sur son passage. Tout d'abord, il choisit soixante-douze de ses disciples, leur donna des avis analogues à ceux qu'avaient jadis reçus les Apôtres, et les envoya deux par deux en mission devant lui, laissant ainsi à entendre que les Apôtres auraient à être aidés par des ministres inférieurs dans la prédication de l'Évangile. Luc., X, 1-12. Cette mission, comme celle du Sauveur, rencontra des oppositions; ce furent ordinairement les plus humbles d'entre le peuple qui accueillirent la bonne parole. Luc., X, 13-24; XI, 27-36. De là des reproches adressés aux villes infidèles et des comparaisons peu flatteuses pour ceux qui ne tiraient aucun fruit de sa prédication. Luc., X, 13-16; XI, 29-36. — Le Sauveur, parfois reçu chez des amis, comme Marthe et Marie, Luc., X, 38-42, poursuivait avec zèle la formation de ses Apôtres et de ses disciples. Il leur adressa, au cours de ce voyage, ou leur répéta d'importantes instructions sur la prière, Luc., XI, 1-13, sur la providence du Père, Luc., XII, 22-34, sur la vigilance, Luc., XII, 35-48, sur le feu qu'il apportait lui-même à la terre, Luc., XII, 49-53, sur la fidélité au service de Dieu, Luc., XVI, 1-13, sur les scandales du monde, Luc., XVII, 1-2, sur la correction fraternelle, Luc., XVII, 3, 4, sur le bon et fidèle serviteur, Luc., XVII, 5-10, et encore sur la prière. Luc., XVIII, 1-8. Quand l'occasion s'en présentait, il parlait directement aux foules de la vanité des richesses, Luc., XII, 13-21, de la venue du Messie, Luc., XII, 54-59, de la nécessité de la pénitence, Luc., XIII, 1-9, du royaume de Dieu, Luc., XIII, 18-21, des conditions du salut, Luc., XIII, 22-30, des qualités requises pour devenir son disciple, Luc., XIV, 25-35. Il encourageait au repentir par la parabole de l'enfant prodigue, Luc., XV, 11-32, et à l'humilité par celle du pharisien et du publicain. Luc., XVIII,

9-14. Il gardait si peu rancune aux Samaritains de ne l'avoir pas reçu que, dans une autre parabole, il faisait d'un Samaritain le modèle de la charité fraternelle. Luc., x, 25-37. Il continua d'ailleurs à côtoyer les frontières de leur province, de sorte que, quand il guérit dix lépreux, ce fut un Samaritain, le seul du reste parmi les dix, qui vint le remercier. Luc., xviii, 9-14. — Ce qui est surtout à remarquer, pendant ce dernier voyage en Galilée, c'est la surveillance, ordinairement malveillante, que les scribes et les pharisiens exercent sur les démarches et sur les paroles de Notre-Seigneur. Luc., xi, 53-54. Ils lui cherchent querelle à propos d'un démon qu'il a chassé, Luc., xi, 14-26, ou des guérisons qu'il a opérées le jour du sabbat. Luc., xiii, 10-17; xiv, 1-15. Ils tentent de l'éloigner en le menaçant d'une intervention d'Hérode. Luc., xiii, 31-35. Ils trouvent mauvais qu'il entre en relations avec des pécheurs. Luc., xv, 1-10. Le divin Maître ne dédaigne pas de les éclairer. C'est à eux qu'il adresse ses paraboles du festin, Luc., xiv, 16-24, et du mauvais riche. Luc., xvi, 19-31. C'est devant eux qu'il stigmatise l'hypocrisie et le respect humain, Luc., xii, 1-12, et qu'il explique les conditions de l'avénement du Christ. Luc., xvii, 20-37. C'est contre eux enfin qu'il s'élève avec force, pour pallier le mauvais effet que produisent sur le peuple leurs discours et leurs exemples. Luc., xi, 37-54; xvi, 14-18. — Parvenu à la rive droite du Jourdain, le Sauveur quitta la Galilée pour n'y plus reparaître qu'après sa résurrection. Durant son dernier séjour, il avait continué son œuvre, malgré l'opposition de ses ennemis; la foi en sa mission divine avait perdu en étendue dans le pays, mais pour gagner en profondeur et en solidité dans le cœur de ses vrais disciples.

III. Les excursions hors de la Palestine. — 1° *En Samarie.* — Bien que la Samarie fît géographiquement partie de la Palestine, elle y formait comme une enclave étrangère, entre la Judée et la Galilée. Voir Samarie. Notre-Seigneur traversa le pays au commencement de son ministère public. Il constata lui-même que la moisson des âmes y arrivait à maturité. Joa., iv, 35. Mais il ne resta que deux jours en Samarie. Joa., iv, 40. A la fin de son ministère, il sembla vouloir y revenir, mais en fut empêché par le mauvais vouloir des habitants. Luc., ix, 53. La semence évangélique ne fut donc pas jetée dans l'ensemble de ce champ par Notre-Seigneur. Cette œuvre fut réservée aux Apôtres. Act., i, 8; viii, 25.

2° *Au pays des Géraséniens.* — Pendant sa seconde mission en Galilée, Notre-Seigneur traversa un jour avec ses Apôtres le lac de Tibériade, sur lequel se déchaîna une furieuse tempête qu'il apaisa, Matth., viii, 23-27; Marc., iv, 35-40; Luc., viii, 22-25, et aborda sur la côte orientale. Voir Géraséniens (Pays des), col. 200-207. Là il guérit un possédé et permit à une légion de démons d'entrer dans le corps de pourceaux qu'ils firent périr. Son séjour fut très court, parce que les Géraséniens effrayés le prièrent de s'en retourner. Matth., viii, 28-34; Marc., v, 1-20, Luc., viii, 26-39.

3° *En Phénicie.* — Peu après la multiplication des pains et l'éloignement d'un grand nombre de disciples, à la suite des déclarations faites par le divin Maître dans la synagogue de Capharnaüm sur le caractère spirituel de sa mission, Joa., vi, 60-67, eut lieu l'excursion sur le territoire phénicien. Matth., xv, 21; Marc., vii, 24, 31. Notre-Seigneur ne s'y rendit pas pour prêcher l'Évangile, car il n'était envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël, Matth., xv, 24; il venait seulement pour s'y dérober momentanément à l'empressement et aussi aux contradictions dont il était l'objet en Galilée. Marc., vii, 24. Le pays, placé sous la juridiction romaine, avait pour villes principales Tyr et Sidon. Voir Phénicie. Le Sauveur n'alla probablement pas jusqu'auprès de ces cités païennes. Cf. Matth., xi, 21. Il se contenta de séjourner dans les régions les moins habitées. Son vœu pourtant ne fut pas accompli. Sa renommée l'y avait précédé depuis longtemps, puisque déjà assistaient au sermon sur la montagne une foule de gens accourus de Tyr et de Sidon. Matth., iv, 24; Luc., vi, 17. Quand sa présence eut été ébruitée, une femme païenne du pays vint demander la guérison de sa fille tourmentée par le démon; elle implora le divin Maître avec tant de confiance et de persévérance qu'elle obtint ce qu'elle désirait. Matth., xv, 22-28; Marc., vii, 25-30. Tel fut le seul incident noté par les Évangélistes à l'occasion d'un séjour qui ne dut pas se prolonger beaucoup.

4° *En Décapole.* — On appelait de ce nom les villes et la contrée situées sur la rive orientale du lac de Tibériade. Voir Décapole, t. ii, col. 1333-1336. Cette région avait fourni à Notre-Seigneur beaucoup de ses auditeurs en Galilée, Matth., iv, 25, et le démoniaque gérasénien y avait publié sa guérison. Marc., v, 20. C'est là que le Sauveur se rendit après avoir quitté le pays phénicien. Matth., xv, 29; Marc., vii, 31. On lui amena aussitôt une foule de malades qu'il guérit, entre autres un sourd-muet, et toute la population en fut transportée d'admiration. Matth., xv, 30-31; Marc., vii, 32-37. Pour récompenser leur empressement, et aussi sans doute pour signifier que les dons promis aux Israélites étaient également destinés aux païens et à tout l'univers, Jésus renouvela en leur faveur le miracle de la multiplication des pains, dans des conditions analogues à celles qui s'étaient produites peu auparavant en Galilée. Matth., xv, 32-38; Marc., viii, 1-9. Le divin Maître ne resta vraisemblablement que quelques jours dans ces parages.

5° *En Gaulanitide.* — C'était le pays situé au nord-est du Jourdain; il faisait partie de la tétrarchie de Philippe. Voir Gaulon, col. 116-117. De la Décapole, Jésus remonta vers le nord, aux environs de Dalmanutha. Matth., xv, 39; Marc., viii, 10. Voir Dalmanutha, t. ii, col. 1209-1211. Des pharisiens et des sadducéens, que n'avaient pas satisfaits les multiplications des pains, l'y poursuivirent en réclamant un signe dans le ciel. Il leur répondit qu'ils n'auraient d'autre signe que celui de Jonas. Puis, redescendant vers le lac de Tibériade, il le traversa en barque. Matth., xvi, 1-12, Marc., viii, 11-21. Arrivé à Bethsaïde, où il ne voulait sans doute que passer, il guérit un aveugle, auquel il recommanda de taire ce qui était arrivé. Marc., viii, 22-26. Ensuite, continuant à se dérober aux Galiléens, il remonta beaucoup plus au nord, jusque dans la région qui dépendait de Césarée de Philippe. Matth., xvi, 13; Marc., viii, 27; voir Césarée de Philippe, t. ii, col. 450-456. Là, en récompense de la fermeté avec laquelle Pierre salua en lui le Christ, le Fils du Dieu vivant, il lui annonça qu'il ferait de lui la pierre fondamentale et inébranlable de son Église. Matth., xvi, 13-19; Marc., viii, 27-29; Luc., ix, 18-20. Faite en lieu païen, cette promesse indiquait que l'Église future ne serait pas pour les seuls Israélites, mais pour l'universalité des hommes. — Les Évangélistes ne marquent pas le temps que Notre-Seigneur consacra à ces différentes excursions en Phénicie, en Décapole, en Gaulanitide. Les incidents que notent leurs récits auraient pu se dérouler en quelques jours seulement. Il est à croire cependant que Notre-Seigneur a voulu se soustraire à la Galilée durant un temps beaucoup plus notable, puisqu'il entrait dans ses vues de répondre à l'ingratitude et à l'incrédulité des Galiléens par une plus grande réserve dans l'expansion de ses bienfaits. Les auteurs sacrés n'ont raconté, de ces excursions, que les faits principaux.

6° *En Pérée.* — On donnait ce nom au pays qui s'étend à l'est du Jourdain, de la mer Morte au lac de Tibériade. Voir Pérée. Notre-Seigneur y arriva au cours de son dernier voyage, lorsque, après avoir suivi de l'ouest à l'est la frontière qui sépare la Galilée de la Samarie, il franchit le Jourdain. Matth., xix, 1; Marc., x, 1; Joa., x, 40. Ce pays lui avait aussi envoyé de nombreux audi-

teurs, quand il parla sur la montagne. Matth., IV, 25. Jésus-Christ ne s'y contenta pas, comme dans les régions païennes de Phénicie et de Gaulanitide, de converser avec ses Apôtres. Il séjourna quelque temps, guérit les malades, instruisit les foules et gagna beaucoup de disciples. Matth., XIX, 2; Marc., X, 1; Joa., X, 41, 42. Les pharisiens l'abordèrent de nouveau et le questionnèrent sur le divorce; le divin Maître en prit occasion pour faire devant ses Apôtres une allusion élogieuse au célibat volontaire. Matth., XIX, 3-12; Marc., X, 2-12. Chemin faisant, il se plaisait à bénir les enfants, en recommandant d'imiter leur simplicité. Matth., XIX, 13-15; Marc., X, 13-16; Luc., XVIII, 15-17. La rencontre d'un jeune homme vertueux, qui n'eut pas le courage de renoncer à tout, fut suivie d'une instruction sur la pauvreté évangélique et sur la récompense promise à ceux qui la pratiqueraient. Matth., XIX, 16-30. Marc., X, 17-31; Luc., XVIII, 18-30. Saint Matthieu, XX, 1-16, place ici la parabole des ouvriers envoyés à la vigne. Jésus était au delà du Jourdain quand, de Béthanie, Marthe et Marie lui envoyèrent annoncer la maladie de leur frère Lazare. Il demeura encore deux jours en Pérée, puis se mit en route pour aller ressusciter son ami, qui était mort sur ces entrefaites. Joa., XI, 1-16. Il quitta alors la Pérée pour n'y plus revenir. — Le séjour du Sauveur dans ces différentes contrées situées hors de Palestine fut donc relativement court. Le divin Maître prépara du moins, par ses miracles, l'évangélisation future de ces régions; il les récompensa par sa présence de l'empressement avec lequel une partie de leur population était venue le trouver en Galilée. Ces pays lui offrirent d'ailleurs une retraite quand il jugea à propos de répondre à l'incrédulité des Galiléens par la soustraction momentanée de son enseignement et de ses bienfaits, pour se consacrer plus exclusivement à la formation de ses Apôtres.

IV. LE MINISTÈRE EN JUDÉE ET A JÉRUSALEM. — Bien que résidant habituellement en Galilée, au cours de sa vie publique, Notre-Seigneur ne laissa pas de paraître de temps en temps à Jérusalem, ordinairement à l'époque des grandes fêtes. Les synoptiques, dont les évangiles servirent de thème à la prédication apostolique, et qui, pour cette raison, se sont à peu près bornés aux récits et aux instructions plus populaires du ministère galiléen, ont passé presque entièrement sous silence les apparitions du Sauveur à Jérusalem. Ces dernières font l'objet principal de l'Évangile de saint Jean. De là une si notable dissemblance entre cet Évangile et les autres. La scène n'est plus la même. Les interlocuteurs surtout sont absolument différents. Si la Galilée offrait au divin Maître une population simple et disposée à faire accueil à la bonne nouvelle, la Judée au contraire lui opposait sa morgue, ses préventions contre un prophète venu d'une province méprisée, son entêtement à suivre des usages ou à s'astreindre à des règles minutieuses qui, sous prétexte de vénération pour la loi divine, n'aboutissaient qu'à l'altérer ou même à la rejeter au second plan, enfin, son intransigeance à l'égard de toute doctrine, de toute forme de vie, de toute mission messianique en désaccord avec les idées reçues. De plus, c'est à Jérusalem surtout que se rencontraient, à l'état militant, les adeptes des deux grandes sectes juives : les pharisiens, scribes et docteurs, zélateurs de la loi dont ils s'étaient fait une conception arbitraire et étroite, attachés à leurs pratiques de piété traditionnelles, portant avec impatience le joug romain et attendant un Messie qui les en délivrerait, en réalisant au sens temporel et politique les antiques promesses, et, en face d'eux, les sadducéens, matérialistes avoués, nantis de toutes les charges lucratives, y compris le souverain pontificat, en bons termes avec les Romains dont l'autorité protégeait leur situation, et n'ayant aucun désir de voir surgir un Messie qui bouleverserait un état de choses dont ils étaient pleinement satisfaits. Voir PHARISIENS, SADDUCÉENS. Autour d'eux, et s'inspirant surtout des doctrines pharisiennes, vivait un peuple fort différent des Galiléens, les Juifs ou habitants de la Judée. Ce peuple avait foi en ses docteurs, mais il n'était pas inaccessible aux idées élevées, ce qui fait que de temps en temps au moins Notre-Seigneur recueillera de sa part de vraies marques de sympathie. Enfin, à Jérusalem, le Sauveur avait à compter avec le sanhédrin, la grande autorité religieuse de la nation. Voir SANHÉDRIN. Le sanhédrin avait le droit de réclamer ses titres de créance à quiconque se présentait comme docteur, comme prophète, comme investi d'une mission spirituelle et surtout comme Messie. Il n'avait pas manqué d'exercer ce droit quand Jésus fit, pour la première fois, acte d'autorité dans le Temple. Joa., II, 18. A plusieurs reprises, les synoptiques nous montrent Jésus épié et interrogé par des émissaires ou des représentants du sanhédrin. Luc., V, 21, 30; VI, 2, 7; Marc., III, 22; Matth., XII, 38; Marc., VII, 1; VIII, 11; Luc., XIII, 14, 31; XVII, 20, etc. Dans un pareil milieu, Notre-Seigneur ne pouvait se comporter comme en Galilée. Avec les scribes et les docteurs de la loi, il lui fallut exposer sa doctrine sous une forme dogmatique et abstraite, répondre aux objections de ses adversaires et déjouer toutes leurs subtilités. Ses miracles devaient aussi avoir une portée plus grande, par conséquent être accomplis dans des conditions telles qu'ils pussent servir de preuve à sa mission. Voilà pourquoi dans l'Évangile de saint Jean, qui raconte le ministère de Jésus à Jérusalem, les paraboles et les entretiens familiers font place à des expositions ou à des discussions doctrinales dont la plupart dépassaient de beaucoup la portée du simple peuple. L'Évangile à prêcher au monde ne pouvait revêtir la forme qui convenait à des auditeurs experts dans la science religieuse. Aussi le Sauveur passa-t-il la plus grande partie de son ministère public en Galilée; il ne fit à Jérusalem que de courts séjours, à l'époque des grandes fêtes, ainsi que saint Jean le marque avec soin. Il y parut une première fois, comme nous l'avons vu, au début de sa prédication. Joa., II, 13-III, 36. Voici ce qui se passa aux autres séjours du divin Maître dans la ville sainte ou en Judée.

1° *A la seconde Pâque.* — Sa première visite avait eu lieu à l'occasion de la fête de la Pâque. Joa., II, 13. La seconde se fit à l'occasion d'une fête que l'Évangéliste désigne par ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, ou, dans beaucoup de manuscrits, ἡ ἑορτὴ, *dies festus Judæorum*, fête que l'on croit communément être la Pâque, mais qui pourrait à la rigueur être une autre grande solennité. Au cours de l'octave de la fête, Jésus fit un grand miracle le jour du sabbat. Il guérit un paralytique qui se tenait depuis trente-huit ans à la piscine probatique, et lui ordonna de s'en retourner chez lui en emportant son grabat. D'où émoi des Juifs, aux yeux de qui porter un fardeau était violer le sabbat. Voir BETHSAÏDE, t. I, col. 1723-1732. L'ordre d'agir ainsi fut vraisemblablement donné au paralytique pour attirer l'attention sur le miracle et provoquer une explication. Jésus la fournit. Il se présenta comme Fils du Père, sans cesse en activité comme le Père, opérant des miracles pour attester sa filiation divine, et investi par le Père du pouvoir de juger vivants et morts. Pour appuyer ses affirmations, il fit appel à trois preuves : le témoignage de Jean-Baptiste, ses propres miracles et les prédictions de l'Écriture accomplies en sa personne. Les docteurs d'Israël étaient insensibles à ces preuves; leur incrédulité pouvait être d'un funeste exemple pour le peuple. Aussi le Sauveur leur reprocha-t-il de n'en croire qu'à eux-mêmes, sans vouloir même se soumettre à la parole de Moïse. Joa., V, 1-47. Ainsi ce jour-là, le Sauveur déclara nettement aux autorités religieuses qui il était, et il indiqua les preuves sur lesquelles il appuyait sa parole, preuves dont tous les éléments se trouvaient aux mains des docteurs, et que ceux-ci pouvaient étudier et discuter à leur aise.

Leurs préjugés orgueilleux les empêchèrent de conclure; mais saint Jean n'enregistre aucune réplique de leur part, malgré le blâme direct qui leur fut adressé. La scène décrite par l'Évangéliste a pu se passer tout entière dans l'espace d'une journée; il est possible toutefois que le divin Maître soit resté à Jérusalem pendant toute l'octave de la fête. — A la Pâque suivante, celle qui précéda sa mort d'une année, Jésus-Christ ne se rendit pas en Judée, parce que les Juifs voulaient le tuer. Joa., VII, 1. Déjà, dès sa première visite au Temple, le Sauveur, qui connaissait les Juifs, ne se fiait pas à eux. Joa., II, 24. Après le miracle de la piscine probatique, l'idée de la suppression de Jésus par une mort violente devint tellement familière aux Juifs, que quand, à son retour de Jérusalem et probablement encore en Judée, il guérit le jour du sabbat un homme qui avait la main desséchée, des pharisiens et des Hérodiens tinrent conseil ensemble pour aviser aux moyens de le faire périr. Matth., XII, 14; Marc., III, 6; Luc., VI, 11. Le Sauveur était donc déjà condamné deux ans avant que le projet pût être exécuté, si la fête dont parle saint Jean, V, 1, est la Pâque. Avec de pareils desseins dans l'esprit, les Juifs étaient-ils en état d'examiner impartialement la doctrine et les œuvres de Jésus?

2° *A la fête des Tabernacles.* — Cette fête se célébrait le premier jour du mois de tisri, c'est-à-dire vers la fin de septembre. On était donc alors à six mois environ de la mort du Sauveur. Ses proches l'invitèrent à monter avec eux à Jérusalem, afin de s'y produire en public. Il ne voulut pas partir avec eux, sans doute parce qu'ils ne croyaient pas en lui, peut-être aussi parce que, sachant bien ce dont les Juifs étaient capables, il ne voulait arriver dans la ville sainte que quand les Galiléens, favorables en somme à sa personne et à sa cause, s'y trouveraient en nombre pour tenir en respect ses adversaires. Joa., VII, 2-10. Cependant, à Jérusalem, on le cherchait avec d'autant plus d'empressement qu'il n'avait pas paru à la Pâque précédente. Chacun émettait son avis sur sa personne, mais rien ne se disait en public, à cause de la crainte qu'inspiraient les dispositions des Juifs. Joa., VII, 11-13. Au milieu de la fête, Jésus arriva et se rendit directement au Temple. Il y parla de manière à émerveiller ses auditeurs, qui ne savaient d'où lui venait tant de science. Il expliqua que cette science lui venait de son Père, au nom de qui il parlait. Puis, interpellant directement ses adversaires, il leur dit, en présence de toute la foule : « Pourquoi cherchez-vous à me tuer? » Le miracle de la piscine, opéré un jour de sabbat, était le prétexte. Pourquoi, pour obéir au Père, ne pouvait-il guérir le jour du sabbat, quand les Juifs, pour obéir à Moïse, donnaient la circoncision même ce jour-là? Il n'y avait rien à répliquer à de telles observations. Les autorités du sanhédrin n'y songeaient d'ailleurs en aucune manière. Tout leur souci était d'exécuter leurs projets homicides. A plusieurs reprises, ils envoyèrent des hommes pour le saisir; mais ceux-ci n'osèrent le faire, à cause de la foule qui remplissait le Temple. Car, à ceux qui partageaient les vues du sanhédrin se trouvaient mêlés en grand nombre des croyants, que les paroles du divin Maître avaient convaincus et qui, maintenant, disaient tout haut : C'est un prophète, c'est le Christ! Pour atténuer l'effet de ces adhésions, les pontifes et les pharisiens traitaient de foule ignorante et maudite ceux qui croyaient en Jésus; ils proclamaient bien haut que le Christ ne pouvait venir de Galilée. Deux fois, pendant le cours des fêtes, et une troisième fois, le dernier jour, on tenta d'arrêter le Sauveur. Mais son heure n'était pas encore venue, parce que lui-même commandait les événements et rendait impuissants les efforts de ses adversaires. Les gardes qu'on envoyait pour le prendre tombaient eux-mêmes en admiration devant ses paroles; ces hommes qui entendaient discuter les grands docteurs d'Israel déclaraient nettement que personne ne parlait comme Jésus. La fête se termina sans que le sanhédrin pût rien contre lui, sinon faire ressortir l'origine galiléenne qu'il lui attribuait et qui, d'après la prophétie de Michée, V, 2, paraissait, en effet, incompatible avec la qualité de Messie. Quant au Sauveur, il avait gagné de nombreux disciples et posé la question messianique dans de tels termes qu'il était impossible au sanhédrin de l'éluder. Joa., VII, 14-53.

Le lendemain du dernier jour de la fête, le Sauveur, qui avait passé la nuit au mont des Oliviers, revint aux Temple et se mit à enseigner le peuple accouru auprès de lui. Les scribes et les pharisiens, piqués du reproche qui leur avait été fait de ne pas croire à Moïse, lui posèrent un cas qui, à leur sens, devait le mettre en mauvaise posture devant le peuple, quelque solution qu'il apportât. Ils lui amenèrent à juger la femme adultère. L'affaire tourna à leur confusion et ils se retirèrent les uns après les autres. Voir Femme adultère, t. II, col. 2199-2201. La discussion reprit bientôt après avec d'autres pharisiens, ceux-ci contestant la valeur du témoignage que Jésus se rendait à lui-même, et le Sauveur en appelant au témoignage que lui rendait son Père. Cette discussion eut lieu près de la salle du trésor, à la droite du parvis des femmes. Voir Gazophylacium, col. 133-135. Il eût été facile de saisir le Sauveur dans ces bâtiments intérieurs du Temple. Saint Jean, VIII, 20, remarque qu'on ne le fit pas, toujours parce que son heure n'était pas encore venue. Il continua donc à converser avec les Juifs. On lui demandait : « Qui êtes-vous? » Il répondit en confirmant ses précédentes déclarations. Il parla ensuite sur la liberté que la vérité évangélique devait apporter à tous. Ce fut le signal d'une scène des plus orageuses. Les Juifs étaient libres, disaient-ils, puisqu'ils avaient Abraham et Dieu même pour pères. Jésus répliqua que la paternité d'Abraham entraînait l'imitation des œuvres d'Abraham, tandis que par leurs pensées et leurs actes les Juifs se montraient plutôt les fils de Satan, homicide dès le commencement. Furieux de cette apostrophe, les Juifs traitèrent le Sauveur de samaritain et de possédé, et comme il en appelait à son Père et affirmait son antériorité à Abraham, ils prirent des pierres pour le lapider. Jésus se déroba à leurs coups et sortit du temple. Joa., VIII, 1-59.

Au sabbat qui suivit cette scène, Jésus reparut au Temple, accompagné de ses disciples. Il y guérit un aveugle-né, en frottant ses yeux avec un peu de boue et en l'envoyant se laver à la fontaine de Siloé. Ce fut grande rumeur parmi les pharisiens, qui virent dans l'acte du Sauveur une violation flagrante du repos sabbatique. Ils n'étaient pas tous d'accord cependant, plusieurs d'entre eux concluant avec raison qu'il y avait là un miracle, et qu'un pécheur ne peut faire de miracles. On fit une enquête en règle, qui n'aboutit qu'à mettre en plus vive lumière la réalité du fait. Les pharisiens eurent beau déclarer très haut qu'ils savaient que Jésus était un pécheur; l'aveugle guéri répondit avec beaucoup de bon sens que, pour opérer de telles merveilles, il fallait venir de Dieu. Cf. D. Ebersbach, *De mirac. piscin. Bethesdæ*, dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, t. II, p. 486-493. Aux pharisiens qui se trouvèrent auprès de lui le même jour, le divin Maître observa que, s'il rendait la lumière aux aveugles, il la faisait perdre à certains voyants. Les pharisiens comprirent que ce trait les concernait. Le Sauveur n'en poursuivit pas moins ses instructions au peuple. Il se présenta comme le bon pasteur envoyé par le Père, en opposition avec les faux pasteurs, ces scribes, ces docteurs, ces pharisiens, qui avaient pris la direction spirituelle du peuple, mais se comportaient en brigands. Enfin, à la pensée des complots tramés contre sa vie, il déclara que, sur l'ordre de son Père, il ne quitterait la vie que de sa propre volonté, pour la reprendre ensuite. Pendant ces quelques journées, au plus sept ou huit, le Sauveur avait encore tenté

d'éclairer les Juifs; il avait opéré un miracle éclatant qui devait les convaincre. On ne lui répondit que par des invectives et par des violences. S'il ne périt pas en cette occasion, c'est qu'il était le maître et que, d'ailleurs, toutes ces scènes se déroulaient au milieu d'une foule considérable qui intimidait les plus violents. Car si beaucoup disaient : « C'est un possédé du démon, un fou, » d'autres répliquaient : « Ses paroles ne sont pas celles d'un possédé, et puis le démon peut-il ouvrir les yeux des aveugles? » Joa., x, 1-21.

3° *A la fête de la Dédicace.* — Cette fête, qui durait huit jours, comme la précédente, commençait le 25 casleu, dans la seconde moitié de décembre. Voir DÉDICACE, t. II, col 1339. Les récits évangéliques ne permettent pas de dire ce que fit Notre-Seigneur pendant les trois mois qui s'écoulèrent de la fête des Tabernacles à celle de la Dédicace. Il ne resta certainement pas à Jérusalem, où il était menacé de mort. Il revint probablement en Galilée, son séjour habituel, et y passa ces trois mois; il est toutefois possible qu'il se soit retiré dans quelque autre région solitaire, pour s'y occuper exclusivement de la formation de ses Apôtres. A la fête de la Dédicace, il reparut dans le Temple et se tint sous le portique de Salomon, parce qu'on était en hiver. Les Juifs l'entourèrent et lui posèrent la question : « Si tu es le Christ, dis-le nous clairement. » Jésus répondit de nouveau en invoquant ses œuvres et en affirmant son unité avec le Père. Mais ce que demandaient les interlocuteurs, c'était moins une réponse qu'un prétexte à la violence. Ils saisirent des pierres pour le lapider. Le Sauveur les contint par son attitude. Les Juifs l'avaient parfaitement compris; ils l'accusaient de blasphème parce que lui-même se disait Dieu, à quoi il répliqua : « Vous dites : Tu blasphèmes, parce que j'ai dit : Je suis le Fils de Dieu. Si vous ne me croyez pas moi-même, ajouta-t-il, croyez à mes œuvres. » Les positions réciproques apparaissaient donc très nettes : d'un côté, Jésus se donnant comme Fils de Dieu et par conséquent comme Messie, et prouvant son affirmation par ses miracles; de l'autre, les Juifs fermant obstinément les yeux aux preuves proposées et persistant dans leur parti pris de regarder comme une imposture l'affirmation du Sauveur. Ce jour-là encore ils essayèrent de mettre la main sur lui; mais il leur échappa de nouveau. Joa., x, 22-39.

4° *A l'occasion de la resurrection de Lazare.* — Après la fête de la Dédicace, le Sauveur retourna en Galilée, où il fit son dernier voyage aux confins de la Samarie, et de là passa en Pérée, où il reçut la nouvelle de la maladie de Lazare. Il repassa alors le Jourdain et monta vers Béthanie. Le péril qu'il courait en retournant près de Jérusalem était grand, d'où la réflexion de Thomas : « Allons, nous aussi, et mourons avec lui. » Joa., XI, 16. La résurrection de Lazare s'accomplit dans les conditions les plus émouvantes et les plus solennelles. Béthanie n'était qu'à trois quarts d'heure de Jérusalem, voir BÉTHANIE, t. I, col, 1655-1660, et beaucoup de Juifs considérables étaient venus pour offrir leurs condoléances à Marthe et à Marie. La guérison de l'aveugle-né avait laissé dans leurs esprits un vivant souvenir, Joa., XI, 37; la résurrection de Lazare en porta un grand nombre à croire en Jésus. Joa., XI, 17-45. L'effet produit sur les membres du sanhédrin fut tout différent. Informés par quelques-uns des témoins du miracle, les pontifes, qui étaient sadducéens, firent valoir que la continuation des miracles finirait par tant agiter le peuple que les Romains interviendraient et ruineraient définitivement la nation. Caïphe ouvrit alors l'avis qu'un seul devait mourir pour tout le peuple, et, à dater de ce jour, on prépara les moyens de mettre à mort le Sauveur. Pour lui, en attendant l'heure prochaine de sa passion, il se retira avec ses disciples à Éphrem, dans les montagnes de Judée. Voir ÉPHREM, t. II, col. 1885-1889. Joa., XI, 46-54. Il faut noter que la mort tramée contre le Sauveur avait une apparence de légalité; elle était la conséquence de la sentence d'excommunication portée par le sanhédrin contre celui que ce haut tribunal s'obstinait à regarder comme un violateur du sabbat et un blasphémateur. Voir EXCOMMUNICATION, t. II, col. 2133-2134.

5° *Au dernier voyage vers Jérusalem.* — Le séjour à Éphrem ne se prolongea guère au delà d'une semaine ou deux; car la Pâque était proche et déjà beaucoup d'Israélites montaient à Jérusalem pour se disposer à la fête par les purifications légales. Voir IMPURETÉ LÉGALE, col. 860. On s'étonnait même déjà que Jésus ne fût pas arrivé, tandis que les pontifes prenaient leurs mesures pour que sa présence leur fût signalée aussitôt; en vue de son arrestation. Joa., XI, 55-56. Au jour qui lui convint, le Sauveur partit secrètement d'Éphrem, au nord de la tribu de Benjamin, et se porta, vers le sud-est, dans la direction de Jéricho. Voir la carte, t. I, col. 1588. Il était accompagné de ses douze Apôtres auxquels il annonça de nouveau le sort qui l'attendait à Jérusalem. Ils ne pouvaient plus guère s'étonner d'une pareille annonce, après les tentatives dont ils avaient été eux-mêmes les témoins. Cependant ils ne comprirent rien à ce qui leur fut dit, ne pouvant sans doute concilier la possibilité d'une fin tragique avec ce qu'ils connaissaient de la puissance du Maître et avec les préjugés dont ils étaient imbus sur le règne éternel du Messie. Ils ne firent aucune attention à la prédiction d'une résurrection qui n'avait de raison d'être que si la mort précédait. Matth., XX, 17-19; Marc., X, 32-34; Luc., XVIII, 31-34. Ils eurent cependant le sentiment de la fondation imminente du royaume messianique, car deux apôtres, Jacques et Jean, appuyés de leur mère, demandèrent au Sauveur les deux places principales dans son royaume. Les autres Apôtres furent indignés de cette requête. Pour tout remettre au point, le divin Maître leur expliqua que, dans son royaume, la primauté consisterait à servir les autres et à se dévouer pour eux. Matth., XX, 20-28; Marc., X, 35-45. A Jéricho, il guérit deux aveugles. L'affluence fut énorme pour le voir. Il descendit chez le chef des publicains, Zachée, dont il fit ainsi l'un de ses disciples. Comme beaucoup s'étonnaient qu'il eût pris gîte chez un pareil hôte, il déclara qu'il était surtout venu pour sauver ceux qui périssaient. Il appuya cette déclaration par la parabole des mines ou talents, qui mettait en relief le mauvais usage que les Juifs avaient fait des grâces reçues et laissait entrevoir le châtiment réservé à ceux qui allaient renier leur Messie et leur roi. Luc., XIX, 11-28. Jésus se remit en route pour Jérusalem. Le sixième jour avant la Pâque, au plus tard par conséquent la veille du sabbat, il arriva à Béthanie. Simon le lépreux lui offrit un festin, auquel furent conviés Lazare et des disciples. Pendant le repas, Marie, sœur de Marthe, vint répandre un vase de parfums sur la tête du Sauveur, sainte prodigalité qui excita les murmures de Judas et à laquelle Notre-Seigneur donna sa pleine approbation. A la nouvelle de sa présence à Béthanie, un grand nombre de Juifs accoururent pour le voir et aussi pour contempler Lazare, le ressuscité. Beaucoup d'entre eux crurent encore en Jésus, ce qui suggéra aux princes des prêtres l'idée de comprendre Lazare dans leur arrêt de mort. Matth., XXVI, 6-13; Marc., XIV, 3-9; Joa., XII, 1-11. Le lendemain, le Sauveur fit son entrée triomphale dans la ville sainte. — Si l'on compte les jours que Notre-Seigneur passa à Jérusalem, à la première Pâque, quand il chassa les marchands du Temple, à la seconde Pâque, aux fêtes des Tabernacles et de la Dédicace, on voit que le nombre n'en excède guère quinze ou vingt, à s'en tenir aux informations que fournit saint Jean. Le temps pendant lequel il fut, en dehors de Jérusalem, en contact avec la population de la Judée, ne paraît pas

avoir été beaucoup plus considérable. On comprend cette réserve du Sauveur. A Jérusalem, la prédication de l'Évangile ameutait contre elle tous les préjugés, toutes les passions et toutes les haines, par le fait même que Jésus-Christ ne répondait nullement à l'idée arbitraire et fausse que les docteurs juifs s'étaient faite du Messie. Même avec les membres du sanhédrin les mieux intentionnés, comme Nicodème, l'enseignement du divin Maître devait prendre un tour dogmatique et s'élever à une hauteur qui ne lui permettait plus de garder la forme simple et populaire indispensable à une doctrine destinée au monde entier et à tous les temps. Les docteurs de Jérusalem représentaient une élite intellectuelle et religieuse avec laquelle Notre-Seigneur devait compter, puisqu'il fallait que sa doctrine soutint l'assaut de toutes les forces de la raison humaine; mais cette élite ne se retrouverait pas communément en face des prédicateurs de l'Évangile. Les simples et les ignorants formaient la grande masse de l'humanité : à eux convenait la doctrine du Sauveur telle qu'il la prêchait en Galilée. Il n'était donc pas nécessaire qu'il s'attardât dans des milieux cultivés comme Jérusalem; il suffisait qu'il y parût et y expliquât clairement sa pensée. De plus, l'opposition des Juifs imposait à son enseignement une allure polémique dont ne s'accommodait guère la sérénité habituelle de l'Évangile. Enfin, et c'est là une raison de toute gravité, dès que Notre-Seigneur commença à enseigner publiquement, les autorités religieuses de Jérusalem, se sentant incapables de lui tenir tête sur le terrain de la doctrine et des miracles, en vinrent de suite aux violences et aux tentatives de meurtre. Dans ces conditions, les séjours du Sauveur en Judée et à Jérusalem ne pouvaient être que rares et rapides. Encore n'y vint-il qu'à l'époque des grandes fêtes, quand les Galiléens s'y trouvaient en nombre, et chaque fois il opéra un grand miracle qui, en lui conciliant la faveur d'une bonne partie de la population, lui fit rencontrer en elle une protection contre les menées de ses ennemis. L'irrésistible puissance de sa volonté, maîtresse des hommes et des événements, se servait de ces précautions naturelles pour arriver à ses fins. Cf. Azibert, *Étude historique sur les huit derniers mois de la vie publique de N.-S.*, Paris, 1895.

V. Sa manière de vivre. — Un certain nombre de traits épars dans les récits évangéliques permettent de se faire quelque idée des relations habituelles et de la vie journalière de Notre-Seigneur pendant le cours de son ministère public, au moins en Galilée.

1. Ses relations. — 1° *Avec sa mère.* — Marie n'apparaît que rarement. 1. Aux noces de Cana, elle intervient pour avertir son divin Fils que le vin va manquer. Jésus lui fait entendre qu'il agira au moment opportun et l'appelle « femme », terme qui n'a rien que d'honorable en hébreu, et dont il se servira encore au Calvaire. Joa., xix, 26. Elle comprend si bien sa pensée qu'elle recommande aux serviteurs de faire tout ce qu'il leur dira. Joa., ii, 1-11. L'attitude du Sauveur est ici pleine de déférence pour sa mère. Voir J. Bourlier, *Les paroles de Jésus à Cana*, dans la *Revue biblique*, 1897, p. 405-422. — 2. Quelque temps après le sermon sur la montagne, un jour que Notre-Seigneur venait de répondre aux pharisiens qui l'accusaient de chasser les démons par Béelzébub, une femme s'écria dans la foule : « Heureuses les entrailles qui vous ont porté, les mamelles qui vous ont allaité! » A cette évocation du souvenir de sa mère, Jésus répondit : « Bien plus heureux ceux qui écoutent la parole de Dieu et la gardent! » ajoutant ainsi à la louange de celle qui était sa mère par nature l'éloge plus délicat de celle qui, entre tous ses auditeurs, comprenait et gardait le mieux sa parole. Luc., xi, 27, 28. — 3. Le même jour, pendant qu'il enseignait à l'intérieur d'une maison, on lui dit : « Voici dehors votre mère et vos frères qui vous cherchent. » Il reprit, en désignant ses disciples qui l'écoutaient : « Ma mère et mes frères, ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et la pratiquent. » Matth., xii, 46-50; Marc., iii, 31-35; Luc., viii, 19-21. Cette seconde maternité appartenait encore à Marie plus qu'à tout autre. La sainte Vierge n'apparaît plus dans l'Évangile jusqu'au jour de la passion du Sauveur. Il est probable qu'elle accompagnait habituellement son divin fils, quand il cheminait avec ses disciples et les saintes femmes. Aux grandes fêtes, elle ne dut pas manquer de le suivre à Jérusalem. Voir Marie, mère de Jésus.

2° *Avec ses parents.* — Le Sauveur avait à Nazareth des cousins qui sont appelés ses « frères », voir Frères, t. ii, col. 2403-2405, et des cousines qui sont appelées ses « sœurs ». Matth., xiii, 55, 56; Marc., vi, 3. A part Jacques le Mineur, Simon et Jude, qu'il s'était attachés en qualité d'apôtres, la plupart de ses autres parents ne paraissent guère avoir compris sa mission. Un jour que, dans une maison, il était entouré d'une telle foule qu'il ne pouvait sortir pour prendre son repas, les siens vinrent le prendre en disant très irrespectueusement: « Vraiment, il est fou! » Marc., iii, 21. A Nazareth, on ne les vit pas prendre parti pour le Sauveur méconnu et maltraité. Luc., iv, 28, 29; Matth., xiii, 57; Marc., vi, 3. Avant la fête des Tabernacles, ils lui conseillèrent d'aller en Judée pour se manifester et opérer ses prodiges, au lieu d'agir en cachette, c'est-à-dire en Galilée, loin du centre intellectuel et religieux qui pouvait consacrer la réputation d'un homme. Il est vrai qu'à la Pâque précédente le Sauveur n'était pas monté à Jérusalem. Joa., vii, 1. Saint Jean remarque que « ses frères ne croyaient pas en lui », ce qui signifie que, tout en reconnaissant la réalité de ses miracles et la célébrité que lui valait son enseignement, ils ne le regardaient ni comme Messie, ni comme Fils de Dieu. Joa., vii, 2-7.

3° *Avec ses Apôtres.* — Notre-Seigneur les choisit lui-même et travailla à leur formation. Ce choix n'eut lieu qu'au bout d'une année, après la seconde Pâque; jusque-là, les futurs Apôtres restèrent au rang des disciples. Voir Disciples, t. ii, col. 1440. Ils accompagnaient partout le divin Maître, et, outre les enseignements communs à tous, ils reçurent souvent des instructions ou des explications particulières. Matth., xiii, 10, 36; Marc., vii, 17; ix, 27, etc. Voir Apotre, t. i, col. 784. Notre-Seigneur eut parfois à souffrir de la lenteur de leur esprit, Matth., xv, 17; xvi, 9, 11; Marc., vi, 52; vii, 18; viii, 17, 21; Luc., xviii, 34, et même de leur indiscrétion. Matth., xvi, 22, 23; xx, 20-22; Marc., viii, 32, 33; x, 35-39.

4° *Avec les saintes femmes.* — A partir de la seconde année de son ministère public, Notre-Seigneur fut accompagné dans ses courses apostoliques par de saintes femmes, Marie-Madeleine, Jeanne, femme de Chusa, intendant d'Hérode, Susanne, « et beaucoup d'autres, qui le servaient avec leurs propres ressources. » Luc., viii, 1-3. Leur rôle était donc bien déterminé; pendant que le Sauveur et ses Apôtres parcouraient la Galilée, sans pouvoir songer ni au gîte, ni à la nourriture, ces femmes dévouées pourvoyaient à tout à leurs propres dépens, avec une charité aussi discrète que généreuse. Parmi celles que ne nomme pas saint Luc, il faut sans doute ranger en première ligne la Vierge Marie. A Marie de Béthanie se joignait aussi sa sœur Marthe. Pendant le dernier voyage de Galilée, les deux sœurs donnèrent l'hospitalité au Sauveur et à ses Apôtres dans une maison qu'elles possédaient en ces parages. Luc., x, 38-42. En Judée, sur le chemin d'Éphrem à Jéricho, la mère des fils de Zébédée, Jacques et Jean, s'était jointe au cortège du Sauveur. Matth., xx, 20, 21. Les saintes femmes se retrouveront pendant la passion et après la résurrection.

5° *Avec les enfants.* — Le Sauveur témoigne aux enfants une prédilection marquée. Il aime à les bénir, Matth., xix, 13-15; Marc., x, 13-16; Luc., xviii, 15-17, et à recommander qu'on les imite et qu'on les respecte

Matth., XVIII, 2-6, 10; Marc., IX, 35, 36, 41. Voir ENFANT, t. II, col. 1789, 1790.

6° *Avec les pécheurs.* — Notre-Seigneur n'hésite pas à les accueillir, à les instruire, à les traiter avec beaucoup de compassion et de bonté, afin de pouvoir ensuite leur pardonner leurs péchés. C'est ainsi qu'il procède avec la Samaritaine, Joa., IV, 7-27; avec le paralytique de Capharnaüm, Marc., II, 5-9; avec le publicain Matthieu, à l'occasion duquel il déclare être venu non pour les justes, mais pour les pécheurs, Marc., II, 14-17; Luc., V, 29-32; avec la pécheresse, Luc., VII, 37-50; avec la femme adultère, Joa., VIII, 3-11; avec Zachée. Luc., XXI, 1-10. Aux pharisiens et aux scribes qui se scandalisent de cette condescendance, il révèle qu'il y a grande joie au ciel pour la conversion d'un seul pécheur, et raconte la touchante parabole du prodigue. Luc., XV, 1-32.

7° *Avec les pharisiens.* — Vis-à-vis de ces hommes qui avaient en grande partie la direction religieuse de la nation, Notre-Seigneur se montra condescendant, mais ferme et même sévère, quand il le fallut. Il accepta trois fois de prendre son repas chez des pharisiens, bien qu'il ne fût pas toujours accueilli avec les égards qu'on ne refusait à aucun hôte honorable, et que même là on continuât à l'épier et à lui tendre des pièges. Luc., VII, 36-50; XI, 37-54; XIV, 1-24. Il y trouvait une occasion de travailler à la conquête de quelques âmes et à l'instruction ou l'édification de beaucoup d'autres, d'autant plus que l'usage autorisait, même ceux qui n'étaient pas conviés, à pénétrer dans la salle du festin. Cf. Trench, *Notes on the Parables,* Londres, 1841, p. 299. Cela n'empêchait pas cependant le Sauveur d'adresser aux pharisiens de sévères reproches, surtout vers la fin de son ministère public, après qu'ils eurent tout fait pour entraver son œuvre et quand la sévérité resta le seul moyen de convertir ceux que n'avait pu gagner la bonté. Luc., XI, 37-54; XVI, 13-18. Voir PHARISIENS.

8° *Avec la foule.* — Cette foule se composait de gens du peuple, parmi lesquels se trouvaient des pauvres, des infirmes, des estropiés et des malades, quelquefois incapables de se mouvoir eux-mêmes et transportés par des voisins charitables. Cette foule était énorme autour de Notre-Seigneur. A celle que fournissait la Galilée s'ajoutait celle qui accourait de la Judée, de la Pérée, de la Syrie, de l'Idumée, de la Phénicie et des bords de la mer. Matth., IV, 24, 25; Marc., III, 7, 8; Luc., VI, 17. Divers mobiles agitaient cette foule qui se renouvelait partout où Jésus paraissait : la curiosité, le désir de voir des miracles, d'en profiter pour soi-même ou d'en faire profiter les autres, quelquefois la reconnaissance et aussi l'attrait surnaturel que le Fils de Dieu exerçait, à leur insu, sur les âmes simples et droites. Ces multitudes, en partie recrutées parmi les gentils, se montraient souvent indiscrètes, sans que jamais le bon Maître se plaignît. Elles encombraient les maisons où il était entré, Marc., II, 2; Luc., VIII, 19; ne lui laissaient même pas le temps de prendre sa nourriture, Marc., III, 20; VI, 31; se précipitaient sur lui, Marc., III, 10; le pressaient, Marc., V, 24; le retenaient pour l'empêcher de s'en aller. Luc., IV, 42. Il en était arrivé à ne plus pouvoir entrer dans les villes et se voyait obligé de rester dans la campagne, pour que la foule pût trouver place autour de lui. Marc., I, 45. Elle le suivait, même au prix de longues courses, jusque dans des lieux inhabités. Matth., XIV, 13-15; Marc., VI, 31-34; Luc., IX, 10, 11; Joa., VI, 5, etc. Jésus éprouvait un profond sentiment de compassion en voyant ces milliers d'hommes qui le suivaient ainsi. Matth., XV, 32; Marc., VI, 34; VIII, 2. Cette compassion n'était pas stérile; elle se traduisait par des guérisons et des miracles de toutes sortes. En Galilée, les multitudes se montraient très sympathiques au divin Maître; les notes discordantes venaient ordinairement des pharisiens et des scribes envoyés de Jérusalem. Dans la ville sainte, où Notre-Seigneur ne se rendait qu'à l'époque des grandes fêtes, les Juifs ne pouvaient aisément manifester la haine qui animait bon nombre d'entre eux contre lui; car l'élément galiléen s'y trouvant alors fortement représenté, il n'eût pas été prudent de violenter le Sauveur sous les yeux de ses compatriotes. Luc., XXII, 2. Pour se faire une idée juste du dévouement surhumain de Jésus et de l'effet qu'il produisit sur les masses, il importe de se le représenter presque sans cesse entouré de ces foules immenses, se faisant écouter d'elles et multipliant en leur faveur, avec une imperturbable patience, les preuves de sa puissance et de sa bonté.

II. SA VIE JOURNALIÈRE. — 1° *L'habitation.* — Depuis qu'il avait quitté Nazareth, Notre-Seigneur n'avait plus de demeure fixe. Capharnaüm, que saint Matthieu, IX, 1, appelle « sa ville », était le centre principal d'où rayonnait son activité. Voir CAPHARNAÜM, t. II, col. 201-203. Joa., II, 12; Matth., IV, 13. Il est probable que, dans



266. — Image antique du Christ. — Cimetière de S. Gaudioso à Naples. D'après Garrucci, *Storia dell' arte Christiana,* t. II pl. 104.

cette ville, quelque disciple avait mis une maison à sa disposition. Pendant ses courses apostoliques, Jésus trouvait aisément l'hospitalité chez les habitants du pays qu'il visitait. Voir HOSPITALITÉ, col. 762. Il pratiquait sans doute pour son propre compte les recommandations qu'il faisait à ses Apôtres et à ses disciples : à l'arrivée dans une localité, demander quelle est la maison honorable, s'y présenter en disant : « Paix à cette demeure, » et y rester durant tout son séjour en ce même lieu, sans passer de maison en maison. Matth., X, 11, 12; Marc., VI, 10; Luc., IX, 4; X, 5-7. Mais bien souvent, quand il se retirait loin des villes et des bourgades, il pouvait dire que le Fils de l'homme n'avait pas où reposer sa tête, tandis que les chacals ont leur tanière et les oiseaux leur nid. Matth., VIII, 20; Luc., IX, 58. A Jérusalem, il était reçu chez quelque autre disciple. Il en est un qui devint son hôte au moment de la dernière Cène. Matth., XXVI, 18; Marc., XIV, 13-15; Luc., XXII, 11, 12. Mais celui-là ne devait pas donner habituellement asile au Sauveur, puisque Judas ignora sa maison jusqu'au moment où il y pénétra. Notre-Seigneur logeait vraisemblablement dans l'intérieur de la ville, quand Nicodème vint le trouver « de nuit ». Joa., III, 2. Dès que la persécution devint plus mena-

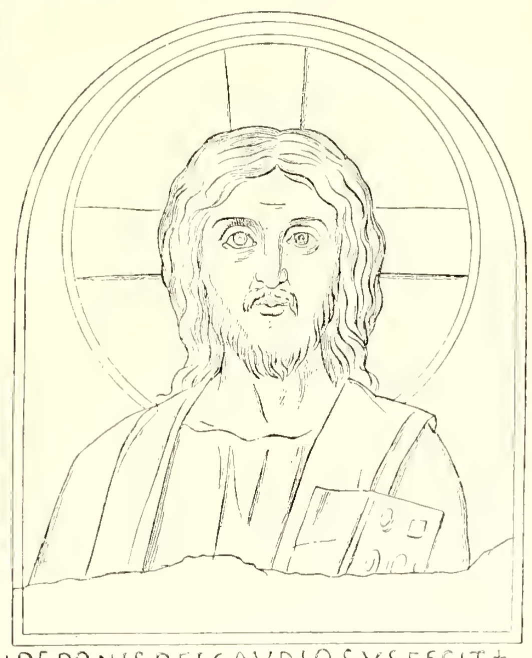
çante, au lieu de passer la nuit en ville, il se retirait le soir sur la montagne des Oliviers, peut-être à Bethphagé, où on le connaissait bien. Joa., VIII, 1; Matth., XXI, 2, 3; Marc., XI, 2, 3; Luc., XIX, 30, 31.

2° *Le costume.* — Le Sauveur était vêtu comme le commun des Galiléens, sans ces recherches et ces élégances par lesquelles certains personnages attiraient sur eux l'attention. Matth., XI, 8; XXIII, 5. Il portait sur la tête le *kouffièh* ou turban flottant, qui était d'usage invariable parmi ses compatriotes et que le climat rendait indispensable, surtout en voyage. Voir COIFFURE, t. II, col. 828. Il avait une tunique sans couture, Joa., XIX, 23, et le manteau un peu ample qu'une ceinture relevait et serrait autour des reins quand il voulait marcher. Voir CEINTURE, t. II, col. 392, 3°. Ces vêtements n'étaient pas tout blancs, car ils le devinrent à la transfiguration, Matth., XVII, 2, ni probablement rouges, cette couleur étant réputée luxueuse et plus spéciale au manteau militaire. Matth., XXVII, 28. Voir COCHENILLE, t. II, col. 818, 3°, 4°. Le brun, le bleu et les rayures de couleur sur fond blanc étaient alors d'usage commun, et l'on employait, à la confection des vêtements, surtout la laine, puis le lin et peut-être le coton. Voir ÉTOFFES, t. II, col. 2036. Le Sauveur était chaussé de sandales retenues par des courroies. Matth., III, 11; Marc., 1, 7; Luc., III, 16; Joa., I, 27. Voir CHAUSSURE, t. II, col. 633, 634. Un bâton lui servait de soutien pendant la marche et parfois de défense contre les animaux sauvages, surtout la nuit. Voir BATON, t. I, col. 1509. Notre-Seigneur avait recommandé à ses Apôtres de s'en aller prêcher dans le plus simple appareil: rien qu'un bâton, pas de provisions, pas d'argent, pas de rechange pour la tunique ni les sandales. Matth., X, 9; Marc., VI, 8, 9; Luc., IX, 3; X, 4. Ainsi procédait-il vraisemblablement lui-même. Sur les traits du Sauveur, d'après les anciennes peintures, voir fig. 266 et 267, et BEAUTÉ, t. I, col. 1534; Philpin de Rivière, *La physiologie du Christ,* Paris, 1899, p. 250-270. Pour l'iconographie du Sauveur, voir E. von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legenden,* 2 in-8°, Leipzig, 1899 (bibliographie de la prosopographie depuis 1649 jusqu'à nos jours, t. II, p. 293**); F. X. Kraus, *Real-Encyklopädie,* t. II, p. 24; H. Detzel, *Christliche Ikonographie,* 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1894-1896, t. I, p. 75-93; E. Hennecke, *Altchristliche Malerei,* in-8°, Leipzig, 1896, p. 79-84; Ad. Beissel, *Bilder aus der Geschichte der altchristlichen Kunst,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1899.

3° *La nourriture.* — Le Sauveur se contentait naturellement des aliments les plus communs, ceux qu'il nomme lui-même dans une de ses instructions, le pain, le poisson, les œufs. Matth., VII, 9, 10; Luc., XI, 11, 12. Ce pain était ordinairement du pain d'orge et ces poissons, des poissons du lac de Tibériade, que les Apôtres eux-mêmes eurent de temps en temps l'occasion de pêcher, que l'on faisait sécher et qui s'expédiaient ensuite dans tout le pays. Matth., XIV, 17; XV, 34; Marc., VI, 38; VIII, 7; Luc., IX, 13; Joa., VI, 9. Les Apôtres allaient quelquefois eux-mêmes chercher ces provisions, Joa., IV, 8, et les emportaient avec eux quand il était nécessaire. Marc., VIII, 14. Les saintes femmes pourvurent habituellement à ce soin. Luc., VIII, 3. Toutefois les Apôtres disposaient de quelque argent pour acheter le nécessaire en certaines circonstances. Joa., VI, 6, 7. Judas fut chargé de tenir la bourse et de faire certains achats. Joa., XIII, 29. Le divin Maître accepta plusieurs fois de prendre part à des repas plus importants. Matth., IX, 9-17; Luc., VII, 36; XIV, 1; XIX, 1-10; Joa., II, 2; XII, 1-10. Comme il vivait de la vie commune et ne pratiquait pas les mortifications extraordinaires de saint Jean-Baptiste, certains esprits étroits se scandalisaient et l'appelaient « gourmand et buveur de vin », ainsi qu'il le remarque lui-même. Matth., XI, 19; Luc., VII, 34.

4° *Le repos.* — Il n'en est guère question dans la vie publique du Sauveur. Quand il passe par la Samarie, il est fatigué du chemin et s'assied près du puits de Jacob; mais c'est pour travailler aussitôt à l'instruction de la Samaritaine. Joa., IV, 6. Pendant une traversée du lac de Tibériade, il dort dans la barque, la tête appuyée sur un coussin. Matth., VIII, 24; Marc., IV, 38; Luc., VIII, 23. Mais il passait aussi des nuits en prière, Luc., VI, 12, et il aimait à prier dans la solitude. Marc., 1, 35; Luc., V, 16; XI, 1. C'était là son repos.

5° *La prédication.* — Elle fut l'occupation principale du Sauveur pendant sa vie publique. Il faisait entendre partout sa parole, au bord du lac, Matth., XIII, 1; Marc., IV, 1; du haut d'une barque, Luc., V, 3; dans la campagne, Matth., V, 1; Luc., VI, 17; dans les maisons,



267. — Image antique du Christ. — Cimetière de Pontien. D'après Garrucci, *Storia dell' arte Christiana*, t. II, pl. 86.

Matth., XII, 46; Marc., II, 2; et surtout dans les synagogues. Marc., I, 21; Matth., XII, 9; Joa., VI, 60, etc. Voir SYNAGOGUE.

VI. DERNIÈRE SEMAINE DE LA VIE DE JÉSUS. — Les six derniers jours de la vie de Notre-Seigneur ont une importance extrême, parce que c'est pendant ces jours qu'il remplit, de la manière la plus imprévue, la plus tragique et la plus émouvante, sa mission de Rédempteur. Aussi les Évangélistes sont-ils riches de détails sur cette courte période, saint Jean menant ici son récit parallèlement à celui des synoptiques, mais ajoutant beaucoup de traits et surtout beaucoup de discours dont ses devanciers, toujours tributaires des nécessités de la prédication populaire, n'avaient pas fait mention.

I. LE PREMIER JOUR (DIMANCHE DES RAMEAUX). — 1° Le lendemain du festin chez Simon le lépreux, lequel avait eu lieu probablement le jour du sabbat, Joa., XII, 12, Jésus partit de Béthanie pour Jérusalem. Les Juifs, croyants ou sceptiques, qui s'étaient rendus dans la première localité, Joa., XII, 9, le devancèrent et portèrent dans la ville sainte la nouvelle de son arrivée. A quelque distance du petit village de Bethphagé, voir BETHPHAGÉ, t. I, col. 1706-1709, et *Revue biblique,* 1892,

p. 105-106, le Sauveur envoya prendre un ânon attaché à une porte dans un carrefour, et en fit sa monture. Voir Ane, t. i, col. 570-571. Puis il commença à descendre la pente du mont des Oliviers pour remonter le flanc opposé de la vallée du Cédron. Il est à remarquer, et deux Évangélistes ne manquent pas de le faire, Matth., xxi, 4, 5; Joa., xii, 14-16, qu'une prophétie de Zacharie, ix, 9, annonçait l'entrée, à Jérusalem, du Messie monté sur un ânon. La résurrection de Lazare, récemment opérée, avait procuré au Sauveur une popularité plus grande que jamais. La foule l'accompagna donc avec toutes les marques de respect qu'on prodigue à un triomphateur : les cris de joie, les manteaux étendus sur la route en guise de tapis, les rameaux d'oliviers agités par toutes les mains. De Jérusalem, où affluaient déjà les pèlerins de la Pâque prochaine, d'autres vinrent en grand nombre au-devant de Jésus. Une multitude énorme l'escortait, en le saluant de noms qui, dans l'esprit de tous, désignaient le Messie : fils de David, celui qui vient au nom du Seigneur. En vain des pharisiens scandalisés lui demandèrent de faire cesser ces cris. Il s'y refusa. Matth., xix, 9; Marc., xi, 1-10; Luc., xix, 29-40; Joa., xii, 12-19. — 2° En approchant de la ville, Jésus se mit à pleurer sur elle, et prédit le terrible sort qui lui était réservé, pour n'avoir pas voulu reconnaître son Messie. Luc., xix, 41-44. — 3° Arrivé à Jérusalem, il entra dans le Temple et jeta un coup d'œil sur ce qui s'y trouvait. Mais comme c'était le soir et qu'il ne voulait pas rester dans la ville pendant la nuit, à cause des desseins perfides de ses ennemis, il s'en retourna avec ses douze Apôtres à Béthanie, Matth., xxi, 17; Marc., xi, 11, ou dans le voisinage. Luc., xxi, 37-38. Cette journée de triomphe exaspéra les pharisiens, qui constatèrent que tout le monde allait à Jésus. Joa., xii, 19.

II. Le second jour (*Lundi saint*). — 1° Le matin de ce jour, Jésus reprit la route de Béthanie à Jérusalem. Chemin faisant, il eut faim et chercha des fruits sur un figuier; mais il n'y trouva que des feuilles et le maudit. Voir Figuier, t. ii, col. 2239. Cette malédiction était symbolique et tombait sur ces Juifs chez qui la frondaison des pratiques traditionnelles abondait, mais qui ne portaient aucun fruit de vertu. Matth., xxi, 18, 19; Marc., xi, 12-14. — 2° Entré dans le Temple, le Sauveur se mit en devoir d'y faire cesser les désordres qu'il avait constatés la veille. Il chassa de nouveau les marchands, accourus pour vendre aux étrangers les objets nécessaires à la Pâque, et empêcha qu'on ne traitât la maison de prière en lieu profane. Il alla alors jusqu'à accuser les Juifs d'en avoir fait une caverne de voleurs. Voir Changeurs de monnaie, t. ii, col. 549; Commerce, t. ii, col. 888. A la première Pâque à laquelle il assista pendant sa vie publique, il avait déjà fait une semblable exécution dans des conditions qui supposaient, semble-t-il, des abus plus grands. Joa., ii, 13-22. Ces abus avaient repris, avec la connivence des grands-prêtres qui, devenus des hommes de lucre, permettaient aux marchands de s'installer avec des animaux dans le parvis des gentils et ne manquaient pas de tirer avantage de cette concession sacrilège. Voir Grand-Prêtre, col. 302. Une nouvelle ovation accueillit cette intervention du Sauveur. Des aveugles et des sourds vinrent à lui et furent guéris, et les enfants recommencèrent à acclamer, comme la veille, le fils de David. Les desseins homicides du sanhédrin s'accentuèrent encore, mais la présence d'une foule nombreuse et sympathique autour de Jésus les mettait dans le plus grand embarras. Matth., xxi, 12-16; Marc., xi, 15-18; Luc., xix, 45-48. — 3° Peut-être faut-il assigner à ce même jour un incident que saint Jean, xii, 20-36, est seul à relater. Des Grecs, venus dans le Temple pour adorer le Seigneur, comme il leur était permis de le faire dans le parvis des gentils, s'adressèrent à Philippe pour voir Jésus. Le Sauveur, sans parler directement à ces hommes, annonça publiquement la glorification dont il allait être l'objet de la part de son Père. Comme pour confirmer cette prédiction, une voix se fit entendre du ciel et frappa les oreilles de la foule, qui crut à un éclat de tonnerre ou à l'intervention d'un ange. Notre-Seigneur ajouta que le moment était venu où « le prince de ce monde », Satan, allait être jeté dehors, que, pour lui-même, il devait être élevé de terre pour attirer tout à lui. La foule comprit qu'il faisait allusion à sa mort et en fut déconcertée, car on croyait que le Christ devait demeurer éternellement. Le Sauveur se contenta d'inviter ceux qui l'écoutaient à profiter de la lumière qui ne luirait plus à leurs yeux que très peu de temps. Puis il se déroba à la foule et retourna de nouveau du côté de Béthanie pour y passer la nuit. Joa., xii, 36; Matth., xxi, 17; Marc., xi, 19.

III. Le troisième jour (*Mardi saint*). — 1° Sur le chemin, pendant le retour à Jérusalem, les Apôtres remarquèrent que le figuier maudit la veille était desséché. Notre-Seigneur leur expliqua qu'avec une foi vive ils pourraient non seulement produire un semblable effet, mais encore faire changer de place une montagne. Matth., xxi, 20-22; Marc., xi, 20-26. — 2° Les membres du sanhédrin attendaient Jésus dans le Temple. Sitôt qu'ils l'aperçurent, ils vinrent à lui et, au sujet de ce qu'il avait exécuté la veille en chassant les marchands, lui posèrent cette question devant le peuple : « En vertu de quel pouvoir agis-tu ainsi? » Le Sauveur avait déjà répondu plusieurs fois qu'il agissait par l'ordre de son Père et que ses miracles attestaient sa mission. Au lieu de le croire, ils avaient cherché à le saisir pour le mettre à mort. A des hommes qui avaient droit d'interroger, puisqu'ils étaient les docteurs d'Israël, mais qui, à ce titre, devaient savoir à quoi s'en tenir sur la mission de ceux qui se présentaient au nom de Dieu, Jésus se contenta de poser à son tour une question : « Dites-moi d'abord de qui était le baptême de Jean, de Dieu ou des hommes? » Rien ne pouvait les embarrasser davantage. Dire : « Il est de Dieu, » c'était reconnaître la mission divine de Jean-Baptiste et par conséquent la valeur du témoignage qu'il avait rendu en faveur de Jésus-Christ; dire : « Il est des hommes, » c'était heurter de front la conviction du peuple qui regardait Jean-Baptiste comme un prophète. Ils crurent se tirer d'affaire en répondant : « Nous ne savons pas. » Par cette réponse, ils constataient devant la foule leur ignorance en un sujet sur lequel leur devoir les obligeait à instruire les autres; à quoi leur servait-il d'être docteurs et chefs religieux, s'il n'avaient pas d'avis sur un fait aussi grave? Jésus leur dit alors : « Je ne vous répondrai pas à ce que vous me demandez. » Incapables de juger Jean-Baptiste, comment pouvaient-ils juger Jésus? Matth., xxi, 23-27; Marc., xi, 27-33; Luc., xx, 1-8. — 3° Le divin Maître expliqua alors, en trois paraboles, le rôle des Juifs dans la question messianique. La parabole des deux fils envoyés à la vigne montre les pharisiens qui font parade d'obéissance à Dieu et n'obéissent pas, tandis que les pécheurs et les pécheresses, d'abord indociles, accourent au royaume de Dieu. Non seulement les chefs religieux de la nation refusent de venir au Messie, mais ils s'apprêtent à le faire mourir, comptant prendre pour eux l'héritage que le Père lui a assigné : c'est ce qu'explique la parabole des vignerons homicides. Les princes des prêtres comprirent si bien le sens accusateur de cette parabole, qu'ils auraient mis la main sur le Sauveur, si la crainte du peuple ne les eût retenus. Mais Jésus continua et, dans la parabole du festin, fit voir que les gentils seraient substitués aux Juifs dans le royaume de Dieu. Matth., xxi, 28-xxii, 14; Marc., xii, 1-12; Luc., xx, 9-19. Les pharisiens furent surtout blessés dans leur orgueil quand le Sauveur leur prédit que le royaume de Dieu leur serait ôté pour être transmis à une nation qui en tirerait profit. Il eut beau montrer que cette substitution était la conséquence de leur propre conduite, prédite par l'Écriture, quand ils rejet-

teraient la pierre angulaire sur laquelle Dieu entendait bâtir. Nulle idée ne pouvait les révolter davantage que celle de n'être plus le peuple de Dieu. — 4° Pour prendre une revanche publique sur le terrain qui avait entraîné leur défaite au début de cette journée, les ennemis du Sauveur revinrent, probablement dans l'après-midi, et lui posèrent une série de questions destinées à l'embarrasser. Ce fut d'abord une question politique, formulée par les pharisiens et les hérodiens, celle du tribut à César. Voir César, t. II, col. 449; Impôts, col. 853. Il était délicat de prendre parti. Notre-Seigneur fit une réponse telle que tout l'odieux de la question retomba sur ses interlocuteurs. Ceux-ci n'eurent plus qu'à se taire et à s'en aller. Matth., XXII, 15-22; Marc., XII, 13-17; Luc., XX, 20-27. La calomnie qu'ils formuleront bientôt devant Pilate, Luc., XXIII, 2, montre assez quelle réponse ils eussent désirée. — Voyant que ces premiers interrogateurs étaient battus, des sadducéens, probablement des princes des prêtres, qui n'admettaient pas la résurrection, apportèrent contre ce dogme une difficulté qui leur paraissait absolument insoluble. Le Sauveur leur répliqua en tirant de l'Écriture une démonstration de la résurrection. Des docteurs de la loi, présents à l'entretien, applaudirent la réponse, et les sadducéens renoncèrent à se mettre en avant. Matth., XXII, 23-33; Marc., XII, 18-27; Luc., XX, 27-40. — Des pharisiens revinrent alors et l'interrogèrent sur un point qu'ils osaient bien mettre en discussion : « Quel est le plus grand commandement de la loi? » Jésus affirma que c'est le premier, qui prescrit l'amour de Dieu, et le second, qui est tout semblable et prescrit l'amour du prochain. L'un des docteurs présents approuva cette réponse et alla même jusqu'à ajouter, contrairement à l'opinion de la plupart des pharisiens, que l'amour du prochain a le pas sur les sacrifices. Cette affirmation lui valut du Sauveur cette assurance : « Toi, tu n'es pas loin du royaume de Dieu. » Personne n'osa plus, dès lors, interroger Jésus. Matth., XXII, 34-40; Marc., XII, 28-34. Lui-même alors prit les devants et leur demanda de quelle manière le Christ peut être le fils de David. Personne ne sut que répondre. Matth., XXII, 41-46; Marc., XII, 35-37; Luc., XX, 41-44. — 5° Une foule nombreuse suivait avec attention tous ces débats et écoutait avidement les paroles du Sauveur. Marc., XII, 37. Même parmi les principaux personnages, beaucoup croyaient en lui, mais n'osaient se déclarer, parce que le sanhédrin avait porté la peine de l'excommunication contre tous ceux qui, en Jésus, reconnaîtraient le Christ. Joa., IX, 22. Le Sauveur, pour convaincre les hésitants et les incrédules, répétait donc qu'il parlait au nom de son Père, qu'il venait pour être la lumière et le salut du monde, et non pour le juger actuellement, que l'écouter, c'était écouter son Père et gagner la vie éternelle. Joa., XII, 37-50. L'aveuglement persistait chez ceux-là même qui auraient dû se rendre les premiers et conduire le peuple à son Messie. Ce soir-là, comme les jours précédents, après avoir enseigné dans le Temple, le Sauveur se retira sur la montagne des Oliviers, du côté de Béthanie. De bon matin, le peuple était déjà dans le Temple, prêt à l'écouter. Luc., XXI, 37-38.

IV. Le quatrième jour (mercredi saint). — 1° Le Sauveur revint au Temple le mercredi matin, comme le donne à penser le texte de saint Matthieu, XXII, 46. Toutes ses exhortations aux Juifs avaient été à peu près vaines, surtout par la faute des scribes et des docteurs qui égaraient le peuple. Le Sauveur, sans pitié désormais pour des hommes qui conduisaient les autres à leur perte, dénonça publiquement leur orgueil et leur cupidité, stigmatisant toutes leurs prétentions aux honneurs et leur dureté pour les autres. Matth., XXIII, 1-12; Marc., XII, 38-40; Luc., XX, 45-47. Passant ensuite aux pharisiens, il maudit leur hypocrisie, leur avarice, leur formalisme étroit, leur mépris des grands préceptes du Seigneur, leur cruauté meurtrière contre tous les prophètes; et, lançant à Jérusalem une dernière apostrophe pleine de tendresse, il prédit aux Juifs que leur maison, leur ville serait abandonnée, c'est-à-dire rejetée de Dieu et privée de ses habitants. Matth., XXIII, 13-38. Les scribes et les pharisiens ne répliquèrent pas. Ils tenaient en réserve des arguments d'une autre nature. — 2° Ce même jour, en effet, l'un des douze, Judas, poussé par le démon, vint trouver les princes des prêtres, et, pour trente deniers, voir Denier, t. II, col. 1380, s'engagea à leur livrer Jésus à la première occasion propice. Matth., XXVI, 14-16; Marc., XIV, 10, 11; Luc., XXII, 3-6. — 3° Cependant Jésus, qui se trouvait dans le Temple pour la dernière fois, s'avança jusque dans le parvis des femmes, près du trésor. Voir Gazophylacium, col. 135. Là il eut l'occasion de faire ressortir la charité d'une pauvre femme qui versait dans le trésor deux petites pièces de monnaie. C'était la vraie charité, faisant contraste avec l'ostentation égoïste des pharisiens. Marc., XII, 41-44; Luc., XXI, 1-4. — 4° Jésus alors sortit du Temple; comme ses Apôtres lui en faisaient remarquer la superbe structure, il en prédit la ruine totale. Matth., XXIV, 1, 2; Marc., XIII, 1, 2; Luc., XXI, 5, 6. — 5° Arrivé au mont des Oliviers, le Sauveur s'assit, ayant en face de lui Jérusalem et le Temple. Un long entretien avec les Apôtres commença. Ceux-ci, après avoir entendu prédire la ruine du Temple, posèrent naturellement cette question : « Quand arriveront ces choses? » Jésus énuméra les signes avant-coureurs de la ruine de Jérusalem et de la fin du monde. Voir Fin du monde, t. II, col. 2263. Comme le premier événement est la figure du second, les Évangélistes passent insensiblement de l'un à l'autre. Certains traits d'ailleurs sont communs aux deux catastrophes. Saint Luc, qui écrivit à une époque plus voisine de l'accomplissement de la prophétie sur Jérusalem, distingue plus nettement que les deux autres synoptiques entre la ruine de la ville et la fin du monde. Matth., XXIV, 4-35; Marc., XIII, 5-31; Luc., XXI, 8-33. — Notre-Seigneur n'avait pas pour but de satisfaire la curiosité des Apôtres. Aussi, après leur avoir annoncé les événements, les exhorta-t-il à s'y tenir préparés, et pratiquement à être toujours en mesure de paraître devant le souverain Juge. La parabole des dix vierges, puis celle des talents prêtèrent une forme concrète aux conseils du divin Maître. Matth., XXIV, 36-XXV 30; Marc., XIII, 32-37; Luc., XXI, 34-36. — Le Sauveur acheva en décrivant le jugement dernier, par lequel tout doit se terminer. Matth., XXV, 31-46. Voir Jugement dernier. Cet enseignement eschatologique ne fut donné qu'aux seuls Apôtres et à quelques disciples. — 6° Ce même jour, après avoir terminé son long entretien, Jésus dit aux disciples : « Vous savez, dans deux jours on fait la Pâque et le Fils de l'homme sera livré pour être crucifié. » Aux prophéties à échéance lointaine succédait la prophétie à échéance immédiate. De son côté, le sanhédrin se réunit chez Caïphe pour prendre ses dernières résolutions. Mais on fut d'accord pour éviter un éclat le jour de la fête, de peur d'exciter des désordres parmi le peuple. Matth., XXVI, 1-5; Marc., XIV, 1-2; Luc., XXII, 1, 2. Ce ne fut pas la volonté du sanhédrin, mais celle du Sauveur qui prévalut. Jésus fut jugé et mis en croix le jour de la fête, et il n'y eut pas de désordre parmi le peuple. — La fête de la Pâque attirait à Jérusalem une foule énorme d'Israélites venus de toutes les contrées du monde. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XIV, 3, parle de trois millions d'hommes présents au moment de la fête des Azymes, et encore, *Bell. jud.*, VI, IX, 3, de deux cent cinquante-six mille agneaux immolés dans le Temple à l'occasion de la solennité pascale. Or, ajoute-t-il, on ne pouvait jamais être moins de dix, on était souvent jusqu'à vingt pour manger chaque agneau. Il se peut qu'il y ait quelque exagération dans ces supputations; mais encore faut-il tenir compte de tous les

étrangers qui venaient à ce moment à Jérusalem et de tous les Israélites présents dans la ville qu'une raison ou une autre empêchait de manger la Pâque. Au milieu d'une si extraordinaire affluence, rien n'était plus à redouter qu'un soulèvement. C'est cependant à travers cette multitude que se déroulèrent les principales scènes de la passion du Sauveur, fait qu'il ne faut pas oublier, si l'on veut avoir une idée exacte du caractère grandiose de ces scènes et de la part prise par tout un peuple à la condamnation de son Messie.

V. *LE CINQUIÈME JOUR* (*JEUDI SAINT*). — 1° *Préparation de la Cène.* — Le mercredi, le Sauveur avait dit à ses Apôtres : « Dans deux jours, ce sera la Pâque et le Fils de l'homme sera livré et crucifié. » Matth., XXVI, 2. Le premier jour des Azymes, d'après les synoptiques, les Apôtres demandèrent donc à Jésus où il voulait qu'on préparât la Pâque. Au lieu de choisir Judas, qui, semble-t-il, était ordinairement chargé de remplir les fonctions de ce genre, Joa., XIII, 29, mais dont il fallait maintenant se défier plus que jamais, le Sauveur chargea Pierre et Jean de s'occuper des préparatifs. Pour que Judas ne pût connaître à l'avance le lieu du rendez-vous, qu'il lui eût été par trop facile d'indiquer aux princes des prêtres, Notre-Seigneur dit aux deux apôtres de suivre simplement un homme portant une cruche d'eau, qu'ils rencontreraient à la porte de la ville. Le Cénacle, où se célébra la dernière Cène, était situé à l'extrémité méridionale de Jérusalem, dans un lieu qui se trouvait à cette époque aussi éloigné que possible des centres d'agitation. Voir CÉNACLE, t. II, col. 399-403. Le plus facile chemin pour y arriver en venant de la montagne des Oliviers descendait la vallée du Cédron et menait en ville par la porte de la Fontaine. II Esd., XII, 36 (hébreu). L'homme que les Apôtres rencontrèrent à cette porte remontait tout naturellement de la fontaine de Siloé. Ils le rejoignirent d'autant plus aisément qu'une différence de niveau de plus de quarante mètres séparait la fontaine du Cénacle, et que l'homme allait lentement en montant la pente. Les Apôtres préparèrent tout dans le lieu indiqué. Le soir, le divin Maître y vint avec les douze pour célébrer la Pâque. — Sur le jour où fut célébrée cette Pâque et sur le cérémonial qui fut suivi, voir CÈNE, t. II, col. 408-417; CHRONOLOGIE BIBLIQUE, col. 734-736. Cf. Semeria, *Le jour de la mort de Jésus,* dans la *Revue biblique,* 1896, p. 78-87; Chwolson, *Das letzte Passamahl Christi,* Saint-Pétersbourg, 1892.

2° *Épisodes divers.* — Trois incidents remarquables se produisirent au cours du festin. Comme ces incidents se rapportent aux défaillances des Apôtres, saint Luc, XXII, 21-34, conformément à sa méthode historique, les groupe tous les trois ensemble en les rattachant au dernier, la prédiction du reniement de saint Pierre, qui est postérieure à l'institution de la sainte Eucharistie. Cf. H. Lesêtre, *La méthode historique de S. Luc,* dans la *Revue biblique,* 1892, p. 179-184. Mais les deux premiers sont antérieurs à cette institution. — Les Apôtres commencent par se disputer sur une question de préséance, suite naturelle de la demande formulée naguère par les deux fils de Zébédée. Matth., XX, 20-28. Notre-Seigneur leur déclare que, dans son royaume, la primauté consistera à servir les autres. Puis, joignant à la parole un exemple des plus inattendus, il prend le costume de l'esclave et se met à laver les pieds de ses Apôtres. Luc., XXII, 24-30; Joa., XIII, 1-17. Voir LAVEMENT DES PIEDS. — On se remet ensuite à table et le Sauveur dénonce formellement aux douze la trahison de l'un d'eux. Pour indiquer le traître à saint Jean, il tend une bouchée de pain trempé à Judas et lui dit : « Ce que tu fais, fais-le vite. » Judas sort aussitôt; mais, à part saint Jean, chacun croit qu'il est parti pour l'exécution d'un ordre du divin Maître. Matth., XXVI, 21-25; Marc., XIV, 18-21; Luc., XXII, 21-23; Joa., XIII, 18-30. Quand, le lendemain, Judas verra le résultat de sa trahison, il rapportera aux grands-prêtres l'argent qu'il a reçu et ira se pendre en désespéré. Matth., XXVII, 3-10. Voir JUDAS ISCARIOTE. — Le troisième incident n'a lieu qu'après l'institution de la sainte Eucharistie, peut-être même, d'après saint Matthieu, XXVI, 30-35; Marc., XIV, 26-31, seulement après le départ du cénacle. Notre-Seigneur ayant annoncé aux onze Apôtres qui restent qu'ils vont tous l'abandonner, Pierre s'opiniâtre à promettre une fidélité inébranlable et s'attire la prédiction de son triple reniement. Luc., XXII, 31-34; Joa., XIII, 36-38. Voir PIERRE (SAINT).

3° *Institution de l'Eucharistie.* — Vers la fin du festin pascal, Jésus institue la sainte Eucharistie, en changeant le pain et le vin en son corps et en son sang, en les distribuant à ses Apôtres et en leur ordonnant de faire la même chose en mémoire de lui. Matth., XXVI, 26-29; Marc., XIV, 22-25; Luc., XXII, 19-20. Voir CÈNE, t. II, col. 416, 417. Tout oblige à prendre dans le sens le plus littéral les paroles du Sauveur : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang; » la solennité de la circonstance, dans laquelle Notre-Seigneur, qui se sait à la veille de sa mort, exprime ses volontés suprêmes, comme tout homme le fait à pareille heure, dans un langage simple et clair, Joa., XVI, 25, 29; les termes mêmes qu'il emploie pour identifier ce qu'il donne avec son corps qui va être livré et son sang qui va être versé pour les hommes; la mention de la « nouvelle alliance » qui serait de beaucoup inférieure à l'ancienne si, au lieu d'être scellée par un sang véritable, elle ne l'était que par un vin vulgaire; la conformité parfaite entre le don du corps et du sang de Jésus comme nourriture et la promesse si formelle qu'il en a faite antérieurement, Joa., VI, 48-58; l'insignifiance absolue de ce que le Sauveur, si puissant et si libéral, eût laissé à l'humanité rachetée, si le don n'eût consisté que dans un morceau de pain et un peu de vin rappelant son souvenir ou figurant sa personne; l'impossibilité littérale d'expliquer dans le sens d'un simple souvenir, d'une image ou d'une figure les expressions si catégoriques et si claires dont se sert ici le divin Maître; enfin l'inconvenance suprême qu'il y aurait à supposer que Notre-Seigneur, avec sa prescience de l'avenir, ait pu laisser son Église croire à sa présence réelle sur la foi d'expressions dont la clarté eût constitué un piège pour ses disciples et pour tous les croyants. Il est donc incontestable que Jésus a voulu laisser aux hommes dans l'Eucharistie son corps et son sang. Et ce qu'il a voulu, il a pu l'accomplir en vertu de cette puissance dont ses miracles antérieurs ont fourni tant de preuves irréfragables. De même que la formule : « Le Verbe s'est fait chair, » suppose en lui la personne complète, divinité, âme et corps, ainsi les expressions : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang, » entraînent dans l'Eucharistie la présence complète du Verbe incarné, divinité, âme, corps et sang, parce que depuis la résurrection du Sauveur, tous les éléments constitutifs de sa personnalité sont inséparables. Rom., VI, 9.

4° *Discours après la Cène.* — Après l'institution de l'Eucharistie, Notre-Seigneur eut avec ses Apôtres un long entretien pour épancher son âme dans la leur et leur transmettre ses derniers conseils. Les Apôtres étaient effrayés par toutes les allusions qui venaient d'être faites à des événements tragiques et imminents. Pour les encourager, le Sauveur leur annonce qu'il retourne à son Père, mais que cependant il ne les laissera pas orphelins et leur enverra l'Esprit-Saint, chargé de continuer son œuvre sur la terre. Joa., XIV, 1-31. Voir ESPRIT-SAINT, t. II, col. 1968. Quittant alors la salle du festin, Joa., XIV, 31, sans doute pour prendre le chemin de Gethsémani, il continua à leur parler. Il leur expliqua ce qu'est la vie surnaturelle, avec son double fruit, l'amour réciproque de Dieu et de l'âme et l'amour du prochain. Cette vie les aidera à triompher de la haine du monde, qui les poursuivra comme elle a poursuivi

le Maître. Joa., XV, 1-27. D'ailleurs l'Esprit-Saint sera là pour les éclairer et les soutenir, et le Sauveur lui-même, dont ils vont pleurer la disparition, leur rapportera bientôt après la joie de sa présence, quand sa victoire aura été complète. Joa., XVI, 1-33. Jésus termina par une sublime prière dans laquelle il demanda à son Père sa propre glorification et ensuite toutes les grâces nécessaires à ceux qu'il laissait au milieu d'un monde méchant et maudit, ses disciples d'abord et ensuite tous ceux qui viendraient après eux. Joa., XVII, 1-26.

5° *Agonie du Sauveur.* — Il arriva alors au pied du mont des Oliviers, Matth., XXVI, 30; Marc., XIV, 26, dans le jardin de Gethsémani. Voir GETHSÉMANI, col. 229-233. Là, en se mettant en face des péchés des hommes dont il assumait la responsabilité et des tourments qu'il allait endurer, Jésus entra en agonie. Voir AGONIE DE NOTRE-SEIGNEUR, t. I, col. 271-273. Un ange vint du ciel pour l'aider à subir victorieusement les assauts de la tristesse, de l'ennui et de la terreur qui l'assaillirent furieusement. Matth., XXVI, 36-46; Marc., XIV, 32-42; Luc., XXII, 39-46.

6° *Arrestation du Sauveur.* — Le dernier événement de cette journée fut l'arrestation du Sauveur par une troupe que conduisait Judas, et qui se composait d'une cohorte romaine, Joa., XVIII, 3, et de serviteurs du Temple, munis de lanternes, de falots, de bâtons et de glaives. A ces subalternes s'étaient joints un certain nombre de membres du sanhédrin, même des grands-prêtres. Sur ces derniers, voir GRAND-PRÊTRE, col. 303. Les principaux incidents de cette arrestation sont le baiser par lequel Judas désigne son Maître à la troupe, après avoir recommandé de se saisir de lui et de le conduire avec précaution; l'accueil amical que Jésus fait au traître et le reproche qu'il lui adresse; la double question qu'il pose à la troupe et l'effroi que cause sa parole; l'ordre qu'il lui intime de laisser les Apôtres en liberté; l'apostrophe aux grands-prêtres, aux fonctionnaires du Temple et aux anciens, qui n'osent répliquer un seul mot; la tentative inconsidérée de Pierre pour défendre le Sauveur, la blessure de Malchus et sa guérison; le garrottement du Sauveur et le départ pour Jérusalem; la fuite des Apôtres; la rencontre du jeune homme que la troupe veut arrêter et qui réussit à s'échapper. Matth., XXVI, 47-56; Marc., XIV, 43-52; Luc., XXII, 47-55; Joa., XVIII, 2-11.

VI. LE SIXIÈME JOUR (*VENDREDI SAINT*). — Selon la manière de compter des Juifs, ce jour avait commencé la veille au soir, à partir du coucher du soleil. Il comprenait donc déjà une bonne partie des faits que, d'après notre manière habituelle de diviser le temps, nous avons attribués au jeudi. C'est le vendredi que se déroulent tous les événements de la passion du Sauveur. Sur la passion, voir Friedlieb, *Archéologie de la passion de N.-S. J.-C.*, trad. F. Martin, Paris, 1897; Ollivier, *La Passion*, Paris, 1891.

1° *Jésus chez Anne.* — Au milieu de la nuit, Notre-Seigneur fut d'abord amené chez Anne, ancien grand-prêtre, qui conservait encore ce titre sous son gendre, Caïphe, le grand-prêtre en exercice. Dans sa maison eut lieu un premier interrogatoire, que beaucoup d'auteurs confondent avec celui qui se fit ensuite chez Caïphe, mais que saint Jean, XVIII, 19-24, place formellement chez Anne. La halte chez ce pontife était justifiée par l'influence prépondérante qu'il exerçait. Voir ANNE 6, t. I, col. 630-632. Cependant c'était seulement à titre officieux qu'Anne pouvait commencer l'interrogatoire de Jésus. Aussi le Sauveur opposa-t-il une sorte de déclinatoire à ses questions en le renvoyant aux auditeurs de sa doctrine prêchée dans les synagogues et dans le Temple, par conséquent toujours en public et devant des hommes capables d'en témoigner. La brutalité d'un valet qui intervint alors, sans doute avec l'assurance d'aller au-devant des désirs du pontife, ne servit qu'à faire ressortir la douceur du divin Maître. Anne envoya Jésus garrotté à Caïphe. Joa., XVIII, 19-24. Les deux grands-prêtres logeaient dans des palais qu'on estime avoir été distants l'un de l'autre d'environ 150 mètres, mais qui avaient une cour commune; la tradition les place sur le mont Sion. Voir Azibert, *La nuit de la Passion chez Anne et Caïphe,* dans la *Revue biblique,* 1892, p. 282-292.

2° *Reniement de saint Pierre.* — Trois fois, comme l'avait prédit le Sauveur, Pierre renia son maître. Le premier reniement eut lieu dans la cour d'Anne, où l'Apôtre avait été introduit par saint Jean. On avait allumé du feu, pour conjurer la fraîcheur de la nuit, et Pierre, reconnu par une portière à la lueur du foyer, déclara qu'il n'était pas des disciples de Jésus. Matth., XXVI, 58, 69-70; Marc., XIV, 54, 66-68; Luc., XXII, 54-57; Joa., XVIII, 15-18. Les deux autres reniements, provoqués par une servante et par plusieurs valets du grand-prêtre, se produisirent dans la cour du palais de Caïphe, où l'on avait aussi allumé du feu. A sa première dénégation, Pierre joignit des serments. Aussitôt après le troisième reniement, le coq chanta et un regard de Jésus fit rentrer l'Apôtre en lui-même. Matth., XXVI, 71-75; Marc., XIV, 69-72; Luc., XXII, 58-62; Joa., XVIII, 25-27. Voir COQ, t. II, col. 953.

3° *Jésus devant Caïphe.* — 1. Pendant l'arrêt de Notre-Seigneur chez Anne, le sanhédrin eut le temps de se réunir chez Caïphe pour une séance, sinon légale, du moins plénière. Voir CAÏPHE, t. II, col. 44-47; SANHÉDRIN; Dupin, *Jésus devant Caïphe et Pilate,* dans les *Démonst. évang.* de Migne, 1852, t. XVI, col. 727-754; Chauvin, *Le procès de Jésus-Christ,* Paris, 1901; Lémann, *Valeur de l'assemblée qui prononça la peine de mort contre Jésus-Christ,* Paris, 1876. Jésus comparut donc devant cette assemblée. On commença par produire contre lui des témoins, mais seulement des témoins à charge, dans le but avoué de justifier une condamnation à mort. Les témoins étaient en nombre; mais ils ne s'entendirent pas, même les deux sur lesquels on avait compté le plus. Aussi, interpellé à son tour sur les accusations de pareils témoins, Notre-Seigneur ne daigna pas répondre. Caïphe lui posa alors la question capitale : « Es-tu le Christ Fils de Dieu? — Je le suis, » répondit Jésus, et à cette affirmation il ajouta l'annonce qu'un jour ses juges le verraient venir sur les nuées du ciel. Aussitôt Caïphe cria au blasphème, déchira ses vêtements, voir DÉCHIRER SES VÊTEMENTS, t. II, col. 1337, et demanda l'avis de l'assemblée. Tous répondirent : « Il mérite la mort! » Cette séance au milieu de la nuit n'avait rien de légal. Il fallait attendre le jour pour tenir une séance régulière. Pendant les dernières heures de la nuit, on abandonna Jésus à la garde des serviteurs du grand-prêtre qui lui crachèrent au visage, lui donnèrent des soufflets, et, le traitant de faux Christ, lui voilèrent la tête et le frappèrent en lui criant de deviner les auteurs des coups. Matth., XXVI, 57-68; Marc., XIV, 53-65; Luc., XXII, 63-65. — 2. Dès le lever du jour, on fit comparaître à nouveau Jésus devant le sanhédrin. Les témoins furent laissés de côté. A la question : « Es-tu le Christ? » le Sauveur, pour mettre en relief la mauvaise foi de ses juges, observa qu'on ne croirait pas à sa parole. Il répéta néanmoins sa solennelle affirmation de la nuit et la sentence de mort fut renouvelée. Matth., XXVII, 1; Marc., XV, 1; Luc., XXII 66-71.

4° *Jésus devant Pilate.* — Pour devenir exécutoire, cette sentence devait être confirmée par le procurateur qui, depuis l'occupation romaine, avait seul à Jérusalem le *jus gladii* ou droit de mort. Il était absolument impossible, en pleine Pâque et en présence du procurateur, de procéder tumultuairement au supplice de Jésus, comme on le fit plus tard pour Étienne. Voir ÉTIENNE (SAINT), t. II, col. 2035. Il fallut donc de toute nécessité se rendre auprès de Pilate, pour en obtenir une sen-

tence conforme à celle du sanhédrin. Voir PILATE. La résidence du procurateur était à l'autre extrémité de la ville, à la citadelle Antonia, qui flanquait la partie septentrionale du Temple. Voir ANTONIA, t. I, col. 712, 713. Pour y arriver, on eut donc à traverser toute la cité, dont les rues étroites regorgeaient déjà de la multitude des pèlerins. Quoiqu'il fût encore d'assez bon matin, Pilate reçut le cortège, afin de se débarrasser au plus tôt d'une affaire gênante, en un jour où la surveillance de la population occupait toute son attention. Mais les choses n'allèrent pas aussi rapidement qu'il espérait. De part et d'autre, on procéda d'abord avec une mauvaise humeur marquée. « De quoi accusez-vous cet homme? » dit brusquement Pilate. « S'il n'était pas un malfaiteur, nous ne l'aurions pas amené, » répondirent les représentants du sanhédrin. Pilate alors interrogea directement Jésus qu'on accusait de se faire roi des Juifs, de soulever la nation et d'empêcher de payer le tribut à César. Pilate était suffisamment informé par sa police pour être convaincu que ces griefs politiques ne reposaient sur rien. Voir Lémann, *La police autour de la personne de Jésus-Christ,* Paris, 1895. Il ne retint que l'accusation qui faisait de Jésus le « roi des Juifs », titre auquel s'attachait dans la pensée de tous l'idée des revendications nationales contre le joug des Romains. Le Sauveur lui expliqua que son royaume ne tirait pas ses ressources « de ce monde », que ses moyens d'action provenaient d'ailleurs et que son but était de rendre témoignage à la vérité. Très sceptique sur une question dont la solution lui paraissait aussi chimérique qu'inutile, Pilate sortit de son prétoire, où il avait fait comparaître le divin accusé, voir PRÉTOIRE, et déclara aux Juifs qu'il n'y avait en Jésus aucune matière à condamnation. Matth., XXVII, 11-14; Marc., XV, 2-5; Luc., XXIII, 2-5; Joa., XVIII, 29-38.

5° *Jésus chez Hérode.* — Apprenant que Jésus était de Galilée, Pilate crut se délivrer d'une cause importune en le renvoyant au jugement d'Hérode, venu à Jérusalem pour les solennités pascales. Voir HÉRODE ANTIPAS, col. 647-649. Notre-Seigneur ne daigna pas répondre au meurtrier de Jean-Baptiste, et celui-ci le renvoya à Pilate revêtu d'une robe blanche en signe de mépris. Voir COULEURS, t. II, col. 1070.

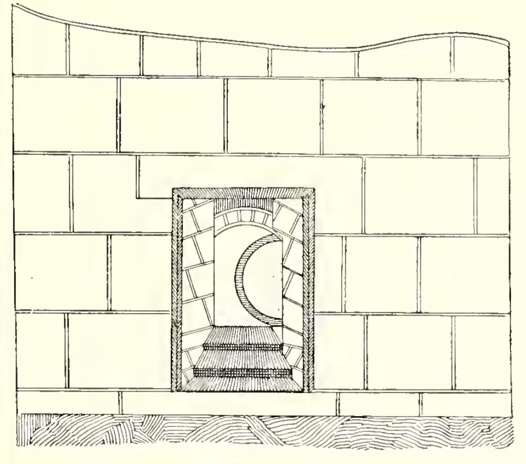
6° *Condamnation de Jésus.* — Le procurateur ne croyait nullement à la culpabilité du Sauveur, auquel d'ailleurs s'intéressait sa propre femme; mais n'ayant pas assez d'énergie pour imposer sa volonté, il recourut à divers expédients pour sauver Jésus. Il proposa sa délivrance, en vertu d'une coutume nationale qui permettait au peuple de faire mettre en liberté, à l'occasion de la Pâque, un prisonnier à son choix. Le peuple, qui assistait en foule énorme à toutes les péripéties du jugement, se laissa soudoyer par les agents du sanhédrin et, au lieu de choisir Jésus, réclama la délivrance du brigand Barabbas. Voir BARABBAS, t. I, col. 1443. Matth., XXVII, 15-23; Marc., XV, 6-14; Luc., XXIII, 13-23; Joa., XVIII, 39, 40. Comme ensuite on requérait la mise en croix de Jésus, Pilate commença par le faire flageller. Voir FLAGELLATION, t. II, col. 2282, 2283; FOUET, col. 2331. Les soldats de la cohorte en garnison à l'Antonia, voir COHORTE, t. II, col. 827, 828, prirent ensuite le Sauveur, le couronnèrent d'épines, voir COURONNE, t. II, col. 1086-1089, lui couvrirent les épaules d'un manteau de pourpre, voir COCHENILLE, t. II, col. 818, et l'accablèrent d'outrages. Après ces supplices, Pilate le présenta aux Juifs, espérant que la vue d'un homme si cruellement châtié désarmerait leur fureur. Il n'en fut rien. Les grands-prêtres et leurs complices entraînèrent la foule à crier plus fort que jamais : « Qu'il soit crucifié! » Attentifs aux hésitations de Pilate, ils le menacèrent d'en référer à l'empereur, s'il refusait de condamner un homme qui, en se déclarant roi, s'insurgeait contre César. A cette menace, le procurateur céda; monté sur son tribunal extérieur, voir LITHOSTROTOS, il prononça la condamnation de Jésus à la croix et le livra aux Juifs. Matth., XXVII, 24-30; Marc., XV, 15-19; Luc., XXIII, 24-25; Joa., XIX, 1-16.

7° *Crucifiement.* — Jésus reprit ses vêtements ordinaires et fut chargé de porter, de l'Antonia jusqu'au Calvaire, l'instrument de son supplice, la croix, si accablante que Simon le Cyrénéen dut être requis pour lui venir en aide. Voir SIMON LE CYRÉNÉEN; CROIX, t. II, col. 1130-1134; CALVAIRE, t. II, col. 77-87. Au Calvaire, on le fixa sur la croix avec des clous, voir CLOU, t. II, col. 810-812; les exécuteurs se partagèrent ses vêtements et tirèrent au sort sa tunique d'une seule pièce. Voir DÉ, t. II, col. 1326; SORT, TUNIQUE. On avait attaché au sommet de la croix le titre de la condamnation, rédigé par Pilate. Voir TITRE DE LA CROIX. Matth., XXVII, 31-38; Marc., XV, 20-28; Luc., XXIII, 26-38; Joa., XIX, 16-24.

8° *Mort du Sauveur.* — 1. Jusque sur la croix, Jésus fut l'objet des moqueries des membres du sanhédrin, d'un des deux voleurs crucifiés à ses côtés, des soldats qui l'avaient supplicié et de la foule. Il vécut ainsi près de trois heures. Mais la fureur de ses ennemis céda peu à peu à l'effroi causé par les signes extraordinaires qui se produisirent alors. Voir ÉCLIPSE, t. II, col. 1562. Pendant ce temps, Notre-Seigneur fit entendre sept paroles. Quand on le clouait à la croix : « Père, pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font. » Au larron repentant : « En vérité, je te le dis, tu seras aujourd'hui avec moi en paradis. » A sa mère et à saint Jean : « Femme, voici votre fils. — Voici ta mère. » A son Père : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? » Puis : « J'ai soif! » Enfin : « C'est accompli! » et : « Père, je remets ma vie entre vos mains. » Cf. Bellarmin, *De septem verbis a Christo in cruce prolatis,* Cologne, 1618. Ensuite Jésus expira en poussant un grand cri. Matth., XXVII, 39-50; Marc., XV, 29-37; Luc., XXIII, 35-46; Joa., XIX, 25-30. — 2. A la mort du Sauveur, le voile du Temple se déchira, voir VOILE, la terre trembla et les pierres se fendirent. Voir CALVAIRE, t. II, col. 82. Le grand cri poussé par Jésus expirant étonna tellement le centurion de garde auprès de la croix, qu'il confessa publiquement la divinité du Sauveur. Dès le soir même, on s'occupa de la sépulture, la mort étant constatée par le soldat qui, jugeant inutile de rompre les jambes d'un supplicié déjà mort, se contenta de lui percer le côté d'un coup de lance. Voir EAU, t. II, col. 1519, 7°, et SANG. Deux membres du sanhédrin, qui n'avaient pas pris part à la condamnation du divin Maître, Joseph d'Arimathie et Nicodème, se mirent en devoir de détacher le corps de la croix, après que le premier en eût obtenu l'autorisation de Pilate; puis ils l'ensevelirent, voir EMBAUMEMENT, t. II, col. 1728; ENSEVELISSEMENT, col. 1816, et SUAIRE, et le déposèrent dans le sépulcre neuf que Joseph d'Arimathie s'était préparé pour lui-même près du Golgotha. Voir JARDIN, col. 1133, et SÉPULCRE (SAINT-). Les saintes femmes furent témoins de ces derniers devoirs rendus au corps de Jésus un peu hâtivement; car tout ce que racontent les Évangélistes au sujet de la sépulture dut être accompli entre le moment de la mort, à trois heures du soir, et l'apparition des premières étoiles, qui marquait le commencement du sabbat et la cessation de tout travail. Matth., XXVII, 51-61; Marc., XV, 38-47; Luc., XXIII, 45-56; Joa., XIX, 31-42. — 3. Pour bien comprendre plusieurs des termes dont se servent les Évangélistes en parlant de l'ensevelissement ou de la résurrection de Notre-Seigneur, il importe de se faire une idée exacte de la manière dont étaient agencés les tombeaux des Juifs. Celui du Sauveur a été isolé de tout ce qui l'entourait primitivement et mis dans un tel état qu'il est impossible aujourd'hui d'y retrouver trace des dispositions antérieures. Il avait été creusé dans le roc même, pour l'usage de Joseph d'Arimathie; il n'avait pas encore servi

quand le corps de Jésus y fut déposé. Matth., XXVII, 60; Marc., XV, 46; Luc., XXIII, 53; Joa., XIX, 41. Il devait comprendre, comme les tombes qui appartenaient à des personnages riches et importants, une première chambre ou vestibule, dans lequel on accédait en descendant quelques marches, suivant la disposition du sol. Cf. Legendre, *Le Saint-Sépulcre,* Le Mans, 1898, p. 22-24. Dans ce vestibule ouvrait, par une porte ordinairement très basse, l'entrée du caveau proprement dit, dans lequel on ne pouvait pénétrer et regarder qu'en se baissant. Joa., XX, 5, 11. Ce caveau n'avait pas de grandes dimensions. Il ne mesure actuellement que 2m07 sur 1m93. Une banquette de pierre y avait été ménagée pour y déposer un corps; trois ou quatre personnes auraient pu à peine tenir ensemble dans l'espace qui restait libre. La grande préoccupation des anciens était de fermer leurs tombeaux d'une manière qui ne permît pas au premier venu de les ouvrir. Comme les Égyptiens, les Israélites inventèrent dans ce but divers procédés ingénieux. A Jérusalem, en particulier, on employait parfois de grandes pierres, en forme de meules, que l'on faisait rouler devant la porte du caveau. M. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte,* Paris, 1853, t. II, p. 222, 223, a retrouvé ces dispositions dans le Tombeau des Rois, et il les décrit ainsi : « Une fois descendu sur le sol du vestibule, on aperçoit au fond de la paroi de gauche une petite porte fort basse, et par laquelle on ne peut passer qu'en rampant. C'est l'entrée des caveaux. Cette entrée, qui est aujourd'hui libre, était jadis déguisée avec soin... Un disque de pierre de grande épaisseur, roulant dans une rigole circulaire, venait s'appliquer exactement contre la baie, et cette lourde pierre ne pouvait se mouvoir, sur le plan incliné que lui offrait la rainure dans laquelle il se trouvait engagé, qu'à l'aide de la pression d'un levier, agissant de droite à gauche pour dégager la porte, et de gauche à droite pour la clore... Il était facile de solliciter, à l'aide d'un levier dont le point d'appui se prenait sur l'arête même de l'encastrement, le disque de pierre, forcé dès lors à se mouvoir, en montant à gauche de la porte, sur le plan incliné de la rainure circulaire... Une fois le disque de clôture ainsi chassé à gauche et calé fortement, le passage devenait libre. » Actuellement, « le disque n'a pas conservé une position rigoureusement verticale, par suite du peu de soin que l'on a mis à l'écarter et à le caler. » Cf. G. Saintine, *Trois ans en Judée,* Paris, 1860, p. 224; Chauvet et Isambert, *Syrie, Palestine,* Paris, 1890, p. 328; Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques,* Paris, 1894, p. 445. Le tombeau dit des Hérodes (voir col. 647), découvert en 1891, était aussi fermé par une pierre ronde (fig. 267) qu'on y voit encore en place comme au Tombeau des Rois. Dans ce dernier, on n'arrivait au disque de pierre que par un couloir auxiliaire, dissimulé dans l'aménagement de l'hypogée. Les dispositions étaient beaucoup moins compliquées dans le tombeau de Notre-Seigneur; mais à coup sûr, un disque de pierre y avait été préparé, pour servir dans des conditions analogues à celles qui viennent d'être décrites. Le corps du Sauveur une fois déposé dans le caveau, « on roula une grosse pierre à la porte du monument, » προσκυλίσας λίθον μέγαν τῇ θύρᾳ, *advolvit saxum magnum ad ostium.* Matth., XXVII, 60. Quand l'ange du Seigneur apparut au matin de la résurrection, il « fit rouler », ἀπεκύλισε, *revolvit,* la pierre de fermeture. Matth., XXVII, 2. Cependant les saintes femmes se disaient : « Qui nous fera rouler, ἀποκυλίσει, *revolvet,* la pierre? » Et en approchant, elles virent que la pierre avait été roulée, ἀποκεκύλισται, *revolutum,* Marc., XVI, 3, 4, ἀποκεκυλισμένον, *revolutum.* Luc., XXIV. 2. Ces verbes sont des composés de κυλίνδω, qui signifie « rouler ». Le récit évangélique montre que la tombe de Joseph d'Arimathie était toute prête à recevoir un corps; il n'y eut plus à se procurer, au dernier moment, que les objets nécessaires à l'ensevelissement.

VI. LE SEPTIÈME JOUR (SAMEDI SAINT). — C'était le jour du sabbat, par conséquent du repos absolu. Les amis du Sauveur se tinrent enfermés, se promettant de retourner au sépulcre dès le lendemain du sabbat, afin de compléter l'ensevelissement, trop sommaire à leur gré, du corps de Jésus. De leur côté, les membres du sanhédrin se réunirent et firent une démarche auprès de Pilate, afin d'obtenir que le sépulcre fût gardé contre toute tentative d'enlèvement du corps par les disciples. Le procurateur les chargea de prendre ce soin eux-mêmes. Ils allèrent donc, mirent des scellés sur la pierre de fermeture et laissèrent des gardes. L'évangéliste ne dit pas si ces précautions furent prises dès la première heure du sabbat, le vendredi soir, ou seulement le lendemain au matin. Mais il était élémentaire, pour les représentants du sanhédrin, de s'assurer de la présence du corps dans le sépulcre avant de mettre les scellés sur la pierre qui le fermait. Il est inadmissible



268. — Porte du tombeau dit des Hérodes.
D'après la *Revue biblique,* 1892, p. 270.

que la prudence et la haine des persécuteurs aient pu négliger ce soin. Matth., XXVII, 62-66.

VII. La Vie de Jésus ressuscité. — *I. LE JOUR DE LA RÉSURRECTION.* — Les apparitions du Sauveur ressuscité sont multiples en ce premier jour. Chaque Évangéliste n'en raconte que quelques-unes; aussi les détails des différents récits paraissent-ils parfois difficiles à harmoniser. On y parvient cependant assez aisément en serrant les récits de près et en tenant compte de ce que les écrivains sacrés ont pu ou dû sous-entendre dans une narration aussi rapide. Cf. Loofs, *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert,* Leipzig, 1898. Voici comment on peut établir l'harmonie des textes. — 1° Avant le lever du jour, les saintes femmes qui, la veille au soir, après la clôture du sabbat, ont acheté des aromates, se mettent en route pour le sépulcre et y arrivent au soleil levé. Chemin faisant, elles se demandaient qui leur « roulerait » la pierre, mais elles ignoraient qu'on eût placé des gardes. Matth., XXVIII, 1; Marc., XVI, 1-3; Luc., XXIV, 1; Joa., XX, 1. — 2° Pendant ce temps, un ange était descendu du ciel, avait fait rouler la pierre, s'était assis non pas sur elle, ἐπ' αὐτοῦ, mais « au-dessus d'elle », ἐπάνω αὐτοῦ, et avait, par l'éclat de son aspect, mis en fuite les gardes terrifiés. Matth., XXVIII, 2-4. Ceux-ci retournent à Jérusalem, mais ne sont pas rencontrés par les saintes femmes. — 3° Marie-Madeleine, Marie, mère de Jacques, et Salomé, en arrivant près du sépulcre, s'aperçoivent que la pierre a été écartée de l'entrée. Aussitôt, Madeleine s'imagine que le corps du Seigneur a été enlevé; elle revient précipitamment sur ses pas pour en informer les Apôtres. Marc., XVI, 4;

Luc., XXIV, 2; Joa., XX, 1, 2. — 4° Les deux autres femmes pénètrent dans le sépulcre et n'y voient pas le corps. Pendant qu'elles se désolent, deux anges leur apparaissent, leur annoncent la résurrection et leur font remarquer que Jésus l'avait prédit. Luc., XXIV, 3-8. — 5° Jeanne et d'autres saintes femmes, Luc., XXIV, 10, avaient suivi de près les précédentes. Elles arrivent aussi au tombeau. Des deux anges qui s'étaient montrés à Salomé et à sa compagne, il n'y en a maintenant plus qu'un de visible. Les nouvelles arrivées entrent à leur tour dans le vestibule qui précède la chambre sépulcrale. Elles aperçoivent l'ange qui est assis à droite. Elles sont saisies d'effroi; l'ange leur annonce la résurrection, leur montre le sépulcre vide et leur commande de dire aux disciples et à Pierre qu'ils le verront en Galilée. Matth., XXVIII, 5-7; Marc., XVI, 5-7. — 6° Cependant, Pierre et Jean, avertis par Madeleine, accourent. Ils entrent dans le sépulcre, ne sont pas favorisés de la vue des anges, et constatent la disposition régulière des linges, excluant l'hypothèse d'un enlèvement furtif et précipité. Joa., XX, 3-10. — 7° Marie-Madeleine, qui est revenue à leur suite, reste près du tombeau à pleurer. Jésus se montre à elle; mais elle le prend pour le jardinier et ne le reconnaît enfin qu'au son de sa voix. Joa., XX, 16; Marc., XVI, 9. — 8° Pendant ce temps, les saintes femmes qui avaient précédemment quitté le tombeau, pleines d'épouvante et de joie, se trouvent sur le chemin du retour, quand Jésus leur apparaît et leur commande lui-même d'aller dire à ses frères qu'ils le verront en Galilée. Matth., XXVIII, 8-10; Marc., XVI, 8. — 9° Les saintes femmes et Marie-Madeleine vont successivement raconter aux Apôtres ce qu'elles ont vu, mais elles ne sont pas crues. Marc., XVI, 10, 11; Luc., XXIV, 9-11. — 10° Jésus se montre longuement à deux disciples sur le chemin d'Emmaüs, voir ÉMMAÜS, t. II, col. 1735-1748, converse et mange avec eux. Ceux-ci reviennent précipitamment pour apporter la nouvelle aux Apôtres. Marc., XVI, 12-13; Luc., XXIV, 13-35. Le récit des deux Évangélistes, Marc., XVI, 13, et Luc., XXIV, 34-35, suppose ici chez les Apôtres des alternatives de foi et de doute. — 11° Pierre est favorisé d'une apparition particulière dont le détail n'est pas donné. Seul avec Jean, Joa., XX, 8, il croit fermement à la résurrection. Luc., XXIV, 34. — 12° Enfin, sur le soir, et après le retour des disciples d'Emmaüs, Jésus vient dans le cénacle, où sont rassemblés les Apôtres, moins Thomas; il se fait voir et toucher, leur donne le pouvoir de remettre les péchés et mange devant eux. Marc., XVI, 14; Luc., XXIV, 36-43; Joa., XX, 19-25. — 13° Ce même jour, dans la matinée, un fait d'un tout autre ordre s'était passé. Les gardes du tombeau avaient informé les princes des prêtres de ce qui était arrivé. On leur donna de l'argent pour dire que les disciples avaient enlevé le corps et on leur promit de les garantir contre toute difficulté de la part de Pilate. Matth., XXVIII, 11-15. Saint Justin, *Dialog. cum Tryphon.*, 108, t. VI, col. 727, atteste que les Juifs prirent soin de faire colporter leur mensonge dans tout l'univers. — Ce qui ressort très nettement des récits de ce premier jour, c'est que personne, parmi les Apôtres et les disciples de Notre-Seigneur, ne s'attendait à sa résurrection. Les saintes femmes n'y croient que sur l'affirmation des anges. Les Apôtres n'admettent pas ce qu'elles affirment avoir vu et entendu; ils ne se rendent que quand Jésus apparaît vivant devant eux, et encore Thomas va-t-il récuser pendant huit jours le témoignage de tous les autres. A prendre les Évangiles dans leur rigueur, il n'y a donc nulle place pour une croyance s'insinuant par persuasion ou par suggestion, puisque les témoins changent subitement de conviction dans le cours d'une même journée, et ne le font qu'à l'apparition de celui dont ils niaient la résurrection l'instant d'auparavant. Voir aussi ÉVANGILES (CONCORDE DES), t. II, col. 2111.

II. ENTRE LA RÉSURRECTION ET L'ASCENSION. — 1° Huit jours après la résurrection, Jésus se montra de nouveau dans le cénacle et se fit toucher par Thomas, qui crut alors comme les autres Apôtres. Joa., XX, 26-29. — 2° Quelque temps après, quand les disciples se furent rendus en Galilée, comme il le leur avait fait dire, Notre-Seigneur se montra à sept d'entre eux sur le rivage du lac de Tibériade. Saint Jean le reconnut le premier. Le Sauveur leur fit manger du pain et du poisson, puis, ayant demandé par trois fois à Pierre s'il l'aimait, il lui confia le soin de paître ses agneaux et ses brebis. Joa., XXI, 1-24. — 3° Jésus apparut de nouveau aux onze sur une montagne de Galilée et leur donna ses instructions pour la prédication de son Évangile à travers le monde. Matth., XXVIII, 16-20; Marc., XVI, 15-18. — 4° Il est de toute évidence que les apparitions de Jésus ressuscité en Galilée ne sont pas toutes consignées dans les récits évangéliques. Le Sauveur avait fait dire à Pierre, comme chef de son Église et chargé de procurer l'exécution de ses ordres, et aux disciples venus à Jérusalem pour la Pâque, qu'il se montrerait à eux en Galilée, où il leur était commandé de se rendre. Matth., XXVIII, 10. Les Évangélistes ne rapportent que les apparitions aux Apôtres, auxquels se trouvent joints trois disciples seulement. Joa., XXI, 2. Il est possible que beaucoup de disciples aient accompagné les onze sur la montagne, car il est dit qu'alors « certains doutèrent », ce qui ne peut s'appliquer aux Apôtres. Matth., XXVII, 17. Saint Paul complète les renseignements fournis par les Évangélistes, quand il écrit que le Seigneur s'est fait voir à Pierre, puis aux onze, ensuite à plus de cinq cents frères ensemble, enfin, à Jacques et plus tard à tous les Apôtres, ce dernier nom comprenant sans doute tous ceux qui, outre les onze, devaient être envoyés pour prêcher l'Évangile. I Cor., XV, 5-7.

III. L'ASCENSION. — Le quarantième jour après sa résurrection, le Sauveur se retrouva avec ses Apôtres et des disciples sur le mont des Oliviers. Il leur recommanda de rester à Jérusalem jusqu'à la venue de l'Esprit-Saint, et leur donna ses avis suprêmes pour la prédication de son Évangile à travers le monde. Puis, il s'éleva au ciel en leur présence. Quand il eut disparu, deux anges vinrent annoncer qu'il ne reviendrait plus visiblement que dans une manifestation triomphale analogue à celle de son ascension. Marc., XVI, 19, 20; Luc., XXIV, 44-53; Act., I, 1-11. Voir ASCENSION, t. I, col. 1071-1073.

VIII. ENSEIGNEMENT DE JÉSUS-CHRIST. — Si Jésus-Christ vint sur la terre pour racheter les hommes par sa mort, il eut aussi le dessein de leur apprendre à profiter de la rédemption. Il prêcha donc une doctrine qui complétait les révélations antérieures et visait à la fois toute l'humanité et tous les temps. Les vérités précédemment acquises reçurent de lui leur confirmation et un plus complet développement. De nouvelles révélations furent ajoutées aux anciennes; des principes de foi furent posés, qui étaient destinés à fournir, dans la suite des âges, de fécondes conséquences; en un mot, comme le disait le Sauveur lui-même, la « parole de Dieu » fut une semence qui, tombée dans une bonne terre, devait rendre cent pour un. Toute la doctrine catholique n'est que le développement de l'enseignement de Notre-Seigneur. Cf. Newman, *Histoire du développement de la doctrine chretienne,* trad. J. Gondon, Paris, 1848; de Broglie, *Le progrès religieux,* dans *Religion et critique,* Paris, 1896, p. 293-357. Cet enseignement est à étudier dans ses dogmes, dans ses préceptes, dans ses sources et dans la manière dont il a été présenté par le divin Maître.

I. L'ENSEIGNEMENT DOGMATIQUE. — 1° *La Sainte Trinité.* — Jésus-Christ suppose accepté et indiscutable le dogme du Dieu unique et créateur. Marc., XII, 29, 32. Mais ce qui lui est propre, c'est la révélation complète et

définitive du mystère de la sainte Trinité, que l'Ancien Testament avait dû laisser presque totalement dans l'ombre. Il ordonne à ses Apôtres de baptiser tous les hommes « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », Matth., XXVIII, 19, mettant ainsi au même rang les trois personnes divines. — 1. Le *Père* est le Maître souverain auquel tout obéit. Matth., XI, 25, 26; Luc., X, 21. C'est le Jéhovah de l'ancienne loi. Cependant Jésus-Christ veut que les hommes lui donnent le nom de Père. Matth., VI, 9; Luc., XI, 2. En parlant de lui à ses disciples, il dit habituellement : « Votre Père, qui est dans les cieux. » Matth., V, 48; VI, 14; VII, 11; Marc., XI, 25, 26; Luc., XI, 13; XII, 32, etc. C'est un Père qui aime les hommes, Joa., III, 16; XVI, 27, et qui prend soin d'eux avec une tendresse vigilante. Matth., VI, 32; X, 29; Luc., XII, 6, 7, 28, 32; XVIII, 7, 8. Sous la loi nouvelle, les rapports de ce Père avec les hommes vont avoir un caractère bien plus marqué de tendresse et de libéralité. — 2. Le *Fils*, c'est Jésus-Christ lui-même, non plus dans le sens large et imparfait, comme quand il est dit de certains hommes : « Vous êtes tous des fils du Très-Haut, » Ps. LXXXI (LXXXII), 6, mais dans toute l'acception naturelle du mot. Voir FILS DE DIEU, t. II, col. 2253-2257. Ce Fils ne fait qu'un avec le Père, Joa., XIV, 7; XV, 23, 24; XVI, 15; XVII, 10, 21, mais il en est distinct par la connaissance, Matth., XI, 27; Luc., X, 22, et par l'activité. Joa., V, 17-23. C'est du Père qu'il a reçu sa mission. Joa., VII, 28; XII, 44-50; XIV, 31; XV, 10-15; XVI, 27; XVII, 3. Aussi, tandis que les hommes appellent Dieu « notre Père », Matth., VI, 9, lui l'appelle constamment « mon Père », Matth., X, 32; Marc., VIII, 38; Luc., II, 49; Joa., II, 16; V, 18; etc., comme tenant à ce Père par une filiation tout autre que celle des hommes. Quoique s'étant uni par l'incarnation une âme et un corps humain, il n'en reste pas moins le « Fils bien-aimé » du Père. Matth., III, 17; XVII, 5; Marc., I, 11; Luc., III, 22; IX, 35; Joa., III, 35; V, 20, etc. Cependant, dans sa nature humaine qui est créée, il est inférieur au Père. Matth., XX, 23; XXVI, 39; XXVII, 46; Luc., XXIII, 46; Joa., V, 30-32, 36; XIV, 28, etc. Ce titre de « Fils » que se donne par rapport à Dieu Jésus-Christ, en qui ils ne voient qu'un homme, révolte souverainement les Juifs, qui d'ailleurs entendent avec raison ce nom de « Fils » dans son acception la plus étroite. Joa., X, 36; XIX, 7. — 3. Le *Saint-Esprit*, que l'Ancien Testament ne nous fait pas connaître nettement comme personne, complète la Trinité. Notre-Seigneur dit de lui qu'il procède du Père, Joa., XV, 26, mais qu'en même temps il recevra de ce qui est au Fils. Joa., XVI, 15. C'est d'ailleurs le Fils qui l'enverra sur la terre pour compléter son œuvre. Joa., XV, 26; XVI, 7, etc. Voir ESPRIT-SAINT, t. II, col. 1967-1969.

2° *Le Messie.* — Jésus-Christ se présente lui-même comme le Messie. Joa., IV, 26. Il est le Messie qui réalise les prédictions des prophètes, mais il ne répond pas à l'idée que s'en sont faite les Juifs. Il lui faut donc redresser leurs préjugés. Ils disent que quand le Christ viendra, personne ne saura d'où il vient, tandis qu'on sait d'où est Jésus et qu'en conséquence il ne saurait être le Messie. Joa., VII, 27. Le Sauveur leur explique que, s'ils savent qui il est et de quel pays il vient, ils ignorent sa véritable origine et l'ignorent volontairement, puisque, malgré toutes les preuves qu'il leur fournit, ils refusent d'admettre qu'il vient du Père. Joa., VII, 28, 29. Ils le croient venu simplement de Galilée et de Nazareth. Joa., I, 46; VII, 41. Pour les éclairer, Jésus leur rappelle que le Messie est « fils de David », mais que David l'appelle à l'avance son Seigneur, par conséquent un personnage qui lui est supérieur à lui-même. Matth., XXII, 41-46; Marc., XII, 35-37; Luc., XX, 41-44. Ils n'osent tirer une conclusion qui ne cadrerait pas avec leurs idées préconçues. Jésus-Christ s'applique à faire comprendre à ses disciples que le Messie promis doit être un Messie humble et souffrant, qui sera rejeté par les autorités nationales et mis à mort par les gentils, auxquels les Juifs l'auront livré. Matth., XVI, 20-23; XVII, 21, 22; Marc., VIII, 30-33; IX, 29-31; Luc., IX, 21, 22, 44, 45. « Mettez bien ces paroles dans vos cœurs, » dit-il à ses Apôtres qui ne peuvent se faire à cette idée. Luc., IX, 44. Quelques jours avant sa mort, il renouvelle son avertissement, en observant que toutes ces choses ont été écrites par les prophètes au sujet du Fils de l'homme. Matth., XX, 17-19; Marc., X, 32-34; Luc., XVII, 31-34. Enfin, la semaine même de sa passion, il dit à tous dans le Temple que le Fils de l'homme sera élevé de terre. Tous comprennent si bien le sens de ses paroles qu'on lui réplique aussitôt : « Nous avons entendu dire d'après la loi que le Christ demeure à jamais. » Joa., XII, 32-34. Le Sauveur n'insiste pas, parce que le malentendu ne peut être dissipé que par les faits. Plus tard, ceux qui le voudront verront qu'en effet le Christ demeure à jamais, mais non de la manière qu'ils avaient rêvé. De fait, il entrait dans les plans de la Providence que l'idée d'un Messie souffrant parût inacceptable au plus grand nombre des Juifs; c'était précisément la condition requise pour que ce Messie fût rejeté des siens et livré aux gentils. En accusant Jésus devant Pilate de se donner pour le « Christ roi », Luc., XXII, 2, les princes des prêtres ont l'intention avérée d'exciter les susceptibilités du procurateur par le titre de « roi » qu'ils évoquent; mais le nom de « Christ » attribué à un homme d'aussi modeste apparence les révolte encore plus étrangement; c'est pourquoi ils protesteront avec tant de vivacité quand Pilate écrira au sommet de la croix : « Jésus de Nazareth, roi des Juifs, » ce qui pour tous est synonyme de « Jésus de Nazareth, Messie ». Joa., XIX, 20, 21. La suite des événements a montré que, seul de son temps, le Sauveur avait eu la pleine intelligence des prophéties messianiques. Luc., XXIV, 26-27. Les Juifs se regardaient comme une race privilégiée, vis-à-vis de laquelle Dieu était, pour ainsi dire, plutôt débiteur que créancier, et qui avait droit, en vertu d'antiques promesses mal comprises, à recevoir de lui un Messie glorieux et puissant qui associerait tous ses compatriotes à sa grandeur. La vérité était tout le contraire de cette conception. Les Juifs avaient péché comme tous les hommes et péchaient encore plus gravement que les gentils. Notre-Seigneur le leur répète pour abaisser leur orgueil. Joa., VIII, 21, 24; IX, 41; XV, 22, 24; XVI, 9; XIX, 11. Or le péché appelait l'expiation, et l'expiation ne pouvait se faire sans le sacrifice. Voilà pourquoi le Sauveur, en présentant la coupe eucharistique à ses Apôtres, leur disait : « Ceci est mon sang de la nouvelle alliance, qui sera versé pour beaucoup en rémission des péchés. » Matth., XXVI, 28. Toute l'idée messianique est dans cette formule, dans laquelle Notre-Seigneur parle du sang qui va être versé pour remettre les péchés des hommes, et leur permettra de contracter avec Dieu une alliance plus universelle, plus durable et plus salutaire que l'ancienne.

3° *Le royaume de Dieu.* — 1. Les Juifs comprennent ce royaume comme ils ont compris le Messie, dans un sens tout terrestre. Aussi rejettent-ils avec indignation le « roi des Juifs » qu'on leur présente pauvre et humilié. Notre-Seigneur vient pour établir le « royaume de Dieu » ou le « royaume des cieux », c'est-à-dire la royauté, le règne de Dieu sur la terre, βασιλεία, *regnum*. Les conditions dans lesquelles il l'établit sont aussi conformes au sens spirituel des prophéties que contraires à l'attente des Juifs, qui interprétaient ces prophéties dans le sens le plus grossier. Ils s'imaginaient que le royaume de Dieu serait inauguré tout d'un coup, avec grand éclat, comme quand un grand prince monte sur le trône. Luc., XIX, 11. Un jour, des pharisiens demandent au Sauveur : « Quand vient le royaume de Dieu? » Et il leur répond : « Le royaume de Dieu ne vient pas de manière qu'on puisse l'observer, » comme on observe les astres, μετὰ παρατηρήσεως, « et on ne peut pas dire : le voici ici, le voici là. » Luc., XVII, 20, 21. Ce royaume de Dieu,

c'est la puissance de Dieu s'exerçant sur les âmes pour les éclairer, les racheter, les sanctifier et les sauver. Cette puissance n'agit pas sur les âmes comme elle agit dans le monde matériel, où tout lui obéit sans résistance possible; elle réclame la foi, le consentement et le concours de ces âmes, dont elle respecte la liberté jusqu'à s'interdire de la léser, même pour assurer leur salut. Une royauté de cette nature ne peut donc s'établir que peu à peu, à mesure que les âmes mieux éclairées lui donnent leur adhésion. Aussi, quand Notre-Seigneur commence à prêcher l'Évangile, il ne dit pas : Voici le royaume de Dieu, mais : « Le royaume de Dieu approche. » Matth., IV, 17; X, 7; Marc., I, 15; Luc., X, 9, 10. Il n'y a pas de grandeurs temporelles à ambitionner dans ce royaume. Matth., XX, 21-28; Marc., X, 37-45. Ses sujets sont les pauvres, les persécutés, les obéissants, Matth., V, 3, 10, 19; Luc., VI, 20, ceux qui sont humbles et petits comme des enfants. Matth., XVIII, 3; XIX, 14; Marc., X, 14; Luc., XVIII, 16. Ce ne sont pas des qualités passives que réclame le Sauveur, mais des vertus actives, le renoncement plus ou moins complet aux jouissances et aux richesses, Matth., XIX, 12, 23, 24; Marc., X, 23, 24, et surtout l'accomplissement de la volonté du Père. Matth., VII, 21. C'est une nouvelle vie à laquelle il faut renaître. Joa., III, 3, 5. Dans ces conditions, Notre-Seigneur peut dire : « Le royaume de Dieu est au-dedans de vous, » ἐντὸς ὑμῶν, Luc., XVII, 21; il réside dans les âmes, et un certain nombre d'âmes, disséminées au milieu du peuple d'Israël, ont déjà accueilli ce royaume. Il faut le chercher avant toute autre chose. Matth., VI, 33; Luc., XII, 31. Depuis que Jean-Baptiste a commencé à annoncer l'approche du règne de Dieu, de violentes oppositions se sont dressées contre lui, Matth., XI, 12; les scribes et les pharisiens, loin de l'accepter pour eux-mêmes, ont tout fait pour empêcher les autres de le reconnaître. Matth., XXIII, 13. Néanmoins il se propage. Il y a même des membres du sanhédrin qui l'attendent, Marc., XV, 43, et des scribes qui ne sont pas loin du royaume de Dieu, Marc., XII, 34, tandis que, par la pénitence et le changement de vie, les pécheurs, les publicains et les courtisanes y entrent de suite et en grand nombre. Matth., XXI, 31; Luc., XIII, 29. Extérieurement, le règne de Dieu se manifeste par l'expulsion des démons, Matth., XII, 28; Luc., XI, 20, et par la prédication qu'en font les Apôtres et les disciples du Sauveur. Luc., IX, 2, 60. Voilà donc un royaume qui diffère radicalement du royaume de la terre, par son origine, Joa., XVIII, 36, par ses moyens d'action, par son but. — 2. Le royaume de Dieu, par sa nature même, est un royaume toujours en formation. Il ne sera définitivement établi que quand le Sauveur aura complètement accompli sa mission. Luc., IX, 27. Mais sans cesse les disciples du Seigneur auront à répéter sur la terre : « Que votre règne arrive, » Matth., VI, 10; Luc., XI, 2, non seulement dans l'autre vie, mais en ce monde même, où le nom de Dieu doit être sanctifié et sa volonté accomplie comme au ciel. Pour mieux expliquer ce qu'il entend par ce royaume, Notre-Seigneur se sert de paraboles, dont il donne ensuite l'explication à ses Apôtres, parce que ceux-ci doivent être initiés aux « mystères du royaume des cieux », pour pouvoir travailler utilement à sa propagation. Matth., XIII, 11; Luc., VIII, 10. L'élément constitutif de ce royaume spirituel, c'est la vérité, à laquelle Jésus est venu rendre témoignage, Joa., XVIII, 37, et la grâce, qui donne aux âmes une vie surnaturelle. La vérité et la grâce sont comme une semence, qui ne produit que selon les dispositions des âmes qui la recueillent. Matth., XIII, 1-23. Quand cette semence est jetée, l'ennemi du bien, Satan, vient aussi jeter la sienne, d'où mélange de bons et de mauvais dans le royaume des cieux; le triage des uns et des autres ne se fera utilement qu'à la moisson, au jugement. Matth., XIII, 24-30; Marc., IV, 26-29. Le royaume des cieux, d'abord semblable à une petite graine, doit se développer et devenir un grand arbre. C'est aussi un levain qui exerce son action sur toute la pâte. Matth., XIII, 31-35. Ces comparaisons sur le royaume des cieux donnent l'idée d'une société animée par un souffle divin, destinée à comprendre dans son sein toute l'humanité, renfermant par conséquent un mélange d'âmes bonnes et mauvaises, et se développant d'une manière continuelle, puisque chaque génération humaine lui fournit un nouveau contingent à conquérir. Bien que spirituel, ce royaume n'est pas invisible; il doit briller à tous les yeux comme la lampe placée sur le candelabre. Marc., IV, 21, 22; Luc., VIII, 16, 17. Enfin, Notre-Seigneur donne à Pierre les clefs du royaume, Matth., XVI, 19, c'est-à-dire la puissance à exercer dans ce royaume. Voir CLEF, t. II, col. 802, 803. Il ajoute que toutes les décisions de Pierre seront ratifiées dans les cieux, c'est-à-dire par Dieu lui-même. Le royaume des cieux ainsi décrit n'est autre que l'Église. Voir ÉGLISE, t. II, col. 1600. Les Juifs se croyaient tout droit à être les maîtres dans ce royaume: il leur sera ôté et passera à d'autres hommes qui sauront le faire fructifier. Matth., XXI, 43. La masse des Juifs aura d'ailleurs vis-à-vis de ce royaume une singulière attitude que le Sauveur caractérise prophétiquement dans plusieurs autres paraboles. La société religieuse issue de l'ancienne loi sera incapable d'apporter le moindre remède aux maux de la pauvre humanité blessée, comme le prêtre et le lévite qui passent sans s'arrêter devant la victime des brigands sur le chemin de Jéricho, Luc., X, 31, 32, comme le riche qui reste insensible à la misère du malheureux Lazare. Luc., XVI, 19-21. Appelés les premiers à prendre part au festin messianique, les Juifs dédaigneront de venir et se laisseront substituer les gentils, Luc., XIV, 17-24; Matth., XXII, 3-10, qu'ils mépriseront comme le pharisien méprisait le publicain, Luc., XVIII, 11-14, et dont ils seront jaloux comme le fils aîné qui murmure de l'accueil fait par le père au jeune prodigue repentant, Luc., XV, 25-32, et comme les ouvriers de la première heure, qui se plaignent du salaire accordé aux derniers venus. Matth., XX, 9-15. Bien plus, comme les vignerons homicides, ils voudront accaparer pour eux-mêmes le royaume des cieux et croiront y réussir en mettant à mort le Fils du Père qui vient pour le fonder. Matth., XXI, 37-40; Marc., XII, 1-9; Luc., XX, 13-16. Tous ces traits prophétiques se sont vérifiés au cours des temps, et, du vivant même des Apôtres, le royaume des cieux n'a pas eu d'ennemis plus acharnés que les Juifs. Act., IV, 1-7; V, 17-24; VI, 12-15; VII, 56-59; VIII, 1; XII, 1-4; XIII, 45-50; XIV, 18; XVII, 5-8; XVIII, 12; XXI, 26-36; XXIII, 12-21, etc. — 3. Le royaume des cieux établi sur la terre a son prolongement sans fin dans l'autre vie. Luc., XXIII, 42. C'est là en effet qu'après le triage, le bon grain sera recueilli. Matth., XIII, 30. Notre-Seigneur l'appelle le royaume de son Père, Matth., XXVI, 29; Marc., XIV, 25; Luc., XXII, 16-18, et il y convie ses serviteurs fidèles. Luc., XXII, 29, 30. Ce sera le royaume définitif, dont celui de la terre n'est que la préparation, dont l'inauguration triomphale suivra le jugement final, Luc., XXI, 31, et qui deviendra la possession des vrais serviteurs de Dieu. Matth., XXV, 34.

4° *La vie surnaturelle.* — 1. Ce n'est pas seulement une société que Notre-Seigneur vient constituer, c'est une vie nouvelle qu'il communique aux âmes. « En lui est la vie, et cette vie est la lumière des hommes. » Joa., I, 4. Il veut que par lui on ait la vie et que cette vie abonde. Joa., X, 10. Il ne s'agit évidemment pas de la vie naturelle, que les hommes possédaient avant sa venue et qui, après lui, n'a pas différé de ce qu'elle était auparavant. C'est une vie spirituelle, dans laquelle il faut entrer par une nouvelle naissance, Joa., III, 3-8, et dont lui-même est la source, jaillissante jusqu'à la vie éternelle. Joa., IV, 13, 14. Pour obtenir cette vie, il est nécessaire d'avoir la foi en Jésus-Christ, qui seul peut

la donner. Joa., III, 36; V, 40; VI, 33; VIII, 12; XX, 31. Cette foi elle-même ne devient pas le partage de l'homme sans le concours formel de sa bonne volonté. Il faut pratiquer la vérité pour venir à la lumière, Joa., III, 21; il faut obéir à la volonté du Père pour devenir capable de discerner la divinité de la doctrine évangélique. Joa., VII, 17. Jésus est même le pain de vie, dont la foi se nourrit pour produire et entretenir la vie surnaturelle. Joa., VI, 35. On participe à cette vie par l'union intime avec le Sauveur, union qu'il compare lui-même à celle de la branche avec le cep de vigne. Joa., XV, 4-6. Cette vie n'existe pas par la foi seule; encore moins est-elle produite par les pratiques de la loi ancienne, Joa., V, 39; elle suppose la pureté de l'âme, Joa., XV, 3, 4, et la fidélité aux commandements. Matth., XIX, 17. — 2. Notre-Seigneur présente certains rites extérieurs comme destinés à produire dans les âmes la vie surnaturelle. Il faut tout d'abord renaître par l'eau et par le Saint-Esprit. Joa., III, 5; Act., I, 5. De là deux premiers sacrements de l'Église. Voir BAPTÊME, t. I, col. 1435; CONFIRMATION, t. II, col. 919. Comme le péché est incompatible avec la vie surnaturelle, les Apôtres reçoivent le pouvoir de le remettre. Joa., XX, 22, 23. Voir PÉNITENCE. Enfin l'Eucharistie est instituée comme pain de vie par excellence, qui fait vivre par Jésus-Christ, et sans lequel la vie n'existe pas dans l'âme. Joa., VI, 48-59. — 3. De même que le royaume des cieux sur la terre se continue par celui qui est au ciel, ainsi la vie surnaturelle aboutit à la vie éternelle. Joa., VI, 55, 59; X, 28; XII, 25; XVII, 2. Jésus-Christ est ainsi la « vie » dans le sens le plus élevé, la vie divine communiquée aux âmes créées, dans la mesure que peut réaliser la puissance de Dieu. Joa., XIV, 6.

5° *La destinée humaine*. — 1. Le Sauveur ne vient pas changer les conditions ordinaires de la vie naturelle. Il ne s'est point servi de sa science divine pour faire avancer les connaissances humaines. Il ne blâme pas ce qui fait ici-bas l'occupation légitime des hommes; mais il exige qu'avant toute chose on fasse passer la recherche du royaume de Dieu et de sa justice. Matth., VI, 33. Il accuse de folie celui qui ne pense qu'à jouir du bien qu'il s'est amassé. Luc., XII, 19, 20. Il faut qu'on le suive, même en portant sa croix; autrement on perd son âme pour l'éternité. Matth., XVI, 24-28; Marc., VIII, 34-39; Luc., IX, 23-27. C'est le petit nombre qui règle ainsi sa vie. Luc., XII, 32. Mais ceux qui s'égarent peuvent encore, tant qu'ils sont en vie, s'accommoder avec la justice divine. Matth., V, 25. Aux Apôtres, qui demandent si c'est seulement le petit nombre qui se sauvera, Notre-Seigneur ne répond que par un conseil pratique. Luc., XIII, 23, 24. Voir ÉLUS, t. II, col. 1708-1711. En tous cas, Dieu viendra prendre chaque homme à l'improviste; il faut donc se tenir prêt à paraître devant lui et à rendre compte de sa vie. Matth., XXIV, 42-50; Marc., XIII, 35-37; Luc., XII, 35-40. — 2. Au delà de la mort, l'homme aura à subir un jugement. Matth., XII, 36. Il y a des fautes qui pourront alors lui être remises, Matth., XII, 32; Marc., III, 28-29, mais dont il lui faudra payer la dette à la dernière rigueur. Matth., V, 25, 26. Voir PURGATOIRE. Les bons, même ceux qui auront eu à subir cette expiation transitoire, obtiendront la vie éternelle dans le ciel. Matth., V, 12; XIII, 43; Luc., VI, 23, voir CIEL, t. II, col 754, 755, et les méchants seront envoyés dans le lieu des tourments. Matth., V, 29, 30; Luc., XII, 5. Voir ENFER, t. II, col. 1795, 1796. C'est alors que Dieu exercera définitivement sa justice en récompensant ceux qui auront souffert pour lui sur la terre, et en châtiant ceux qui n'auront songé qu'à jouir, au mépris de sa loi. Matth., V, 11, 12; Luc., VI, 22-25; XVI, 24, 25. — 3. Le monde lui-même aura une fin. Matth., V, 18. Voir FIN DU MONDE, t. II, col. 2263, 2264. Les corps ressusciteront pour se réunir à leur âme immortelle, Matth., XXII, 23-33; Marc., XII, 18-27; Luc., XX, 27-40; Joa., VI, 39-55; XI, 23-24, afin que le corps soit désormais associé au sort final de l'âme. Joa., V, 28, 29. Voir RÉSURRECTION DE LA CHAIR. Jésus-Christ paraîtra alors et jugera tous les hommes. Matth., XXV, 31-46. Voir JUGEMENT DERNIER. Ceux-ci seront renvoyés soit à la vie éternelle, soit au feu éternel. C'est uniquement pour faire arriver les hommes à la vie éternelle que le Sauveur est descendu sur la terre et qu'il y a fondé son royaume. Matth., XVIII, 11-14; Luc., XIX, 10; Joa., III, 15, 16; X, 28. Là est l'idée maîtresse sur laquelle il a ordonné toute sa vie, ses œuvres et l'Église qu'il a laissée après lui. Cf. Döllinger, *Le christianisme et l'Église*, trad. Bayle, Tournai, 1863, p. 22-44; Wendt, *Die Lehre Jesu*, Gœttingue, 1886.

II. L'ENSEIGNEMENT MORAL. — 1° La morale prêchée par Notre-Seigneur est dominée tout entière par certains principes qui l'élèvent au-dessus de la morale mosaïque et de toute morale humaine. Il professe d'abord qu'il n'est pas venu pour abolir la Loi, celle que Moïse avait imposée aux Israélites, mais pour l'accomplir et la compléter, selon les deux sens du verbe πληρῶσαι, *adimplere*. Matth., V, 17. Comme modèle de vertu et de sainteté, il ne propose rien moins que le Père céleste : « Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait, » Matth., V, 48, principe en vertu duquel chaque homme est obligé de tendre à la perfection qui est propre à sa nature. Il recommande ensuite de chercher avant tout le royaume de Dieu et sa justice, Matth., VI, 33, non par des actes purement extérieurs ni de vaines aspirations, mais par l'accomplissement de la volonté du Père. Matth., VII, 21. Le disciple de Notre-Seigneur a donc tout d'abord à faire régner Dieu en lui-même, en accomplissant fidèlement ce qui est juste et ce qui le rendra juste, c'est-à-dire la très sage volonté de Dieu. Enfin, comme il vient pour perfectionner et enseigner la loi morale, Jésus-Christ se propose lui-même en exemple, Joa., XIII, 15, et ajoute, pour encourager à le suivre : « Prenez mon joug sur vous et faites-vous mes disciples, car je suis doux et humble de cœur. Vous trouverez alors le repos pour vos âmes, car mon joug est aimable et mon fardeau léger. » Matth., XI, 29, 30. Ces principes s'adressent à tous. A ceux que Dieu appelle à une plus haute perfection conviennent des règles plus austères, que formulent les conseils évangéliques. Voir CONSEILS ÉVANGÉLIQUES, t. II, col. 922-924.

2° Notre-Seigneur dégage nettement sa morale des superfétations et du formalisme dont les pharisiens et les docteurs avaient surchargé la loi ancienne. Il dit à ses disciples : « Si votre justice n'est pas plus complète que celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. » Matth., V, 20. Il reproche à ces derniers de ne chercher que la pureté extérieure, de s'appliquer à des pratiques méticuleuses au détriment de la grande loi morale, d'accabler les autres d'obligations intolérables, sans rien faire pour les aider, Luc., XI, 39-46, de n'agir que pour être vus des hommes, Matth., VI, 16, en un mot de ressembler à des sépulcres blanchis, éclatants au dehors, pleins de corruption au dedans. Matth., XXIII, 2-33. Le Sauveur réprouve énergiquement la conception et la pratique d'une semblable morale. Il ne veut pas d'un peuple qui honore Dieu des lèvres, mais n'ait rien dans le cœur. Matth., XV, 7-9; Marc., VII, 6, 7. Dieu veut être adoré et servi « en esprit et en vérité », Joa., IV, 23, 24, c'est-à-dire avant tout par les pensées, les sentiments et les volontés, l'acte extérieur n'ayant de valeur qu'autant qu'il est conforme à l'attitude de l'âme elle-même. Notre-Seigneur recommande en conséquence de se tenir en garde contre les enseignements des scribes et des pharisiens, comme contre un ferment corrupteur. Matth., XVI, 5-12; Luc., XII, 1-3. Chaque fois que l'occasion s'en présente, il corrige publiquement leurs fausses interprétations de la loi divine. Les docteurs avaient rendu

l'observation du sabbat presque impossible. Le divin Maître opère à dessein des miracles ce jour-là, et profite de leurs attaques pour montrer au peuple l'inconséquence et l'arbitraire de leurs prescriptions. Matth., XII, 1-14; Luc., XIII, 14-16; XIV, 1-6; Joa., V, 10; VII, 23; IX, 14, etc. Voir SABBAT. Cf. J. C. Wakins, *Christi curatio sabbathica*, dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, t. II, p. 194-211. Il redresse également leur enseignement outré au sujet de jeûne, Luc., V, 33-35; du choix des aliments, Matth., XXIII, 24; Luc., X, 7; des ablutions avant les repas, Matth., XV, 2, 11-20; Marc., VII, 2-5, 15-23; du serment, Matth., XXIII, 16-22; du vœu. Matth., XV, 3-9; Marc., VII, 9-13; voir CORBAN, t. II, col. 958, etc.

3° Le premier principe de la morale de Jésus-Christ est l'amour de Dieu par-dessus tout, Matth., X, 37, et l'amour du prochain. Matth., V. 23, 24, 44; Marc., XII, 31; Luc., VI, 38; X, 25, etc. L'amour de Dieu commande l'obéissance à son égard, Matth., VII, 21; XII, 50; Marc., III, 35; Luc., VIII, 21; la confiance en sa Providence, Matth., VI, 25-32; X, 29-33; Luc., XII, 4-12, 22-34; XVIII, 1-8; la prière venant du fond du cœur, Matth., VI, 7, 8; VII, 7-12; Marc., XI, 24; Luc., XI, 1-13; Joa., XVI, 23, 24; la foi en Jésus-Christ, Joa., VII, 38; le respect de la maison de Dieu. Matth., XXI, 12-17; Joa., II, 16, etc. L'amour du prochain aura pour corollaires la tolérance, Marc., IX, 37-40; Luc., IX, 49, 50; le pardon des injures, Matth., XVIII, 21-35; l'aumône. Matth., VI, 2-4; Luc., XI, 41; XII, 33, etc. Cf. Ehrhardt, *Der Grundcharakter der Ethik Jesu*, Leipzig, 1895. L'obligation de se sauver soi-même a pour conséquences le renoncement, Matth., XVI, 24-26; Luc., XIV, 25-35; la pénitence pour expier les péchés passés, Matth., IV, 17; Luc., XIII, 3; XV, 7-10; le jeûne et la prière pour écarter le démon, Marc., IX, 28; la vigilance, Luc., XII, 35-53; l'humilité. Matth., XVIII, 2-5; XX, 26-28; Luc., XVIII, 9-14; XXII, 24, etc. Le mariage, constitutif de la famille, est ramené à sa loi primitive. Matth., V, 32; XIX, 1-12. Enfin, les devoirs envers l'autorité temporelle trouvent à la fois leur obligation et leur limite marquées dans cette formule : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » Matth., XXII, 21. Tels sont en résumé les principaux points de cette morale qui, tout en réclamant les actes extérieurs, tient par-dessus tout à ce que les sentiments intérieurs s'y conforment loyalement, et qui, assez tempérée dans ses exigences pour ne pas excéder les forces des plus faibles, aidés de la grâce, peut cependant conduire les âmes d'élite aux plus hauts sommets de la vertu, mais toujours avec la grâce de Dieu. Car c'est encore là ce qui établit une différence essentielle entre les préceptes du divin Maître et ceux que formulent les sages. Ces derniers peuvent conseiller, ils ne peuvent aider. Sans Jésus-Christ, la morale évangélique est impraticable; avec Jésus-Christ, intimement uni à l'âme par la vie surnaturelle, tout devient possible : « Celui qui demeure en moi, et moi en lui, porte beaucoup de fruits; mais sans moi vous ne pouvez rien faire. » Joa., XV, 5. Cf. Pauvert, *Vie de Jésus-Christ*, Paris, 1867, t. II, p. 133-267.

III. LES SOURCES DE L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS. — 1° *L'Écriture Sainte.* — Notre-Seigneur ayant déclaré qu'il ne venait pas abolir la Loi, mais la compléter, Matth., V, 17, il s'ensuit que la première source de son enseignement a été la révélation faite antérieurement et contenue dans les Livres Saints. Il a connu ces Livres à fond. Il les cite souvent, ou y fait de fréquentes allusions. Matth., IV, 1-11; X, 15; XII, 3; Marc., VII, 6; Luc., IV, 17-21, 25-27; XI, 30-32; XVII, 26; Joa., V, 39, 46; X, 34, etc. Il sait les parcourir d'un bout à l'autre pour démontrer le caractère messianique de sa personne. Luc., XXIV, 27. Enfin il ouvre l'intelligence de ses Apôtres pour qu'ils comprennent les Écritures. Luc., XXIV, 45, 46. Il possédait lui-même éminemment ce qu'il communiquait ainsi aux autres. — Au temps de Notre-Seigneur, la Sainte Écriture n'existait que dans son texte hébreu et dans la version grecque des Septante. Or la langue parlée en Palestine à cette époque était une langue néo-hébraïque, connue sous le nom d'araméen ou de syro-chaldaïque. II Mach., VII, 8, 21, 27; XII, 37; XV, 29. Cf. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, Paris, 1896, p. 26-39; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. II, p. 18-20. Les lettrés comprenaient l'ancien hébreu; mais pour le peuple l'hébreu était devenu une langue morte. Aussi, dans les synagogues, après la lecture de la Loi et des Prophètes, avait-on soin de donner immédiatement une traduction des textes en araméen. Notre-Seigneur lisait les Écritures dans le texte hébreu et, quand il enseignait dans une synagogue, il le traduisait lui-même en langue vulgaire. Luc., IV, 20, 21. C'est du moins ce que suppose le grand étonnement de ses compatriotes de Nazareth qui disaient : « D'où lui vient donc cette science? » Matth., XIII, 54; Marc., VI, 2, et des Juifs qui faisaient cette remarque : « Comment sait-il donc les lettres sans les avoir apprises? » Joa., VII, 15. Le fait que dans les Évangiles les textes de l'Ancien Testament, surtout ceux qu'allègue Notre-Seigneur, sont presque toujours cités d'après les Septante, ne prouve nullement que le divin Maître se soit servi de cette version. La seule conclusion qu'on en peut tirer, c'est que les auteurs sacrés, s'adressant à des lecteurs qui parlaient grec et à des Juifs qui lisaient les Septante, ont emprunté à cette version les passages qu'ils avaient à citer. Cf. Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685, p. 186; E. Böhl, *Die alttestamentliche Citate ins neuen Testament*, Vienne, 1878; Chauvin, *La Bible dans l'Église catholique*, Paris, 1900, p. 5-8.

2° *Le Sauveur n'emprunte rien aux hommes.* — On ne peut faire venir l'enseignement de Notre-Seigneur d'aucune source humaine. Ceux qui ne veulent voir en lui qu'un homme n'admettent pas, et avec raison, qu'il ait inventé de toutes pièces la doctrine qu'il a prêchée. Ils sont donc obligés de faire de lui le disciple soit de Jean-Baptiste, soit des docteurs de son temps. Les faits contredisent absolument cette supposition. — 1. *La doctrine de Jésus ne vient pas de Jean-Baptiste.* — Le Sauveur n'a rien dû à son précurseur, saint Jean-Baptiste. Ce dernier n'avait eu aucune formation humaine; il était resté dans la solitude jusqu'au jour où il parut en public. Luc., I, 80. Pendant ce temps, Jésus habitait à Nazareth, sans qu'aucun rapport avec Jean-Baptiste soit mentionné. Matth., II, 23; Luc., II, 39, 52. Jean commença à prêcher sur les bords du Jourdain; il annonça celui qui devait venir après lui. Mais Jésus ne suivit pas ses prédications; il ne parut près de lui que pour se faire baptiser. Matth., III, 13; Marc., I, 9; Luc., III, 21. Il semble même que Jean, tout en sachant qui il était, Matth., III, 14, n'avait pas de la mission du Sauveur une connaissance complète. Joa., I, 33. Le Précurseur prêche la pénitence; il le fait avec le zèle et un peu la rigueur du prophète Élie, ainsi que l'ange l'a prédit, Luc., I, 17; mais sa mission se borne à préparer les hommes à la venue du Messie. Matth., III, 1-12; Luc., III, 1-18. Jésus-Christ prêche aussi la pénitence, Marc., I, 15; il le fallait bien, puisque la première condition pour arriver au « royaume des cieux », c'est de se détacher du péché. Cependant ce n'était là qu'un prélude. La doctrine du divin Maître s'étend à tous les points de la croyance et du devoir; loin d'être présentée avec cette sévérité dont Jean-Baptiste devait user vis-à-vis d'hommes orgueilleux, qui pour la plupart avaient déjà abusé des dons divins, la doctrine du Sauveur revêt d'ordinaire une forme attrayante, propre à gagner les cœurs, non seulement dans la Judée, mais dans le monde entier auquel elle est destinée. En somme, entre Jean-Baptiste et Jésus-Christ, il n'y a de rapport doctrinal que celui qui

doit nécessairement exister entre un enseignement préparatoire et restreint à quelques points et un enseignement définitif et complet. — 2. *La doctrine de Jésus n'a pas été empruntée aux Esséniens.* — On a parfois affirmé que Notre-Seigneur avait emprunté au moins quelques traits de sa doctrine aux Esséniens, qui, au rapport de Josèphe, *Bell. jud.*, III, VIII, 4, se trouvaient en grand nombre dans toutes les villes de Palestine. On manque de renseignements précis sur l'origine et la nature de la secte que formaient les Esséniens. Il semble que leurs pratiques et leurs idées n'étaient autres que celles des pharisiens, mais poussées à l'extrême. Ils pratiquaient le communisme, rejetaient le serment, prohibaient les onctions d'huile, se baignaient dans l'eau froide avant chaque repas, portaient des vêtements blancs, poussaient à un degré incroyable l'observation de la loi sabbatique et des lois de pureté extérieure, s'abstenaient du mariage, ne faisaient jamais offrir au Temple de sacrifices sanglants, etc. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 2-13; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. II, p. 559-584. Les ressemblances entre les maximes et la manière de vivre des Esséniens et celles de Notre-Seigneur sont superficielles ou accidentelles. A la pureté extérieure qu'ils préconisent, le Sauveur oppose très formellement la pureté intérieure; les renoncements qu'ils s'imposent rigoureusement font, dans la morale du divin Maître, l'objet de simples conseils adressés à un petit nombre d'âmes d'élite. Quant aux formules esséniennes qui paraissent semblables à certaines sentences évangéliques, il reste toujours à se demander si elles sont, de la part des Esséniens, des prêts ou des emprunts. Si même elles étaient à leur usage avant la prédication évangélique, on ne voit pas pourquoi Notre-Seigneur aurait évité de s'en servir, dès lors qu'elles étaient justes; encore cette antériorité n'est nullement certaine, et les similitudes ne portent que sur des points accessoires. Il est possible que Notre Seigneur ait assez souvent rencontré des Esséniens. Ni lui, ni les Apôtres ne font la moindre mention d'eux, ce qui prouve que les Esséniens qui pouvaient être répandus dans le pays étaient confondus pratiquement avec les pharisiens. — 3. *La doctrine du Sauveur n'a pas été empruntée aux pharisiens.* — A ceux-ci non plus le Divin Maître n'a rien emprunté. Sans doute, il est d'accord avec eux sur les doctrines qui sont vraies. Luc., XX, 39; Marc., XII, 28, 34, etc. Mais sur les points de doctrine ou de morale qui caractérisent leur secte, il les combat ouvertement; c'est même à la persévérance avec laquelle il poursuit leurs traditions abusives ou erronées qu'il doit la haine dont il finit par être la victime. Il est certain d'autre part que le Sauveur ne fréquenta jamais les écoles des docteurs juifs. Joa., VII, 15. Il n'a donc été tributaire d'aucun de ses compatriotes, d'aucun de ses contemporains, d'aucun même des sages qui l'avaient précédé. Il est par conséquent vrai de dire : « Personne n'a été moins de son temps que Jésus ; personne n'a moins subi l'influence de son milieu; personne n'a été plus affranchi de préjugés et plus indépendant que lui. » Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1885, p. 472. Cf. Harnack, *Das Wesen des Christenthums*, Leipzig, 1900, p. 21-24. Pour faire croire à une dépendance de la doctrine de Jésus-Christ par rapport à l'enseignement rabbinique, on a mis en parallélisme les sentences de l'Évangile et celles du Talmud. E. Soloweyczyk, *La Bible, le Talmud et l'Évangile*, trad. Wogue, Paris, 1875. La différence saute aux yeux. « Le meilleur traité de la Mischna, le *Pirkê Aboth*, est séparé par un abîme des préceptes de la morale évangélique. » Stapfer, *La Palestine au temps de J.-C.*, p. 24. Cf. Frz. Delitzsch, *Jesus und Hillel*, Erlangen, 1867.

3° *La doctrine de Jésus lui vient de son Père.* — La vraie source de l'enseignement de Jésus-Christ, c'est la révélation directe qui lui a été faite par son Père; c'est par conséquent l'illumination de sa sainte âme par la divinité à laquelle elle était unie. Les synoptiques disent peu de chose à ce sujet, parce que l'Évangile qu'ils écrivent a été prêché dans un milieu où l'autorité doctrinale du Sauveur s'imposait d'elle-même et s'appuyait d'ailleurs sur d'incessants miracles. Mais en Judée, à Jérusalem, au Temple, les représentants du sanhédrin ont le droit de demander à Jésus quel a été son maître, d'où lui vient sa doctrine. Saint Jean, qui seul fait le récit du ministère public du Sauveur auprès des Juifs de la capitale, enregistre ses réponses. Elles sont décisives et fréquemment répétées. Tout d'abord, c'est Jean-Baptiste qui dit de Jésus : « Celui qui vient du ciel est au-dessus de tous. Ce qu'il a vu et entendu, il l'atteste... Celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu. » Joa., III, 31-34. A la fête des Tabernacles, le Sauveur lui-même dit aux Juifs : « Ma doctrine n'est pas à moi, mais à celui qui m'a envoyé. Quiconque voudra obéir à sa volonté, reconnaîtra si la doctrine vient de Dieu ou si je parle en mon propre nom. Quand on parle en son propre nom, on cherche à se glorifier soi-même; mais celui qui cherche la gloire de qui l'a envoyé, celui-là mérite d'être cru. » Joa., VII, 16-18. Au cours de la même fête, il dit encore : « Celui qui m'a envoyé mérite créance, et ce que j'ai entendu de lui, c'est ce que je dis au monde... Ce que mon Père m'a enseigné, je le dis... Je vous ai dit la vérité que j'ai apprise de Dieu. » Joa., VIII, 26, 28, 40. La semaine même de sa passion, il répète de nouveau dans le Temple : « Je n'ai pas parlé en mon nom, mais le Père qui m'a envoyé m'a ordonné ce que je dois dire et prêcher... Aussi ce que je dis, je le dis conformément à ce que m'a dit le Père. » Joa., XII, 49, 50. A ses Apôtres, le jeudi saint, il renouvelle les mêmes protestations : « Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même... L'enseignement que vous avez entendu n'est pas de moi, mais de mon Père qui m'a envoyé. » Joa., XIV, 10, 24. « Je vous appelle mes amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait savoir. » Joa., XV, 15. « Père,... les paroles que vous m'avez dites, je les leur ai transmises. » Joa., XVII, 8. Qu'on n'imagine pas cependant que saint Jean soit seul à rappeler de pareils témoignages. On en trouve un tout aussi net et tout aussi démonstratif sous la plume de saint Matthieu, XI, 27, et de saint Luc, X, 22 : « Toutes choses m'ont été transmises par mon Père. Personne ne connaît le Fils que le Père, personne ne connaît le Père que le Fils, et celui auquel le Fils aura bien voulu le révéler. » C'est l'affirmation de l'identité de science dans le Père et dans le Fils. Il était difficile de revenir avec plus d'insistance sur une même affirmation. Notre-Seigneur tenait manifestement à ce qu'aucune équivoque ne subsistât sur ce point capital : sa doctrine ne venait pas des hommes, mais uniquement de Dieu.

4° *La science de Notre-Seigneur.* — On peut se demander dans quelle mesure la science divine a été communiquée à l'âme de Notre-Seigneur. Les textes évangéliques ne fournissent pas les renseignements désirables pour faire la lumière complète sur cette question. Nous avons vu plus haut que le texte de saint Luc, II, 52, parlant d'une croissance « en sagesse » de l'enfant Jésus, est suffisamment justifié par l'idée d'une manifestation progressive de la sagesse, d'autant plus que, dans un texte précédent, II, 40, l'Évangéliste a déjà dit que le divin Enfant était « plein de sagesse », comme il le montre dans son apparition au Temple. Notre-Seigneur, il est vrai, déclare à ses Apôtres que ni les anges, ni lui-même, ne connaissent le jour et l'heure du jugement. Matth., XXIV, 36; Marc., XIII, 32. Quelques auteurs en ont conclu qu'en réalité Notre-Seigneur a ignoré l'époque du jugement. Cf. Schell, *Katholische Dogmatik*, Wurzbourg, 1893, t. III, p. 142-147. Mais on enseigne communément que l'ignorance

dont il est parlé ici a pu n'être que relative, et par rapport à ceux qui interrogeaient. Le renseignement demandé ne faisait pas partie des choses que le Sauveur avait à révéler. Cf. Petau, *De incarnatione Verbi,* XI, I, 1-15. La réponse serait donc, pour le fond, analogue à celle que le divin Maître fit à ses Apôtres au matin de son ascension : « Ce n'est pas à vous de savoir les temps ni les moments que le Père tient en son pouvoir. » Act., I, 7. Il est certain que l'âme de Notre-Seigneur, créée et finie, n'était pas capable d'une science infinie. Du moins était-elle capable de puiser directement dans la science divine les connaissances qui se rapportaient à la mission rédemptrice. Or Jésus donne les détails les plus circonstanciés sur les derniers jours du monde et sur le jugement; il déclare que le Père lui a « tout remis entre les mains », Joa., XIII, 3; qu'entre autres pouvoirs, il lui a assigné celui d'exercer tout jugement, particulièrement à la fin des temps. Joa., V, 22, 27; Matth., XXIV, 31. Comment donc ne saurait-il pas l'époque du jugement qu'il doit présider lui-même? D'ailleurs, à prendre le texte à la rigueur, ce ne serait pas seulement le Verbe incarné dont l'âme serait privée de cette connaissance, ce serait le « Fils », la seconde personne de la sainte Trinité, pour laquelle le « Père » aurait un secret. On comprend très bien que Notre-Seigneur ait refusé aux hommes la connaissance de l'époque à laquelle finira le monde. Pour couper court à toute question, il donne une réponse négative, qui doit être prise dans un sens analogue à celui qu'on prête à ces autres paroles : « Je ne monte pas (à Jérusalem) pour ce jour de fête, » Joa., VII, 8, alors que quelques jours après, le Sauveur se mit en route. Rien, dans l'Évangile, ne s'oppose donc à ce que l'on reconnaisse en Notre-Seigneur une science puisée directement à la source infinie de l'omniscience divine; science aussi grande que pouvait la comporter une âme créée, la plus parfaite de toutes les âmes par son union personnelle avec la divinité; science enfin qui ne pouvait recevoir du dehors que la notion expérimentale de ce qui était déjà connu par intuition directe en Dieu même.

IV. LA MÉTHODE D'ENSEIGNEMENT DU SAUVEUR. — Notre-Seigneur n'avait pas à prêcher sa doctrine aux seuls hommes de son pays et de son temps. Son enseignement s'adressait à l'humanité entière. Il importait donc qu'il fût présenté sous une forme accessible à tous les esprits. De là les caractères particuliers de la prédication du Sauveur.

1° *Jésus enseigne en maître.* — Tout d'abord, Notre-Seigneur parle en maître. « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens... et moi je vous dis... » Matth., V, 22, 28, 32, 34, 39, 44, etc. Si on lui objecte ce que Moïse a établi, il substitue son autorité à celle de Moïse. Matth., XIX, 7-9; Marc., X, 4-9. Si l'on fait difficulté pour admettre son enseignement, loin de l'atténuer, il le répète avec plus de force. Joa., VI, 41-65. Pour énoncer plus énergiquement certains principes, il les fait précéder de la formule : « En vérité, en vérité, je vous le dis. » Matth., V, 18; Marc., III, 28; Luc., IV, 24; Joa., I, 51, etc. Voir AMEN, t. I, col. 475. Et ce n'est pas seulement quand il est en face des Galiléens et qu'il n'a guère d'opposition à redouter qu'il procède ainsi. S'il s'adresse aux Juifs de Jérusalem et aux plus hautes autorités religieuses, il affirme avec la même assurance. Joa., VIII, 16, 44-47, 58; Marc., XI, 17; Luc., XIX, 46; Matth., XXVI, 55, 64, etc. Cette attitude tranchait singulièrement avec la méthode familière aux docteurs juifs, qui citaient toujours les dires d'autres docteurs plus ou moins célèbres, opposaient leurs décisions les unes aux autres, subtilisaient sur leurs sentences et n'arrivaient jamais à se faire une conviction personnelle d'accord à la fois avec la loi divine et avec le bon sens. C'est l'impression que donne à chaque page la lecture du Talmud. Aussi Notre-Seigneur disait-il des docteurs de son temps : « Laissez-les; ce sont des aveugles conduisant des aveugles. » Matth., XV, 14. Quant à lui, il faisait l'admiration des foules par sa manière de les enseigner. « Car il les instruisait comme ayant autorité, et non comme leurs scribes et les pharisiens. » Matth., VII, 29. Quelquefois l'admiration faisait pousser à ses auditeurs des exclamations enthousiastes. Luc., XI, 27. On l'écoutait toujours volontiers, Marc., XII, 37, et même les habitués du Temple, qui avaient l'occasion continuelle d'entendre parler les docteurs, ne pouvaient s'empêcher de faire cette remarque : « Jamais homme n'a parlé comme cet homme! » Joa., VII, 46. Il étonnait surtout les docteurs par l'aisance et l'autorité avec lesquelles il tranchait les cas qu'ils lui posaient pour l'embarrasser. Rien de plus surprenant pour ses ennemis, mais aussi rien d'aussi péremptoire que ses réponses sur le jeûne, Luc., V, 34; sur le repos du sabbat, Matth., XII, 3, 11; sur l'expulsion des démons, Matth., XII, 26, 27; sur l'impureté extérieure, Marc., VII, 18-23; sur le cas de la femme adultère, Joa., VIII, 7; sur sa divinité, Joa., X, 32-38; sur son autorité, Marc., XI, 29-33; sur le tribut à César, Matth., XXII, 21; sur la résurrection, Luc., XX, 34-36; sur le premier commandement de la loi. Marc., XII, 29-31. C'est bien ainsi que devait parler au milieu des hommes le Fils unique, qui est au sein du Père, et qui venait raconter ce qu'il y avait appris. Joa., I, 18.

2° *Jésus parle avec la connaissance du fond des cœurs.* — Le merveilleux à-propos avec lequel le Sauveur parlait à ses interlocuteurs s'explique par le don qu'il avait de lire dans les consciences les pensées et les sentiments qui s'y cachaient. Les Évangélistes en font souvent la remarque. Il ne se servait d'ailleurs de ce don que pour éclairer les âmes et appliquer aux maux dont elles souffraient le remède convenable. « Il connaissait tous les hommes, et il n'était pas besoin qu'on lui rendît témoignage de qui que ce fût; il savait bien lui-même ce qu'il y avait au dedans de l'homme. » Joa., II, 24, 25. C'est ainsi qu'il voit clairement ce qu'il y a dans la conscience de Nathanaël, Joa., I, 47; de la Samaritaine, Joa., IV, 18; des gens de Nazareth. Luc., IV, 23. Il surprend dans le cœur des disciples les idées qu'ils se font sur le levain des pharisiens, Matth., XVI, 7, 8; Marc., VIII, 16, 17; sur la primauté qu'ils ambitionnent, Marc., IX, 33, 34; Luc., IX, 47; sur la sainte prodigalité de Madeleine. Marc., XIV, 4. Les dispositions perfides de Judas lui sont connues longtemps à l'avance. Joa., VI, 71; XIII, 21; Luc., XXII, 48. Quant aux pharisiens malveillants, il lit leurs pensées au fond de leur cœur et y répond, avec une précision qui les déconcerte, au sujet de la rémission des péchés, Matth., IX, 4; Marc., II, 8; Luc., V, 22; de la pécheresse repentie, Luc., VII, 39, 40; de l'intervention de Beelzébub, Matth., XII, 25; Luc., XI, 17; du pain de vie, Joa., VI, 62; des ablutions avant le repas, Luc., XI, 38, 39; de l'orgueil, Luc., XVIII, 9, 10; du denier à payer à César. Matth., XXII, 18; Marc., XII, 15; Luc., XX, 23, etc. Les Apôtres eux-mêmes lui en rendent d'ailleurs le témoignage : « Nous savons que vous connaissez tout, sans qu'il soit besoin qu'on vous interroge; c'est ce qui fait que nous croyons que vous êtes venu de Dieu. » Joa., XVI, 19, 30.

3° *Jésus adapte son enseignement à l'intelligence de ses auditeurs.* — Ce qui caractérise encore la méthode de Notre-Seigneur, c'est l'adaptation parfaite de sa parole à la portée de toutes les intelligences humaines. Il vient apporter au monde les mystères les plus sublimes et la morale la plus élevée. Tous comprennent, tant il y a de clarté, de simplicité, de noble familiarité dans son exposition. A la suite du sermon sur la montagne, par exemple, « les foules sont dans l'admiration sur sa doctrine, » Matth., VII, 28, parce que tous les auditeurs sont émerveillés d'avoir pu très facilement saisir un

enseignement si substantiel et si élevé. Sans nul doute, le Sauveur qui était né Juif vivait suivant les usages de sa nation, parlait la langue de son pays, prêchait dans un milieu tout israélite et exerçait son ministère dans un cadre palestinien, au sein d'une nature qui a sa physionomie originale et très nettement caractérisée. Il fallait qu'il s'imposât tout d'abord aux hommes de son temps. Aussi ceux qui parlaient sa langue et vivaient de sa vie devaient-ils trouver à son enseignement un charme et une saveur qu'il n'a pas été permis aux autres hommes de goûter. Luc., IV, 22. Cf. Wiseman, *Mélanges religieux, scientifiques et littéraires,* trad. Bernhardt, Paris, 1858, p. 149-152. Un caractère trop impersonnel eût été un obstacle au succès de la doctrine auprès des contemporains qu'il fallait gagner les premiers. Néanmoins, indépendamment de cet intérêt particulier que la parole du divin Maître devait avoir pour ses compatriotes, elle garde pour tous les hommes de tous les temps des charmes tels que les esprits les plus simples en ont l'intelligence et en gardent un souvenir vivifiant, tandis que les esprits cultivés s'y passionnent et n'en peuvent mesurer ni l'élévation, ni la profondeur. Cela tient en grande partie à la forme si claire et si familière que Notre-Seigneur a bien voulu donner à sa divine doctrine. L'Évangile, il est vrai, a ses obscurités. Les unes tiennent à notre propre ignorance des choses du temps où il a été prêché. Les autres sont voulues. Il y a certains enseignements qui ne sont pas destinés à tous, mais ne concernent que des âmes privilégiées. Notre-Seigneur en avertit alors ses auditeurs: « Qui a des oreilles pour entendre, entende. » Matth., XI, 15; XIII, 9, 43; Marc., IV, 9, 23; VII, 16; Luc., VIII, 8; XIV, 35. « Tous ne comprennent pas cette parole, comprenne qui pourra. » Matth., XIX, 11, 12. « Qui lit, comprenne. » Matth., XXIV, 15; Marc., XIII, 14. Il ne suit nullement de là que Notre-Seigneur ait eu une doctrine ésotérique, à la manière de certains philosophes de l'antiquité qui réservaient leur enseignement à quelques initiés. Le Sauveur parlait pour tous les hommes. S'il prenait parfois à part ses disciples pour leur expliquer ses paraboles ou leur faire des révélations que la masse du peuple n'était pas alors en état de porter, ce n'était pas pour qu'ils fissent de ces vérités un trésor caché. « Ce que vous avez entendu à l'oreille, prêchez-le sur les toits, » Matth., X, 27, leur commandait le divin Maître. Aussi peut-il dire en toute vérité au grand-prêtre : « J'ai parlé publiquement au monde, j'ai toujours enseigné dans la synagogue et dans le Temple où tous se réunissent, je n'ai rien dit en secret. » Joa., XVIII, 20. D'autre part, on n'a pas davantage le droit de conclure que tout ce qui a été dit par le Sauveur a été consigné dans les Évangiles. Rien n'autorise à le prétendre. Saint Jean, XX, 30; XXI, 25, dit positivement le contraire en ce qui concerne ses actes : il y a toute probabilité que cette affirmation doit s'étendre aussi aux paroles, et que si d'autres Évangélistes avaient été suscités par Dieu après les quatre premiers, ils auraient pu nous transmettre des discours du divin Maître qui resteront à jamais ignorés. Il ne faut donc pas s'étonner que certaines pensées et certaines prescriptions du divin Maître ne nous soient parvenues que par voie de tradition. Cf. Curci, *Lezioni sopra i quattro Evangeli,* t. V, p. 173; Lescœur, *Jésus-Christ,* Paris, 1888, p. 31-48. — Sur les paroles attribuées à Notre-Seigneur et conservées en dehors des Évangiles canoniques, voir A. Resch, *Agrapha,* Leipzig, 1889; *Ausser canonische Paralleltexte zu den Evangelien,* Leipzig, 1893; *Λόγια Ἰησοῦ, Sayings of Our Lord discovered and edited by* B. P. Grenfell *and* A. S. Hunt, Londres, 1897; A. Harnack. *Über die jüngst entdekten Sprüche Jesu,* Fribourg-en-Brisgau, 1897; *Revue biblique,* 1897, p. 501-515; 1898, p. 129; Batiffol, *Les Logia du papyrus de Behnésa,* dans le *IVe Congrès scient. internat. des catholiques,* Fribourg, 1897, IIe sect., p. 103-117.

4° *Enseignement par paraboles.* — Ce qui par-dessus tout rend l'enseignement de Notre-Seigneur éminemment concret, intelligible, populaire et attachant, c'est l'emploi qu'il fait de la parabole. Voir PARABOLE. Rien ne saisit mieux l'esprit que ce petit récit pittoresque, emprunté aux réalités ordinaires de la vie et, par comparaison, servant d'illustration aux idées supérieures. Les antiques peintures de la vallée du Nil nous expliquent, bien mieux que tous les textes, les mœurs des anciens Égyptiens. Les paraboles jouent un rôle analogue par rapport aux doctrines évangéliques. Représentant des scènes qui se produisent sans cesse dans tous les pays, elles portent avec elles et leur propre explication et celle de la doctrine dont elles sont comme l'enveloppe. Ordinairement, ce sont des récits, d'étendue plus ou moins longue, dont la signification est ensuite transposée du fait raconté à l'idée qu'il s'agit de faire comprendre et retenir. Plus rarement le récit porte sa morale en lui-même, sans qu'il soit besoin d'en faire l'application à un autre ordre d'idées. C'est le cas des paraboles du bon Samaritain, du riche insensé, du pauvre Lazare, du pharisien et du publicain. Les paraboles ne se lisent que dans les synoptiques; saint Jean n'en transcrit aucune, bien que Notre-Seigneur en ait raconté plusieurs à Jérusalem même. On comprend que le quatrième Évangéliste, qui ne reproduit guère que les discussions dogmatiques du Sauveur avec les Juifs, ne soit pas revenu sur des enseignements plus populaires, déjà consignés dans les trois Évangiles antérieurs. Le nombre précis des paraboles est seulement de vingt-neuf, si l'on s'en tient aux paraboles proprement dites, en laissant de côté les allégories et les simples comparaisons.

1. Les paraboles évangéliques. — Elles se présentent en trois groupes bien distincts. — *Premier groupe de paraboles.* — Il comprend huit paraboles, se rapportant toutes au « royaume des cieux », par conséquent à la société nouvelle que Jésus-Christ travaille à fonder et qui, après la Pentecôte, deviendra l'Église. Ces paraboles sont les suivantes : 1° le semeur, Matth., XIII, 1-23; Marc., IV, 1-20; Luc., VIII, 4-15, se rapportant au travail de la prédication évangélique plus ou moins fructueux, suivant les dispositions des âmes sur lesquelles il s'opère; — 2° le froment et l'ivraie, Matth., XIII, 24-30, révélant l'effort tenté par la puissance du mal pour dénaturer l'œuvre du semeur ; — 3° le grain de sénevé, Matth., XIII, 31-32; Marc., IV, 30-32; Luc., XIII, 18-19, marquant le développement que prendra la société nouvelle; — 4° le levain, Matth., XIII, 33; Luc., XIII, 20-21, symbolisant l'influence salutaire du « royaume des cieux » au milieu de l'humanité; — 5° la semence qui croît d'elle-même, Marc., IV, 26-29, signifiant les progrès futurs de l'Église, par la seule grâce invisible de Dieu; — 6° le trésor caché, Matth., XIII, 44, qui est la grâce du royaume des cieux à laquelle il faut tout sacrifier; — 7° la perle précieuse, Matth., XIII, 45-46, dont la signification est la même; — 8° enfin la seine, Matth., XIII, 47-49, qui indique dans l'Église le mélange des bons et des méchants, jusqu'au triage qui se fera au jugement. Ces paraboles sont assignées par saint Matthieu à la période du ministère public qui suivit le sermon sur la montagne.

Second groupe de paraboles. — Elles sont rapportées par saint Luc dans le récit du dernier voyage en Galilée et en Pérée. Elles portent sur les conditions requises pour faire partie du « royaume des cieux ». Voici ces paraboles : 1° le bon Samaritain, Luc., X, 25-37, nécessité de la charité effective envers le prochain, même ennemi; — 2° le serviteur sans miséricorde, Matth., XVIII, 23-35, obligation de pardonner les injures; — 3° l'hôte nocturne, Luc., XI, 5-8, efficacité de la prière instante adressée à Dieu; — 4° le riche insensé, Luc., XII, 16-20, folie de celui qui ne songe qu'à l'acquisition des biens terrestres; — 5° le figuier stérile, Luc., XIII, 6-9, résistance à la grâce; — 6° les invités au festin, Luc., XIV, 16-24,

mépris des inspirations de la grâce et danger de se voir substituer des âmes plus dociles; — 7° la brebis perdue, Luc., xv, 3-7; Matth., XVIII, 12, 13, désir qu'a Dieu de sauver les pécheurs; — 8° la drachme perdue, Luc., xv, 8-10, même enseignement; — 9° l'enfant prodigue, Luc., xv, 11-32, miséricorde de Dieu envers le pécheur qui se convertit et blâme au fidèle qui en serait jaloux; — 10° l'intendant malhonnête, Luc., XVI, 1-13, habileté avec laquelle il faut se servir des biens de ce monde en vue de l'éternité; — 11° le mauvais riche et le pauvre Lazare, Luc., XVI, 19-31, compensations qui, dans l'autre vie, rétabliront la justice selon les mérites de chacun; — 12° le mauvais juge et la veuve, Luc., XVIII, 1-8, assurance que Dieu vengera ses serviteurs contre leurs ennemis; — 13° le pharisien et le publicain, Luc., XVIII, 9-14, l'orgueil et l'humilité en face de Dieu; — 14° les ouvriers envoyés à la vigne, Matth., xx, 1-16, petit nombre des âmes d'élite en regard des âmes peu généreuses au service de Dieu. Voir ÉLUS, t. II, col. 1710. — Ces paraboles disent aux enfants du royaume des cieux ce qu'il faut éviter: la dureté envers le prochain, l'attachement aux biens de la terre, la résistance à la grâce, la jalousie, l'insensibilité envers le pauvre, l'orgueil, la lâcheté au service de Dieu; et ce qu'il faut pratiquer : l'amour du prochain, l'assiduité à la prière, la docilité à la grâce, le retour à Dieu quand on l'a abandonné, l'habileté à travailler pour son salut, la patience dans les maux en vue des biens éternels, la confiance en Dieu, l'humilité et le zèle généreux au service du Seigneur. — Ces paraboles sont d'intérêt général. Mais, bien que devant s'appliquer à tous les temps, elles prenaient vis-à-vis des Juifs rebelles un sens tout particulier. Ceux-ci devaient se reconnaître dans le lévite et le prêtre qui abandonnent le blessé que soignera le Samaritain, dans le figuier stérile, dans les invités qui refusent de venir au festin, dans le fils aîné jaloux de l'accueil ménagé au prodigue, dans l'intendant infidèle, dans le riche insensible, dans le pharisien orgueilleux, dans les ouvriers de la première heure qui murmurent contre les derniers venus.

Troisième groupe de paraboles. — Les paraboles de la troisième série appartiennent aux derniers jours de la vie de Notre-Seigneur. 1° La parabole des mines, Luc., XIX, 11-27, racontée à Jéricho, se rapporte au bon usage qu'il faut faire des grâces de Dieu, parce qu'il en demandera compte un jour. Elle a en même temps pour but de montrer que le royaume de Dieu ne va pas se manifester immédiatement. Enfin elle fait allusion à la démarche que les princes des nations soumises aux Romains étaient obligés d'aller faire à Rome avant d'être autorisés à régner, à la requête que les Juifs avaient adressée jadis à Auguste pour empêcher Archélaüs de succéder à Hérode, voir ARCHÉLAÜS, t. I, col. 927, et aussi au refus que les Juifs vont opposer au règne de leur Messie et au châtiment qui en sera la conséquence. — 2° La parabole des deux fils envoyés à la vigne, Matth., XXI, 28-32, met en regard les Juifs qui n'entrent pas dans le « royaume des cieux », après l'avoir désiré, les pécheurs et bientôt les gentils qui y entrent en foule, après l'avoir méconnu. — 3° La parabole des vignerons homicides, Matth., XXI, 33-46; Marc., XII, 1-12; Luc., xx, 9-19, est une lugubre peinture des mauvais traitements que les Juifs ont infligés aux anciens prophètes que Dieu leur avait envoyés, de la sentence de mort que le sanhédrin va proférer contre le Fils même de Dieu et de la punition qui attend la nation ingrate. Le Sauveur faisait entendre cette dernière parabole trois jours avant sa mort. Les princes des prêtres en comprirent le sens et n'en devinrent que plus furieux. — 4° La parabole des noces royales, Matth., XXII, 1-14, reproduit celle des invités au festin, Luc., XIV, 16-24, avec cette différence que les premiers invités ne se contentent pas de ne point venir; ils mettent à mort ceux qui leur rappellent l'invitation. — Les deux dernières paraboles sont adressées aux seuls disciples. — 5° Celle des dix vierges, Matth., XXV, 1-13, vient à l'appui de cet enseignement qu'il faut se tenir prêt à paraître au jugement de Dieu. — 6° Celle des talents, Matth., XXV, 14-30, ressemble à celle des mines, et montre qu'en se tenant prêt pour le jugement, il faut travailler pour mériter la récompense. Les cinq vierges folles qui manquent l'entrée dans la salle du festin, le serviteur négligent qui ne fait pas valoir son talent et accuse son maître d'être dur, représentent encore le peuple juif, infidèle à sa mission. Ces six dernières paraboles, dont cinq sont postérieures à l'entrée solennelle à Jérusalem, ont donc une portée significative; elles constituent comme un dernier avertissement adressé aux Juifs sur les conséquences du déicide qu'ils vont commettre.

Autres paraboles. — Toutes les paraboles dont le divin Maître s'est servi n'ont pas été reproduites par les Évangélistes. En dehors de celles qu'ils transcrivent, quelques autres sont brièvement indiquées, comme celle des deux débiteurs, Luc., VII, 40-41; d'autres ne sont probablement représentées que par une comparaison; la plupart ne nous ont pas été conservées. Saint Matthieu, XIII, 34, constate, en effet, qu'au moins après le sermon sur la montagne, Jésus « ne parlait aux foules qu'en paraboles ». Saint Marc, IV, 33, 34, dit avec plus de détail : « C'est ainsi qu'il leur adressait la parole, avec de nombreuses paraboles comme celles-ci, selon ce qu'ils pouvaient entendre. Il ne leur parlait pas sans paraboles, mais à part il expliquait tout à ses disciples. »

2. Sens profond et multiple des paraboles. — Il est à remarquer que quand Jésus commence à parler en paraboles, les disciples s'en étonnent et lui disent : « Pourquoi leur parlez-vous en paraboles? » Matth., XIII, 10. Notre-Seigneur leur explique alors que les paraboles sont destinées à voiler son enseignement de manière que ses auditeurs ne soient plus à même de le saisir dans toute sa portée. Matth., XIII, 11-17; Marc., IV, 10-12; Luc., VIII, 9, 10. A cette époque de sa vie publique, les Galiléens commençaient en effet à montrer moins de docilité à l'égard du Sauveur. Circonvenus par les pharisiens et les scribes, ils deviennent de plus en plus réfractaires à l'idée d'un Messie humble et doux et d'un « royaume des cieux » purement spirituel. Ils ne sont plus dignes d'avoir la confidence des secrets divins. Le Seigneur leur parlera encore de temps en temps sans paraboles, comme le montre la suite de l'Évangile. Toutefois, en ce qui concerne « les mystères du royaume des cieux », il ne leur sera plus parlé qu'en paraboles, afin qu'ils voient et entendent, mais sans voir ni comprendre le principal, dont les vrais disciples auront seuls la révélation. Les paraboles ont donc à ce point de vue, pour les contemporains du Sauveur, le caractère d'un châtiment, d'une restriction voulue dans les révélations divines. Elles ne sont pas totalement inintelligibles; autrement l'on ne comprendrait pas comment le Sauveur les eût dites devant toutes sortes d'auditeurs. Chacune renferme un enseignement particulier qu'il est assez facile de saisir et une leçon dont on peut se faire l'application personnelle. Mais le sens plus général qui se rapportait au « royaume des cieux », cette description prophétique des destinées de l'Église et de l'attitude que la masse des Juifs devait prendre en face des gentils convertis, devenait pour le grand nombre un mystère dont ils ne soupçonnaient même pas qu'il fût question dans les paroles du divin Maître. Parfois cependant ce sens supérieur de la parabole était tellement manifeste que des auditeurs avisés s'en apercevaient. C'est ainsi que les princes des prêtres et les pharisiens se reconnurent dans la parabole des vignerons homicides. Matth., XXI, 45; Marc., XII, 12; Luc., xx, 19. Mais d'autres fois, il faut faire attention à la formule initiale : « Le royaume des cieux est semblable... » pour se rendre compte de ce sens supérieur. Matth., XIII, 44-45. Cette formule n'existe pas toujours, comme, par exemple, dans la parabole du

prodigue. Luc., xv, 11. Mais si, dans cette parabole, on voulait s'en tenir à l'application morale individuelle, toute la fin du récit, qui relate la conduite du fils aîné, Luc., xv, 25-32, semblerait un hors-d œuvre sans grande portée intelligible. L'ensemble des paraboles constitue ainsi comme une histoire prophétique qui explique les destinées de l'Église, tout en ménageant à chaque âme en particulier les plus hautes leçons de la morale chrétienne. Le Sauveur seul pouvait parler ainsi, seul il pouvait enfermer dans les mêmes récits les prophéties les plus saisissantes de vérité pour ceux qu'il voulait initier aux secrets divins, et les instructions du charme le plus pénétrant pour la direction morale des hommes de tous les temps et de tous les pays.

Sur les paraboles, voir Maldonat, *Comment. in IV Evang.*, Pont-à-Mousson, 1597; Salmeron, *Sermon. in parabol.*, Anvers, 1600; Unger, *De parabol. Jesu natura, interpretatione, etc.*, Leipzig, 1828; Lisco, *Die Parabeln Jesu*, Berlin, 1831; Ed. Greswell, *Exposition of the Parables*, Londres, 1839; Trench, *Notes on the Parables*, Londres, 1841; Wiseman, *Mélanges religieux, scientif. et littér.*, trad. Bernhardt, Paris, 1858, p. 8-67; Buisson, *Paraboles de l'Évangile*, 1849; Guthrie, *The Parables*, 1866; Stier, *Reden des Herrn*, 1865-1874; W. Arnot, *The Parables of our Lord*, 2e édit., Londres, 1883; W. Beyschlag, *Die Gleichnissreden des Herrn*, Halle, 1875; H. W. J. Thiersch, *Die Gleichnisse Christi nach ihrer moralischen und prophetischen Bedeutung betrachtet*, 2e édit., Francfort-s.-M., 1875; H. Tamm, *Der Realismus Jesu in seiner Gleichnissen*, Iéna, 1886; S. Göbel, *Die Parabeln Jesu*, Gotha, 1880; Curci, *Lezioni sopra i quattro Evangeli*, t. II, p. 453-467; Bruce, *The parabolic Teaching of Christ*, Londres, 1882; Bacuez, *Manuel biblique*, Paris, 1886, t. III, p. 400-426; Jülicher, *Die Gleichnissreden Jesu*, Fribourg-en-Brisgau, 1886; Id., *Die Gleichnissreden Jesu in Allgemeinen*, Fribourg-en-Brisgau, 1888; Id., *Auslegung der Gleichnissreden der drei ersten Evangelien*, Fribourg-en-Brisgau, 1899; A. Freystedt, *Die Gleichnisse des Herrn, Predigten*, Leipzig, 1896; I. Stockmeyer, *Exegetische und praktische Erklärung ausgewählter Gleichnisse Jesu Vorlesungen*, Bâle, 1897.

IX. Sa divinité. — Quand il s'agit de Jésus-Christ, la question capitale à résoudre est celle de sa divinité. S'il n'est pas Dieu, l'Ancien Testament est un livre sans objet défini et sans conclusion. Quant à l'Évangile, il devient tellement inexplicable, qu'il faut en atténuer tous les traits pour qu'il ait quelque sens. Par contre, ces livres entendus dans leur signification naturelle et historique fournissent une démonstration invincible de la divinité de Jésus-Christ. Il sort de ces écrits trois preuves qui, séparées l'une de l'autre, n'auraient qu'une valeur relative, mais qui, réunies, forment l'ensemble le plus convaincant qu'on puisse désirer. Les prophéties accomplies et les miracles opérés prouvent péremptoirement que Jésus-Christ est tout au moins l'envoyé de Dieu; ils iraient même parfois jusqu'à prouver logiquement sa divinité. Mais entre les deux se place l'affirmation solennelle de Jésus-Christ sur sa divinité; affirmation qui, appuyée d'une part sur les prophéties accomplies en sa personne, de l'autre, sur les miracles opérés, démontre que celui qui est manifestement envoyé par Dieu, et que Dieu ne cesse d'autoriser par les miracles qu'il lui fait opérer, est vraiment Dieu lui-même, puisqu'il l'affirme.

I. Les prophéties. — 1° *Prophéties concernant Jésus-Christ.* — 1. Parmi les prophéties qui concernent le Messie, il en est qui fixent le temps et les circonstances de sa venue, et d'autres qui tracent à l'avance les caractères de sa personne et de sa mission, quelques-unes seulement laissent entendre qu'il sera Dieu. Ps. II, 7; XLV (XLIV), 7; Is., IX, 6. Mais ces dernières sont rares. Elles ne pouvaient d'ailleurs constituer un signe pour reconnaître le Messie; elles affirment seulement et comme en passant, pour ne pas dévoiler trop clairement aux anciens un mystère qui devait rester pour eux dans une ombre discrète, que celui qui est promis et qu'on attend sera Dieu. Or toutes les prophéties messianiques que nous avons énumérées plus haut, col. 1430, se sont exactement vérifiées en Jésus-Christ. Cf. S. Justin, *Dialog. cum Tryphon.*, 49-53, 66, 77, 78, 85, 91, 98, t. VI, col. 586-594, 627, 655-663, 675-679, 691, 706; Freppel, *Saint Justin*, Paris, 1869, p. 386-391; Pascal, *Pensées*, édit. Guthlin, Paris, 1896, p. 170-215. Jésus-Christ et les prophéties se sont éclairés mutuellement. Les prophéties ont permis de reconnaître en Jésus le Messie promis, l'envoyé de Dieu, et Jésus-Christ a fait comprendre les prophéties, en réalisant dans sa personne des caractères qui paraissaient tout d'abord inconciliables et en démontrant quel sens, littéral ou spirituel, il fallait attribuer aux oracles messianiques. L'argument à tirer de l'accomplissement des prophéties est de telle importance que, pour conserver ces textes antiques, la Providence a perpétué et perpétuera jusqu'à la fin des temps, Rom., XI, 25, 26, le peuple juif, dans les conditions les plus anormales, au milieu de tous les autres peuples, aux mœurs desquels il s'accommode sans rien perdre de son caractère national et en s'assurant une prospérité matérielle qui est une des conditions nécessaires de sa durée. « Si les Juifs eussent été tous convertis par Jésus-Christ, nous n'aurions plus que des témoins suspects; et s'ils avaient été exterminés, nous n'en aurions point du tout. » Pascal, *Pensées*, p. 210. — 2. Pour être démonstratif, il faut que l'accomplissement des prophéties messianiques ne puisse être attribué à aucune cause naturelle. — *a*) Tout d'abord, cet accomplissement n'est pas fortuit. Si les prophéties portaient seulement que le Messie naîtrait à Bethléhem et serait crucifié, il pourrait se rencontrer assez facilement un homme qui réalisât ces deux conditions. Si on en ajoute une troisième, que la naissance aura lieu à telle époque donnée, déjà la réalisation par le hasard de l'événement prédit devient beaucoup plus improbable. Mais ce ne sont pas seulement deux ou trois traits, c'est un portrait compliqué, avec des centaines de particularités importantes, qui a été tracé à l'avance par les prophètes et auquel correspond de point en point la figure de Jésus-Christ. Il est absolument impossible de ne voir là qu'une coïncidence fortuite; ce serait contraire à toutes les règles du bon sens. — *b*) On ne peut dire non plus que Jésus-Christ n'est que le résultat naturel de tout un mouvement d'idées et d'inspirations créé par les prophéties. Les événements évangéliques ne seraient alors que le produit de la pensée prophétique, la pensée ayant tendance naturelle à se réaliser dans les faits. Deux raisons historiques, en dehors des autres, s'opposent radicalement à l'acceptation de cette théorie. C'est d'abord que la prophétie s'était arrêtée quatre cents ans avant Jésus-Christ. I Mach., IX, 27. « Après quatre cents ans d'interruption, paraissent Jean-Baptiste d'abord et ensuite Jésus-Christ. Est-ce une idée admissible que celle d'un mouvement de pensée et d'opinion qui s'arrête pendant quatre cents ans et qui, au bout de ce temps, se remet à marcher brusquement, pour arriver d'un bond plus haut qu'il ne s'est élevé jusque-là? N'est-il pas certain qu'un mouvement qui s'interrompt ainsi périt entièrement? » De Broglie, *Questions bibliques*, Paris, 1897, p. 368. D'autre part il est certain que tout effet est de même nature que sa cause. Comment donc des prophéties interprétées par toute une nation dans le sens d'un Messie temporel et glorieux, auraient-elles suscité dans cette même nation un Messie spirituel et souffrant? La contradiction serait d'autant plus flagrante que, pendant les quatre cents ans qui ont précédé Jésus-Christ, à défaut de prophéties nouvelles, il n'y avait plus à fermenter dans les esprits que les anciennes prophéties entendues dans un sens grossier et étroit qui n'a rien de commun avec ce que

le Sauveur est venu réaliser. — c) Quant à l'idée que Notre-Seigneur aurait lui-même adapté sa vie aux données des prophéties, afin de se faire passer pour le Messie, on ne peut s'y arrêter sérieusement. « Il n'est pas au pouvoir d'un homme de choisir son lieu de naissance, de naître à Bethléhem plutôt qu'à Rome ou ailleurs, de naître de la race d'Abraham, de la tribu de Juda, de la maison de David, de paraître au temps marqué par Jacob, par Daniel et par Aggée, de faire des miracles, d'obtenir la foi d'une grande partie du genre humain, de se faire adorer dans le monde, de ressusciter après sa mort, d'être glorifié comme le Dieu tout-puissant et éternel ; et cela, parce que c'était prédit! » Freppel, *Saint Justin*, Paris, 1869, p. 390. — d) Il ne reste donc qu'une explication possible de l'accord qui existe entre les prophéties et la vie du Sauveur; c'est que Dieu, qui a inspiré les prophètes, a réglé l'existence de Jésus-Christ de telle façon qu'elle répondît exactement au programme qu'il en avait tracé à l'avance. Il suit de là en toute rigueur que Jésus-Christ est l'envoyé de Dieu, le Messie promis. — e) En rigoureuse exégèse, on peut tirer des prophéties une conclusion plus décisive encore. Plusieurs d'entre elles en effet attribuent la divinité au Messie promis. Il est écrit au Psaume II, 7 : « Jéhovah m'a dit : Tu es mon Fils, je t'engendre aujourd'hui. » Il ne s'agit pas là d'un fils adopté, comme quand il est question de Salomon, II Reg., VII, 14, mais d'un fils engendré, *yâlad*, par conséquent d'un fils de la même nature que celui qui l'engendre. Le Psaume XLV (XLIV), 4, 8, célèbre un héros qui est le Messie et auquel il donne le nom de Dieu. Isaïe, VII, 14, appelle le Fils de la Vierge Emmanuel, « Dieu avec nous, » et ailleurs, IX, 6, plus directement encore, lui attribue le nom de Dieu. Des différentes descriptions de la Sagesse, en laquelle on reconnaît le Messie futur, on peut aussi conclure que ce Messie aura tous les caractères de la divinité. Prov., VIII, 22-31; Sap., VII, 24-26; Eccli., XXIV, 1-31, etc. Cf. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Fribourg, 1875, t. II, p. 522. C'est du reste en faisant appel aux textes prophétiques de l'Ancien Testament que l'auteur de l'Épître aux Hébreux, I, 3-13, établit la divinité du Sauveur. Suivant la coutume de son temps, il allègue même en faveur de cette thèse certains textes qui n'ont pas ce sens littéral, mais qui n'en avaient pas moins force probante pour les Juifs auxquels il s'adressait. Il va de soi que ces textes se rapportent toujours en quelque manière à Jésus-Christ, autrement le Saint-Esprit n'en aurait pas inspiré l'application. — f) Il ne paraît pas cependant que Notre-Seigneur ait voulu établir sa divinité personnelle par les textes prophétiques. Ce qu'il veut prouver par les Écritures, c'est la divinité de sa mission. S'il renvoie les Juifs aux écrits sacrés et à Moïse, Joa., V, 39, 46, c'est uniquement pour démontrer qu'il est venu « au nom du Père », Joa., V, 43, qu'il est son envoyé authentique, réalisant dans sa personne et dans sa vie tout ce qui a été annoncé par les anciens prophètes. La conclusion principale et inattaquable à tirer de l'accomplissement des prophéties est donc celle-ci : Jésus-Christ est le Messie envoyé de Dieu.

2° *Prophéties faites par Jésus-Christ.* — Notre-Seigneur a annoncé lui-même à l'avance et avec une extrême précision, un certain nombre de faits qu'on ne pouvait prévoir humainement et qui se sont accomplis de point en point. Ces faits sont les suivants : — 1. Sa passion, avec ses principales circonstances : la part qu'y prendra le sanhédrin, Matth., XVI, 21; XVII, 12; XX, 18; Marc., VIII, 31; X, 33; Luc., IX, 22; la trahison de Judas, Joa., VI, 71; XIII, 26; Matth., XXVI, 21-25; Marc., XIV, 18-21; Luc., XXII, 21, 23; l'abandon par les Apôtres, Matth., XXVI, 31; Marc., XIV, 27; Joa., XVI, 32; le reniement de Pierre, Matth., XXVI, 33-35; Marc., XIV, 29-31; Luc., XXII, 34; Joa., XIII, 38; la comparution devant les gentils, Matth.; XX, 19; Marc., X, 33; Luc., IX, 44; XVIII, 32; les outrages, les tourments et particulièrement la flagellation, Matth., XX, 19; Marc., X, 34; Luc., XVII, 25; XVIII, 32; enfin la mort, et la mort sur la croix, Matth., XVI, 21; XVII, 22; XX, 19; XXI, 39; Marc., VIII, 31; IX, 31; X, 34; Luc., IX, 22; XVIII, 33, que le Sauveur appelle une « élévation » comme celle du serpent d'airain. Joa., III, 14; VIII, 28; XII, 32. Cf. P. Schwartzkopff, *Die Weissagungen Jesu Christi von seinem Tode*, Gœttingue, 1895. — 2. Sa résurrection. Dès le début de sa vie publique, Notre-Seigneur se compare à un temple que l'on détruira, mais qu'il relèvera en trois jours. Joa., II, 19. Il annonce que, comme Jonas qui fut trois jours et trois nuits dans le ventre du monstre, il sera trois jours et trois nuits dans le sein de la terre, Matth., XII, 40; XVI, 4; Luc., XI, 29, 30, et qu'ensuite il reparaîtra ressuscité et vivant. L'expression trois jours et trois nuits n'implique nullement un espace de temps de trois fois vingt-quatre heures. Selon la manière habituelle de compter des Juifs, elle marque seulement trois journées, dont la première et la troisième peuvent n'être représentées que par quelques heures. Cf. Esth., IV, 16; V, 1; Tob., III, 10, 12; I Reg., XXX, 12-13. Voir F. Baringius, *De tribus diebus et tribus noctibus commorat. Christi in cord. terræ*, dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, p. 220-227. Dans les passages où il prédit sa passion, le Sauveur ajoute qu'il ressuscitera le troisième jour. Matth., XVI, 21; XVII, 22; XX, 19; Marc., VIII, 31; IX, 30; X, 34; Luc., IX, 22; XVIII, 33. Cette prédiction était si connue que les princes des prêtres prirent des mesures en conséquence. Matth., XXVII, 63. — 3. Son ascension. Le Sauveur y fait allusion deux fois. Joa., VI, 63; VII, 34. — 4. La venue du Saint-Esprit. Notre-Seigneur l'annonce à ses Apôtres, Joa., XIV, 16, 26, et leur recommande, après sa résurrection, de ne pas quitter la ville avant qu'il ait été envoyé. Luc., XXIV, 49. — 5. Les destinées de l'Église, telles qu'elles sont décrites dans les paraboles sur le « royaume des cieux », voir plus haut, col. 1494, et spécialement la promesse que les puissances de l'enfer ne prévaudront pas contre elle, Matth., XVI, 18, toutes choses que l'histoire du monde n'a cessé de vérifier jusqu'à ce jour. — 6. La ruine de Jérusalem. Le Sauveur décrit l'événement près de quarante ans à l'avance, avec des détails qu'on ne pouvait humainement prévoir et qui se vérifièrent : l'apparition des faux messies, Matth., XXIV, 4, 5; Marc., XIII, 5, 6; Luc., XXI, 8; cf. IMPOSTEUR, col. 851; Josèphe, *Ant. jud.*, XX, V, 1; VIII, 6, 10; *Bell. jud.*, II, XIII, 5; IV, III, 14; VI, V, 2; les bruits de guerre et de révoltes, Matth., XXIV, 6; Marc., XIII, 7; Luc., XXI, 9; cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, IX, 1; XX, III, 3; V, 3, 4; *Bell. jud.*, II, XII, 1, 2; les pestes, les famines, les tremblements de terre, Matth., XXIV, 7; Marc., XIII, 8; Luc., XXI, 11; cf. FAMINE, t. II, col. 2175; Josèphe, *Ant. jud.*, III, XV, 3; XX, II, 5; V, 2; *Bell. jud.*, VI, V, 3; Tacite, *Annal.*, XIV, 27; XV, 22; les persécutions infligées aux Apôtres, Matth., XXIV, 9; Marc., XIII, 9; Luc., XXI, 12; cf. Act., IV, 3; V, 18, 27, 41; VI, 12; VII, 58; VIII, 1; IX, 2; XII, 1, 2; XIII, 50, etc.; la prédication de l'Évangile dans le monde entier, Matth., XXIV, 14; Marc., XIII, 10; avant la ruine de Jérusalem, les Apôtres se dispersèrent en effet à travers le monde et y prêchèrent Jésus-Christ; les Actes mentionnent spécialement les missions de saint Paul en Asie Mineure et en Grèce, et enfin sa prédication à Rome, Act., XXVIII, 30, 31; l'abomination de la désolation dans le lieu saint, Matth., XXIV, 15; Marc., XIII, 14, c'est-à-dire la présence autour de la ville sainte, Luc., XXI, 20, et dans Jérusalem même des aigles idolâtriques de l'armée romaine, ce qui eut lieu quand Cestius Gallus, à la tête d'une armée de vingt-cinq à trente mille hommes, occupa à Jérusalem le quartier de Bézétha, puis hésita à donner l'assaut et se retira, Josèphe, *Bell. jud.*, II, XIX, 4-6; voir ABOMINATION DE LA DÉSOLATION, t. I, col. 70-

73; la fuite des chrétiens vers les montagnes, avec la plus grande promptitude possible, Matth., XXIV, 16-20; Marc., XIII, 14-18; Luc., XVI, 21-23; Josèphe, *Bell. jud.*, II, XX, 1, raconte qu'après la retraite de Cestius Gallus, on s'attendit en Judée à un puissant retour offensif des Romains, et qu'alors « un grand nombre de Juifs de marque s'enfuirent de la ville comme on se sauve à la nage d'un navire sur le point de sombrer »; enfin, toutes les horreurs du siége de Jérusalem, les discordes civiles, les assauts, la famine, la prise et la ruine de la cité. Matth., XXIV, 21; Marc., XIII, 19; Luc., XXI, 24; cf. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, IX-VI, IX; F. de Saulcy, *Les derniers jours de Jérusalem*, Paris, 1866, p. 200-420. — 7. La ruine du Temple. Le Sauveur prédit qu'il n'en resterait pas pierre sur pierre. Matth., XXIV, 2; Marc., XIII, 2; Luc., XXI, 6. Josèphe, *Bell. jud.*, VII, I, 1, dit qu'après la prise de Jérusalem, Titus ordonna de détruire de fond en comble la cité et le Temple, et que tout fut si bien nivelé qu'on aurait eu peine à croire qu'il avait existé à cet emplacement une ville habitée. Plus tard, la tentative de Julien l'apostat pour relever le Temple ne servit qu'à procurer l'accomplissement plus complet de la prophétie du Sauveur. Cf. Ammien Marcellin, *Rer. gest.*, XXIII, 1; Socrate, *Hist. eccl.*, III, 20, t. LXVII, col. 429; Sozomène, *Hist. eccl.*, V, 22, t. LXVII, col. 1284; S. Jean Chrysostome, *Adv. Judæos*, V, 11, t. XLVIII, col. 901; Théodoret, *H. E.*, III, 15, t. LXXXII, col. 1112. — Ces prophéties du Sauveur, si complètement justifiées par les événements, seraient une preuve de sa divinité, si l'on pouvait démontrer rigoureusement qu'il ne les a pas faites par l'inspiration d'un autre, mais en vertu de la connaissance personnelle qu'il possédait de l'avenir et de sa propre puissance pour régir les événements. Les prophètes ne parlaient pas en leur nom; ils faisaient précéder leurs oracles de cet avertissement : Voici ce que dit le Seigneur. Jésus-Christ, au contraire, parle toujours sans faire appel à aucune inspiration qui soit étrangère à sa personne. Néanmoins, si une preuve rigoureuse de sa divinité ne peut être tirée de ses prophéties, quand on les considère isolément, il est une autre conséquence qui s'impose logiquement : celui qui a fait de telles prophéties était nécessairement un inspiré de Dieu, un envoyé de Dieu, un ami de Dieu, quelqu'un dont Dieu entendait expressément autoriser les paroles et les actes. Cf. Lescœur, *Jésus-Christ*, p. 302-328; Hettinger, *Apologie du christianisme*, trad. franc., Paris, 2e édit., t. II, p. 305-360.

II. L'AFFIRMATION DU SAUVEUR. — Cette affirmation est comme la clef de voûte de la question. A vrai dire, en effet, on ne peut être assuré que Dieu est là présent dans une nature humaine, que s'il dit lui-même : Je suis Dieu, et si tout, dans son caractère, dans ses actes, dans les différentes circonstances de son apparition, atteste que celui qui parle ainsi ne trompe pas. Or les prophéties accomplies par Jésus-Christ, celles qu'il a faites lui-même et qui ont été vérifiées par les événements, nous prouvent déjà tout au moins que, jusqu'à la fin de sa vie, Jésus-Christ a eu Dieu même pour inspirateur, pour ami, pour garant, et que par conséquent il disait la vérité, surtout sur ce qui pouvait intéresser plus particulièrement la cause et l'honneur de Dieu. Or voici ce que Jésus-Christ a laissé dire ou a dit de sa propre personne.

1° *Les appellations.* — 1. Il s'est donné formellement comme le Messie, Joa., IV, 26, et s'est appliqué à lui-même des passages de l'Écriture concernant le Messie, Luc., IV, 18-21, spécialement dans une circonstance où Jean-Baptiste lui envoyait demander solennellement s'il était « celui qui doit venir ». Matth., XI, 4-6; Luc., VII, 22, 23. — 2. Il s'est laissé attribuer, sans jamais protester, des appellations qui, dans la pensée de tous, désignaient le Messie : « roi d'Israël, » Luc., XIX, 38; Joa., I, 49; XII, 13; XVIII, 37; « fils de David, » Matth., IX, 27; XV, 22; XX, 30, 31; XXI, 9, 15; Marc., X, 47. 48; XI, 10; Luc., XVIII, 38, 39; « celui qui vient au nom du Seigneur. » Matth., XXI, 9; Marc., XI, 10; Luc., XIX, 38; Joa., XII, 13. Voir plus haut, col. 1425. Lui-même se donne très fréquemment le titre de « Fils de l'homme », qui, tout en le caractérisant comme l'homme par excellence, est encore un des noms attribués au Messie. Voir FILS DE L'HOMME, t. II, col. 2258-2260. — 3. Il donne à entendre qu'il est plus grand qu'Abraham, Joa., VIII, 53, 56, que Moïse, Matth., XIX, 8-9, que Salomon et Jonas. Matth., XII, 41, 42; Luc., XI, 31, 32. — 4. Il se dit habituellement l'envoyé du Père, Joa., V, 36, 37, 43; VI, 39, 40, 58; VIII, 16, 18, etc.; il appelle Dieu son Père, Luc., II, 49; Joa., II, 16; V, 17, 43; VI, 32, 40, 66; VIII, 27, etc.; il approuve qu'on lui donne les noms de Maître et de Seigneur. Joa., XIII, 13, 14. Quand on observe que Dieu seul peut remettre les péchés, il les remet, Marc., II, 7, 10; Luc., V, 21, 24; VII, 48, 49; il s'affirme comme le maître du Sabbat, Matth., XII, 8; Marc., II, 28; Luc., VI, 5, et fait remarquer à Pierre qu'en sa qualité de « Fils » il n'aurait pas à payer l'impôt du Temple. Matth., XVII, 24, 25. — 5. Dès le début de son ministère public, il se laisse décerner par Nathanaël le nom de Fils de Dieu. Joa., I, 49. Les Apôtres, Matth., XIV, 33, et Marthe, Joa., XI, 27, le lui attribuent aussi. Par deux fois, il approuve Pierre qui l'appelle « le Christ, Fils de Dieu », Joa., VI, 70, « le Christ, Fils du Dieu vivant. » Matth., XVI, 16; Marc., VIII, 29; Luc., IX, 20. — 6. Enfin, dans quatre circonstances mémorables, il se proclame lui-même Fils de Dieu. A l'aveugle-né qu'il a guéri et qui lui demande quel est le Fils de Dieu, Jésus répond : « Tu le vois, c'est celui qui te parle. » Joa., IX, 35-37. Aux Juifs qui l'interpellent dans le Temple en lui disant : « Si tu es le Christ, dis-le-nous clairement, » il réplique en invoquant le témoignage de son Père, dont il dit : « Moi et le Père nous ne sommes qu'un, » et il se plaint qu'on l'accuse de blasphème parce qu'il a dit : « Je suis le Fils de Dieu. » Joa., X, 24, 30, 36. La nuit qui précède sa mort, Jésus-Christ comparaît deux fois devant le sanhédrin rassemblé, qui représente la suprême autorité religieuse de la nation. Une première fois, le grand-prêtre Caïphe se lève et lui dit : « Je t'adjure par le Dieu vivant de nous dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu. » Et Jésus répond : « Vous l'avez dit, je le suis. » Et pour qu'on ne s'y trompe pas, en prenant dans un sens incomplet le nom de « Fils de Dieu », il avertit ses juges qu'ils le verront assis à la droite du Dieu tout-puissant et venant sur les nuées du ciel. Matth., XXVI, 63-64; Marc., XIV, 61-62. Quand les membres de ce même sanhédrin lui demandent de nouveau : « Tu es donc le Fils de Dieu? » il répond encore : « Vous le dites, je le suis. » Luc., XXII, 70. Cette double déclaration a d'autant plus d'importance qu'elle est provoquée par l'autorité compétente et qu'elle entraîne une sentence de mort. — 7. Notre-Seigneur, qui a ainsi parlé devant le sanhédrin, ne répond pas quand c'est Satan, Matth., IV, 3, 6; Luc., IV, 3, 9, ou quand ce sont des moqueurs, Matth., XXVII, 40, qui lui demandent de prouver par des miracles inutiles qu'il est le Fils de Dieu. Il n'a pas à renseigner le démon sur ce point, voir DÉMON, t. II, col. 1372-1373, et aux Juifs, il ménage un miracle plus grand que sa descente de la croix, sa résurrection. — 8. Notre-Seigneur se laisse donc donner et prend lui-même le nom de Fils de Dieu dans son acception totale et absolue. Voir FILS DE DIEU, t. II, col. 2254. Si on l'avait mal compris, il aurait corrigé la fausse interprétation, comme firent plus tard Paul et Barnabé quand ils furent pris pour des dieux. Act., XIV, 12-15. Si lui-même avait faussé ou exagéré la vérité, Dieu ne lui eût accordé ni le don de prophétie, ni celui des miracles.

2° *Les conséquences.* — 1. Il suit de là qu'il est impossible de restreindre sa filiation divine au sens d'une

simple filiation adoptive, comme celle qui convient aux serviteurs de Dieu, à des degrés plus ou moins élevés. Voir Fils de Dieu, t. ii, col. 2257. Les textes s'opposent à cette interprétation. Quand, par exemple, Pierre déclare au nom des Apôtres ce qu'il reconnaît en Jésus, il prétend bien le mettre au-dessus de Jean-Baptiste, d'Élie, de Jérémie et des prophètes. Ainsi il l'appelle le Christ, et non pas seulement un fils de Dieu, comme pouvaient l'être ceux qu'on vient de nommer, mais « le Fils du Dieu vivant », ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ. En approuvant sa réponse, le Sauveur évoque le souvenir, non seulement du Père qui est dans les cieux, mais de son Père à lui, ὁ πατήρ μου. Puis, il établit une sorte de parallèle entre la situation qu'il fait à Pierre et celle que Pierre lui a reconnue : Pierre aura dans l'Église un caractère unique, qui le mettra hors de pair, de même que Jésus-Christ a une filiation supérieure à toutes les filiations adoptives. Matth., xvi, 14-18. Les termes par lesquels est annoncée la naissance du Sauveur ne peuvent pas davantage se restreindre à une filiation adoptive. L'ange déclare à Marie que l'enfant qu'elle mettra au monde sera « Fils du Très-Haut » et « Fils de Dieu ». Luc., i, 32, 35. Si ces termes étaient isolés, on pourrait se demander s'il ne faut pas les entendre d'une filiation par adoption. Mais le contexte indique en quel sens autrement précis l'enfant sera Fils de Dieu. Il n'aura point de père sur la terre. Avis est donné à Marie que cette naissance sera l'œuvre du Saint-Esprit, du Très-Haut, Luc., 1, 35, et à Joseph que l'enfant à naître de Marie est du Saint-Esprit. Matth., i, 20. L'adoption divine suppose un être déjà existant, qu'elle élève à un degré de particulière et surnaturelle union avec Dieu. Mais ce que porte Marie est γεννηθὲν ἐκ Πνεύματος ἁγίου, « engendré par le Saint-Esprit. » Matth., i, 20. Or engendrer marque une filiation naturelle et non une filiation adoptive. Saint Jean, x, 24, 30, rapporte les paroles par lesquelles le Sauveur explique lui-même cette filiation : il est « Fils de Dieu » en ce sens que le Père et lui ne font qu'un. Si l'adoption établit des rapports d'intimité entre l'adoptant et l'adopté, elle n'établit pas l'unité entre l'un et l'autre. C'est donc une filiation naturelle que Notre-Seigneur revendique pour lui-même ; c'est cette filiation que comprennent les Juifs et les membres du sanhédrin, quand ils condamnent à mort Notre-Seigneur parce qu'il s'est fait Fils de Dieu. S'il ne se fût agi que d'une filiation adoptive, le Sauveur s'en serait expliqué nettement, il eût détrompé ses juges, et ceux-ci n'eussent pu lui tenir rigueur de s'attribuer une prérogative que chaque pieux Israélite pouvait revendiquer pour lui-même. Ceux qui refusent d'admettre la divinité de Jésus-Christ s'efforcent d'entendre dans ce dernier sens le nom de Fils de Dieu que lui donne l'Évangile. Cf. Soloweyczyk, *La Bible, le Talmud et l'Évangile*, p. 179-184. — 2. Il ne saurait être question d'une simple filiation d'ordre intellectuel, provenant de la connaissance de Dieu. Cette connaissance serait, dit-on, « la sphère de la filiation divine, » seul genre de filiation auquel aurait prétendu le Sauveur quand il dit : « Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui il voudra bien le révéler. » Matth., xi, 27 ; Luc., x, 22. Cf. Harnack, *Das Wesen des Christenthums*, p. 81. Qui ne voit que ce texte, même si on l'isole des autres textes synoptiques et de tous ceux de saint Jean, ne se prête nullement à une semblable restriction ? La teneur des termes y est telle que le Père est placé dans les mêmes rapports vis-à-vis du Fils, que le Fils vis-à-vis du Père. Si le Fils n'a qu'une filiation intellectuelle et par conséquent une divinité très improprement dite, la divinité et la paternité du Père ne sont pas d'un autre ordre, et dès lors c'est Dieu même qui disparaît.

III. Les miracles. — 1° *Leur variété.* — Notre-Seigneur a opéré un très grand nombre de miracles. A plusieurs reprises, les Évangélistes signalent, sans entrer dans le détail, des guérisons d'une foule de malades et de possédés. Matth., iv, 23 ; viii, 16, 17 ; xii, 15 ; xv, 30, 31 ; Marc., i, 32-34 ; iii, 10-12 ; Luc., iv, 40, 41 ; v, 17 ; vi, 18-19 ; ix, 11. Saint Jean, xx, 30, termine son évangile en disant que Jésus-Christ « a fait beaucoup d'autres miracles » qui ne sont pas consignés dans son livre, et il ajoute hyperboliquement que le monde ne contiendrait pas les écrits que l'on rédigerait au sujet de ce qu'il a fait. Joa., xxi, 25. Le caractère miraculeux, surhumain et divin de ces actes n'est pas contestable. S'il en est quelques-uns qu'on a pu essayer, sans succès d'ailleurs, d'expliquer naturellement, la plupart ne sont même pas susceptibles d'une pareille tentative, et suffisent au but que se proposaient les Évangélistes en les racontant. Voir Miracle. Les miracles du Sauveur sont de différentes sortes. On peut distinguer : *a*) Les miracles sur les choses de la nature : ils sont au nombre de dix : 1° le changement de l'eau en vin à Cana, Joa., ii, 1-11 ; 2° et 3° les deux pêches miraculeuses, Luc., v, 1-11 ; Joa., xxi, 1-13 ; 4° la tempête apaisée, Matth., viii, 23-27 ; Marc., iv, 35-40 ; Luc., viii, 22-25 ; 5° la marche sur les eaux, Matth., xiv, 25-31 ; Marc., vi, 48 ; Joa., vi, 19 ; 6° le didrachme trouvé dans la bouche du poisson, Matth., xvii, 23-26 ; 7° le figuier desséché, Matth., xxi, 18, 19 ; Marc., xi, 12, 14-20 ; cf. J. C. Goesgenius, *De ficu maledicta*, dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, t. ii, p. 417-424 ; 8° et 9° les deux multiplications des pains, Matth., xiv, 13-21 ; xv, 32-39 ; Marc., vi, 30-44 ; viii, 1-10 ; Luc., ix, 10-17 ; Joa., vi, 1-13 ; 10° la transfiguration. Matth., xvii, 1-13 ; Marc., ix, 1-12 ; Luc., ix, 28-36 ; voir Transfiguration. — *b*) Les expulsions des démons du corps des possédés. Voir Démoniaques, t. ii, col. 1375. — *c*) Les guérisons de toutes sortes de maux. Voir Guérison, col. 360-361. — *d*) Les résurrections du fils de la veuve de Naïm, Luc., vii, 11-17 ; de la fille de Jaïre, Matth., ix, 18-26 ; Marc., v, 22-43 ; Luc., viii, 41-56 ; de Lazare, Joa., xi, 1-45, et la propre résurrection du Sauveur lui-même. Matth., xxviii, 6. — *e*) Il convient aussi de tenir compte des miracles qui ont été opérés, sinon par Jésus-Christ personnellement, du moins à cause de lui, pour accréditer sa mission divine : les apparitions des anges à différentes époques de sa vie, Matth., i, 20 ; ii, 13, 19 ; iv, 11 ; xxviii, 2, 5 ; Marc., i, 13 ; Luc., i, 26-38 ; ii, 9, 10, 13, 15 ; xxii, 43 ; xxiv, 23 ; Joa., xx, 12 ; l'étoile des Mages, Matth., ii, 2 ; la voix du Père à son baptême, Matth., iii, 17 ; Marc., i, 11 ; Luc., iii, 22, à sa transfiguration, Matth., xvii, 5 ; Marc., ix, 6 ; Luc., ix, 35, et dans le Temple, Joa., xii, 28 ; l'apparition de l'Esprit-Saint sous forme de colombe, Matth., iii, 16 ; Marc., i, 10 ; Luc., iii, 22 ; Joa., i, 32 ; l'apparition de Moïse et d'Élie, Matth., xvii, 3 ; Marc., ix, 3 ; Luc., ix, 30 ; les ténèbres pendant que le Sauveur était en croix, Matth., xxvii, 45 ; Marc., xv, 33 ; Luc., xxiii, 44-45, cf. S. Kissling, *De labore solis, laborante sole justitiæ*, dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, t. ii, p. 364-380 ; le déchirement du voile du Temple, Matth., xxvii, 51 ; Marc., xv, 38 ; Luc., xxiii, 45 ; le tremblement de terre et la fente des rochers, Matth., xxvii, 51 ; la résurrection et l'apparition de plusieurs morts. Matth., xxvii, 52, 53. Cf. de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, Paris, 1885, p. 340-351.

2° *Leur signification.* — *a*) On pourrait remarquer d'abord que Notre-Seigneur opère ses miracles par sa propre initiative, en vertu d'une puissance qui réside en lui. Il n'a pas besoin de prier longuement comme Élie, III Reg., xvii, 19-22, ou comme Élisée, IV Reg., iv, 33-35, pour ressusciter un mort. Ce n'est pas au nom d'un autre que, comme les Apôtres, Act., iii, 6, il opère des guérisons. Agissant de cette manière, Notre-Seigneur prouve vraiment qu'il est Dieu, puisqu'il accomplit par lui-même des actes dont Dieu seul a la puissance. De ce qu'avant de ressusciter Lazare, il remercie son Père de l'avoir exaucé, comme il l'exauce toujours, Joa., xi, 41-

42, il ne suit nullement qu'il ne soit vis-à-vis de Dieu que dans les termes de créature à Créateur, comme par exemple, Moïse, qui opère aussi de grandes merveilles par l'ordre de Dieu. Exod., VII, 1-6. Mais, comme Verbe incarné, il rapporte à son Père et sa mission et les miracles par lesquels il la prouve. Néanmoins, cette autonomie thaumaturgique n'est pas toujours évidente; il n'y a d'ailleurs aucune nécessité à l'admettre pour arriver sûrement à démontrer la divinité du Sauveur. — *b*) La principale signification des miracles, c'est la preuve qu'ils apportent à la parole de Jésus-Christ affirmant sa divinité. C'est pour cela qu'ils sont appelés par les Évangélistes σημεῖα, *signa*, « témoignages. » Tel est en effet l'un des sens principaux du mot grec σημεῖον. Thucydide, II, 42; Platon, *Cratyl.*, 395; *Tim.*, 71; *Respubl.*, 368; Sophocle, *Œdip. Rex*, 710, 1059; *Electr.*, 24, etc. Cette signification apparait dès le récit du miracle de Cana. Joa., II, 11. Notre-Seigneur y accomplit le premier de ses σημεῖα. Ceux qui suivent sont, comme celui-ci, donnés en preuve de la mission et de la véracité du Sauveur. Aux envoyés de Jean-Baptiste qui lui demandent qui il est, il se contente de faire remarquer les miracles qu'il opère. Matth., XI, 2-6; Luc., VII, 18-23. S'il maudit les villes de Corozaïn, de Bethsaïde et de Capharnaüm, c'est qu'on n'y a pas tenu compte de ses miracles. Matth., XI, 20-24; Luc., X, 13-15. A la vue de ses miracles, les foules concluent naturellement à une intervention de Dieu. Matth., IX, 8; Marc., II, 12; Luc., V, 26; VII, 16; Matth., IX, 33; Joa., VI, 14; Luc., IX, 44; Matth., XIV, 33, etc. Le centurion, témoin des merveilles qui se passent au Calvaire, tire lui-même la vraie conclusion : « C'était réellement le Fils de Dieu! » Matth., XXVII, 54; Marc., XV, 39; Luc., XXIII, 47. — C'est surtout saint Jean qui fait des miracles la preuve de la divinité du Sauveur, lui qui termine son Évangile en disant : « Ceux-ci ont été mis par écrit afin que vous croyiez que Jésus est le Christ Fils de Dieu. » Joa., XX, 31. En dehors des deux miracles qui figurent l'Eucharistie, celui de Cana et la multiplication des pains, il n'en raconte que trois autres, mais avec grand détail, pour que le récit ait toute sa valeur probante. Il les choisit parmi ceux qui ont été opérés sous les yeux mêmes des Juifs, la guérison du paralytique à la piscine Probatique, Joa., V, 1-47, celle de l'aveugle-né, à sa sortie du Temple, Joa., IX, 1-41, et enfin la résurrection de Lazare à Béthanie, en présence d'un grand nombre de Juifs. Joa., XI, 1-46. Il semble que Notre-Seigneur veuille faire allusion à ces trois miracles si importants, quand il dit à ses Apôtres dans le discours après la Cène : « Je suis la voie, la vérité et la vie, » Joa., XIV, 6 ; voie, il fait marcher le paralytique; vérité, il éclaire l'aveugle de naissance; vie, il ressuscite le mort. Saint Jean rapporte ensuite les discussions dont ces miracles ont été l'occasion, et les conclusions que le divin Maître en a tirées. Ainsi, en guérissant le paralytique et en lui commandant d'emporter son grabat le jour du sabbat, Notre-Seigneur montre qu'il est le maître du sabbat. Comme ensuite il compare son activité à celle de son Père, les Juifs comprennent parfaitement qu'il dit que « Dieu est son Père, se faisant ainsi l'égal de Dieu ». Joa., V, 18. Le Sauveur en appelle alors formellement à ses miracles pour prouver sa mission : « Les œuvres que mon Père m'a données à accomplir, les œuvres mêmes que je fais rendent de moi ce témoignage que c'est le Père qui m'a envoyé. » Joa., V, 36. Du reste, les Juifs, imbus de tous leurs préjugés, n'étaient pas faciles à satisfaire sous ce rapport, puisqu'à la suite de la multiplication des pains, alors que le Sauveur se présente comme l'envoyé du Père, ils en sont encore à lui dire : « Quel miracle fais-tu, pour qu'en le voyant nous croyions en toi? Qu'opères-tu? » Joa., VI, 30. — Quand il vint à Jérusalem pour la fête des Tabernacles, le peuple disait : « Le Christ, quand il viendra, fera-t-il plus de miracles que celui-ci n'en fait? » Joa., VII, 31. Le Sauveur opéra alors, encore un jour de sabbat, la guérison de l'aveugle-né, qui fut l'objet d'une enquête si minutieuse de la part du sanhédrin. Cf. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5e édit., 1901, t. I, p. 76-84. L'aveugle guéri raisonnait fort juste quand il disait : « Si cet homme ne venait pas de Dieu, il n'aurait rien pu faire. » Joa., IX, 33. On disait ensuite dans la foule : « Est-ce le démon qui peut ouvrir les yeux des aveugles? » Joa., X, 21. A la fête de la Dédicace, on lui demanda de nouveau de prouver sa mission. Il répondit : « Les œuvres que je fais au nom de mon Père rendent témoignage de moi. » Les Juifs voulant le lapider parce que lui, homme, voulait se faire Dieu, il ajouta : « Si vous ne voulez pas me croire, croyez à mes œuvres, afin de reconnaître et de croire que le Père est en moi et moi dans le Père. » Joa., X, 25, 33, 38. Au bord du Jourdain, où il se retira, la foule vint à lui en remarquant que « Jean n'avait fait aucun miracle ». Joa., X, 41. — La résurrection de Lazare acheva la démonstration que le Sauveur voulait fournir aux Juifs. « Père dit-il avant d'opérer le miracle, je vous rends grâces de m'avoir exaucé. Pour moi, je savais bien que vous m'exaucez toujours; mais à cause du peuple qui est là, j'ai parlé, afin qu'ils croient que vous m'avez envoyé. » Joa., XI, 42. Il s'appliqua ensuite à attirer l'attention de ses Apôtres sur la valeur probante de ses miracles. « Le Père qui réside en moi est l'auteur de mes œuvres. Ne croyez-vous pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi? Croyez-le du moins à cause des œuvres elles-mêmes. » Joa., XIV, 10-12. « Si je n'avais pas fait au milieu d'eux des œuvres qu'aucun autre n'a faites, ils ne seraient point coupables. » Joa., XV, 24. — Ainsi l'intention du Sauveur est manifeste : ses miracles sont avant tout des σημεῖα, des preuves, non toujours directement de sa divinité, mais de sa mission et de la vérité de sa parole. Cf. Curci, *Lezioni sopra i quattro Evangeli*, t. II, p. 299. Or cette parole, dont il veut imposer la créance, c'est celle-ci : Je suis l'envoyé du Père, je suis le Fils de Dieu. Si cette parole n'était pas l'expression d'une vérité absolue, Dieu ne l'aurait pas accréditée jusqu'à la fin, en maintenant à celui qui la répétait le pouvoir d'opérer les plus éclatants miracles. Les prophéties d'une part, les miracles de l'autre, nous apparaissent dès lors, comme les deux solides et puissants contreforts sur lesquels s'appuie l'affirmation de Jésus-Christ, se présentant aux hommes comme Fils de Dieu. — *c*) Les miracles servent encore de preuves à des vérités particulières. Jésus-Christ, pour faire voir qu'il a le pouvoir de remettre les péchés, guérit un paralytique. Matth., IX, 6; Marc., II, 10, 11; Luc., V, 24. Pour montrer qu'il est le maître du sabbat, Matth., XII, 8, il affecte d'opérer des guérisons ce jour-là. Parce qu'il est venu pour jeter dehors le prince de ce monde, Satan, Joa., XII, 31, il commence par le chasser du corps des hommes. Maître de l'espace comme de toute la nature, il guérit les malades à distance. Joa., IV, 50-52; Matth., XV, 28; Marc., VII, 30; Luc., XVII, 14. Venu pour être le « pain de vie », Joa., VI, 35, 48, il multiplie les pains au désert. Parce qu'il est « la résurrection et la vie », Joa., XI, 25, il ressuscite des morts. Mais plus que ses autres attributs, c'est surtout sa grande miséricorde, Matth., XV, 32; Marc., VI, 34; VIII, 2, sa bonté, sa qualité de rédempteur que Notre-Seigneur tient à démontrer en guérissant tant de malades, en semant tant de miracles sur son passage, en devançant lui-même les prières qu'on pourrait lui adresser, Luc., VII, 13-15; Joa., V, 6; etc., en intervenant même, comme à Cana, dans des conditions où le miracle, qui n'est point appelé par une extrême nécessité, n'en manifeste que mieux sa gracieuse bonté. Chaque miracle constitue donc la démonstration de quelque attribut du Sauveur. Aussi refuse-t-il de faire des miracles réclamés par la simple curiosité. Il éconduit les scribes et les pharisiens qui demandent un

miracle dans le ciel. Matth., XII, 38, 39; Luc., XI, 16. En eussent-ils cru davantage? « S'ils n'écoutent ni Moïse ni les prophètes, ils ne croiront pas même si quelqu'un ressuscite d'entre les morts, » Luc., XVI, 31, dira le Sauveur lui-même. Il refuse de faire tomber le feu du ciel sur la ville des Samaritains qui ne veulent pas le recevoir, Luc., IX, 55, 56, parce que ce miracle eût été en contradiction avec sa mission de Sauveur. Enfin il ne veut ni appeler à son secours les douze légions d'anges, Matth., XXVI, 53, ni descendre de la croix, Matth., XXVII, 40, 42; Marc., XV, 32, parce que ces miracles eussent empêché sa passion et par conséquent la rédemption des hommes. Cf. Trench, *Notes on the Miracles*, Londres, 1847; Pauvert, *La vie de N.-S. J.-C.*, t. I, p. 21-98; Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 1901, t. I, p. 66-84; Vallet, *Les miracles de l'Évangile*, Paris, 1901.

3° *Leur symbolisme moral.* — Outre leur double signification directe, visant la véracité des paroles du Sauveur et la réalité de quelqu'un de ses attributs, les miracles, ainsi que l'ont souvent exposé les Pères de l'Église, apparaissent encore comme des figures symboliques des merveilles de l'ordre surnaturel. Ils sont ainsi en action ce que les paraboles sont en récit. C'est Notre-Seigneur lui-même qui suggère cet ordre d'idées par la relation étroite qu'il établit entre les miracles qu'il opère et certaines institutions de la loi nouvelle. Ainsi, après la première pêche miraculeuse, Jésus dit à quatre de ses disciples : « Je vous ferai pêcheurs d'hommes. » Matth., IV, 19; Luc., V, 1-10. A la suite de la seconde pêche, il dit à Pierre : « Pais mes agneaux, pais mes brebis. » Joa., XXI, 6-17. La pêche miraculeuse est donc une leçon de choses, un symbole de la pêche des âmes, de l'apostolat. Ce miracle a ainsi une analogie avec la parabole de la seine. Matth., XIII, 47-48. La barque qui porte les Apôtres sur le lac de Tibériade est assaillie par la tempête ou fatiguée par le vent contraire, pendant que Jésus dort ou qu'il est absent; Jésus s'éveille ou apparaît soudain, et le calme renaît. Marc., IV, 38, 39; VI, 47-50. Cette barque, c'est l'Église sur la mer agitée de ce monde : inactif en apparence et invisible, Jésus est toujours là pour veiller sur elle. Les guérisons des aveugles figurent l'arrivée des âmes à la lumière de la foi, par la docilité à la parole du Sauveur et par la grâce du baptême. Après avoir obtenu la vision corporelle, l'aveugle-né se prosterne devant le Fils de Dieu en disant : « Je crois, Seigneur. » Joa., IX, 38. La vision naturelle est l'image de la vision par la foi. Les maladies de toute nature, la lèpre, la mort, figurent le péché avec toutes ses conséquences. Notre-Seigneur guérit tous ces maux et même ressuscite les morts pour symboliser les guérisons et les résurrections spirituelles qui s'opéreront dans son Église par le sacrement de pénitence. Lui-même signale la relation qui existe dans sa pensée entre la guérison du paralytique et la rémission des péchés. Luc., V, 20-24. La promesse de l'Eucharistie est trop étroitement liée au miracle de la multiplication des pains pour que le symbolisme de ce miracle puisse être contesté. La transsubstantiation a sa figure dans le miracle de Cana. Cf. Wiseman, *Mélanges religieux, scient. et littér.*, p. 84-147.

IV. LA RÉSURRECTION. — La résurrection est le miracle capital du Sauveur; c'est aussi celui sur lequel les Évangélistes ont donné le plus de détails. — 1° Notre-Seigneur a prédit plusieurs fois qu'il ressusciterait le troisième jour après sa mort. Matth., XVI, 21; XVII, 9, 22; XX, 19; XXVI, 32; Marc., VIII, 31; IX, 8, 9, 30; X, 34; XIV, 28; Luc., IX, 22; XVIII, 33. Il indique même son séjour de trois jours et trois nuits au tombeau comme devant être le signe incontestable de sa mission. Matth., XII, 39, 40; Luc., XI, 29. — 2° Les Juifs ont parfaitement compris que Notre-Seigneur avait promis de ressusciter au bout de trois jours. Aussi prirent-ils toutes les précautions commandées par la prudence humaine pour s'assurer contre toute intervention des disciples. Matth., XXVII, 62-66. La mort du Sauveur avait du reste été constatée par le centurion, Marc., XV, 44, et le sépulcre, taillé dans le roc vif, Matth., XXVII, 60, ne se prêtait à aucune effraction souterraine. Ces circonstances ruinent les hypothèses qu'on a faites soit d'un enlèvement du corps, soit d'un retour à la vie de celui qui n'était pas mort quand on l'ensevelit. Cf. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, t. II, p. 111-118, 535-541. — 3° La résurrection se produisit au temps marqué. Les gardes placés près du tombeau furent les premiers témoins des phénomènes merveilleux qui l'accompagnèrent. Le sanhédrin les paya libéralement pour dire que les Apôtres avaient enlevé le corps. Matth., XXVIII, 11-15. Si cette accusation eût été fondée, les Apôtres auraient été poursuivis sans délai et les gardes auraient été sévèrement punis pour avoir sommeillé au lieu de veiller. — 4° Les quatre Évangélistes racontent différentes apparitions du Sauveur. On a voulu mettre leurs récits en contradiction les uns avec les autres, supposer, d'après ceux-ci, que les apparitions n'ont eu lieu qu'en Galilée, d'après ceux-là, qu'il ne s'en est produit qu'à Jérusalem, etc. Cf. Rohrbach, *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi*, Berlin, 1898. Nous avons vu plus haut, col. 1478, que les quatre récits peuvent se combiner sans grande difficulté et sans qu'on ait à tourmenter les textes. Cf. Fleck, *Sanctorum quatuor Evangeliorum concordia*, Rixheim, 1881, p. 173-178. Il est vrai qu'avant sa mort le Sauveur avait dit à ses Apôtres qu'après sa résurrection il les précéderait en Galilée, Matth., XXVI, 32; Marc., XIV, 28, que les saintes femmes reçoivent l'ordre de dire aux disciples et à Pierre que Jésus ressuscité les précédera en Galilée, où ils le verront, Matth., XXVIII, 7; Marc., XVI, 7, et qu'enfin le Sauveur répète personnellement le même avis. Matth., XXVIII, 10. Il est également vrai que saint Matthieu ne parle pas des apparitions aux Apôtres à Jérusalem, et que saint Marc ne mentionne les apparitions d'Emmaüs et du cénacle que dans sa finale contestée par plusieurs. Mais saint Matthieu exclut si peu les apparitions de Jérusalem, qu'après avoir rapporté les paroles de l'ange aux saintes femmes : « Voici qu'il vous précède en Galilée, c'est là que vous le verrez, » il raconte immédiatement l'apparition dont Jésus les favorisa sur le chemin. Matth., XXVIII, 7, 9. Quand il dit ensuite que les onze disciples s'en allèrent en Galilée, « sur la montagne que Jésus leur avait marquée, » Matth., XXVIII, 16, ne suppose-t-il pas une apparition précédente dans laquelle le Sauveur leur a assigné ce rendez-vous particulier sur la montagne? Ces mentions de la Galilée dans les récits de la résurrection s'expliquent d'elles-mêmes. On voit que Jésus n'apparaît à Jérusalem qu'aux Apôtres et peut-être à un petit nombre de disciples. Il a ses raisons pour ne se montrer qu'en Galilée à la grande masse de ses disciples restés à peu près fidèles. Il le leur fait donc dire par les saintes femmes, et Pierre est averti nommément, parce qu'en sa qualité de chef déjà reconnu, il aura à transmettre cet avertissement à tous les intéressés. — La distinction entre deux traditions différentes sur le fait de la résurrection, l'une galiléenne, représentée par saint Matthieu et par saint Marc (moins sa finale), qui ne « connaissent » que les apparitions en Galilée, l'autre hiérosolymitaine, représentée par saint Luc et saint Jean, qui « connaissent » des apparitions à Jérusalem, n'a donc qu'un fondement spécieux. Pour que la conclusion négative fût logique, il faudrait établir au préalable que « connaître » et « raconter » sont une même chose, que saint Matthieu et saint Marc n'ont rien connu au delà de ce qu'ils ont raconté, et que, parmi tant d'épisodes ayant trait aux manifestations du divin ressuscité, les Évangélistes étaient obligés soit de tout raconter, soit de s'en tenir

aux mêmes détails, sous peine de voir le silence des uns érigé en contradiction irréductible contre le récit des autres. En disant formellement qu'« après sa passion il s'est montré à eux par beaucoup de manifestations (τεκμηρίοις, « témoignages probants »), leur apparaissant pendant quarante jours », Act., I, 3, saint Luc montre assez clairement que les récits évangéliques de la résurrection sont loin d'être complets. Les divergences signalées dans les récits, apparition d'un ange ou de deux anges, assis ou debout dans le tombeau ou hors du tombeau, etc., sont sans importance. N'est-il pas naturel que dans une scène aussi mouvementée et aussi merveilleuse, les principaux acteurs aient changé maintes fois d'attitude, et que les témoins aient reproduit les faits tels qu'ils se déroulaient sous leurs yeux au moment où ils en étaient le plus vivement frappés? — 5° Notre-Seigneur n'apparaît à aucun de ses ennemis. Ils n'en sont pas dignes et il n'a pas à leur imposer une foi dont ils n'ont pas voulu quand ils avaient tous les éléments désirables pour croire. D'ailleurs ceux qui ne croyaient ni à Moïse ni aux prophètes auraient encore trouvé des raisons pour conclure contre l'apparition d'un mort ressuscité. Luc., XVI, 31. — 6° Au lieu d'aller au-devant de l'idée d'une résurrection de leur Maître, les Apôtres font les plus grandes difficultés pour l'admettre. En voyant le tombeau vide, Madeleine croit à un enlèvement du corps, Pierre garde le silence, Jean seul commence à croire; mais c'est des Écritures, et nullement de la promesse du Sauveur, que semble lui venir la pensée de la résurrection. Joa., XX, 6-9. Les saintes femmes se rappellent les paroles de Notre-Seigneur, mais seulement quand les anges ont appelé leur attention sur ce point. Luc., XXIV, 7, 8. Quand elles-mêmes racontent aux Apôtres qu'elles ont vu le Seigneur vivant, on traite leur récit de folie et on ne les croit pas. Luc., XXIV, 11. On ne croit guère davantage le récit des deux disciples d'Emmaüs. Marc., XVI, 13. Aussi Notre-Seigneur apparaissant aux onze dans le cénacle leur reproche-t-il leur incrédulité et la dureté de leur cœur. Marc., XVI, 14. A son tour, Thomas récuse le témoignage de tous les autres et veut voir et toucher pour croire. Joa., XX, 25. Enfin, en Galilée, il semble que des disciples ne croyaient pas encore à la réalité de la résurrection, malgré toutes les assurances qu'avaient pu donner les témoins oculaires. Matth., XXVIII, 17. Loin donc de trouver des prédispositions dans l'esprit des Apôtres et des disciples, la croyance à la résurrection s'y est heurtée au contraire à une opposition qui n'a cédé que devant une irréfutable démonstration. — 7° La résurrection de Jésus-Christ n'a pas été purement idéale. Le Sauveur s'est laissé voir et toucher, Luc., XXIV, 39, 40; Joa., XX, 20, 27; il a mangé sous les yeux de ses Apôtres, Luc., XXIV, 42, 43; il a fait les actes d'un vivant, Joa., XXI, 5, 6, 9-13; Luc., XXIV, 15-17, 25-31, tout en gardant à son corps glorieux le privilège d'échapper aux lois de la matière. Luc., XXIV, 31; Joa., XX, 19, 26; Luc., XXIV, 51. — 8° Le fait de la résurrection n'a pas été discrètement conservé dans le souvenir de quelques disciples. Il a été publié dans tout l'univers comme l'événement principal de toute l'histoire évangélique et le fondement même de la foi chrétienne. Act., I, 22; II, 24, 31; III, 15, 26; IV, 2, 10, 33; V, 30; X, 40, 41; XIII, 30, 34, 37; XVII, 3, 18, 31; XXVI, 23. Saint Paul dit même que « si le Christ n'est pas ressuscité d'entre les morts, notre foi est vaine ». I Cor., XV, 14, 17. — La résurrection, historiquement indéniable, met donc le sceau à la démonstration de la divinité du Sauveur. Il avait prédit qu'il ressusciterait; il est ressuscité; il a ainsi confirmé la vérité de toutes ses paroles : donc il est vraiment le Fils de Dieu. Cf. Hooke, *De vera religione*, dans le *Cursus theol.* de Migne, 1853, t. III, col. 44-64; Sherlock, *Les témoins de la résurrection de J.-C.*, dans les *Démonst. évang.* de Migne, 1843, t. VII, col. 527-594; West, *Observations sur l'histoire de la résurrection de J.-C.*, ibid., t. X, col. 1023-1172; Freppel, *Confér. sur la divinité de Jésus-Christ*, Paris, 1873, p. 211-232; Lescœur, *La science et les faits surnaturels contemporains*, Paris, 1897, p. 10-23, 94-102.

V. *LE CARACTÈRE DE JÉSUS-CHRIST.* — Si Jésus-Christ est vraiment le Fils de Dieu, on doit trouver dans sa vie des vertus morales et un héroïsme du bien qui répondent à l'idée qu'on peut se faire d'un Dieu incarné, vivant à la manière des hommes. C'est précisément ce que l'Évangile permet de constater, au delà même de ce qu'on pouvait attendre.

1° *Sa sainteté.* — En lui, d'abord, est la sainteté parfaite. *a*) Il peut, sans que personne ne relève le défi, dire dans le Temple : « Qui de vous me convaincra de péché? » Joa., VIII, 46. Les démons eux-mêmes sont forcés de reconnaitre en lui le « Saint de Dieu ». Marc., I, 24; Luc., IV, 34. Sans doute, ses ennemis l'accusent d'être un « samaritain », d'être possédé du démon, Joa., VIII, 48, d'être un « pécheur », Joa., IX, 24, un blasphémateur, Matth., XXVI, 65; Marc., XIV, 64, un violateur du sabbat, Joa., IX, 16, un « malfaiteur », Joa., XVIII, 30, un perturbateur, Luc., XXIII, 5, un « séducteur ». Matth., XXVII, 63. On sent bien que ce sont là des calomnies dictées par la haine. Quand Pilate le condamne, c'est en disant : « Je suis innocent du sang de ce juste, » Matth., XXVII, 24, et quand les membres du sanhédrin réclament sa mort, c'est en répétant la sentence qu'ils ont déjà proférée à leur tribunal : « Nous avons une loi, et d'après cette loi il doit mourir, parce qu'il s'est fait Fils de Dieu. » Joa., XIX, 7. Le seul reproche que ses ennemis les plus acharnés ont pu lui adresser a donc été de s'être attribué ce qui lui appartenait, la divinité. — *b*) La sainteté du Sauveur n'est pas seulement négative. Elle se manifeste en lui par les plus sublime vertus. C'est d'abord une attention de tous les instants pour honorer son Père et procurer sa gloire. Il s'y applique dès son enfance. Luc., II, 49. Il lui rend vraiment le culte « en esprit et en vérité », Joa., IV, 23, que ce Père réclame. Il se tient vis-à-vis de lui dans une dépendance absolue. Joa., V, 20, 30; VII, 16, 17; XII, 49, 50; XIV, 10. Il fait en tout sa volonté, Joa., V, 30; VIII, 29; c'est là sa nourriture, Joa., IV, 34, même quand cette volonté lui impose les plus durs sacrifices. Matth., XXVI, 42; Joa., XVIII, 11. Il honore son Père, Joa., VIII, 49; il fait respecter sa maison, Joa., II, 16; il peut lui dire en toute assurance à la fin de sa vie : « Je vous ai glorifié sur la terre, » Joa., XVII, 4, car c'est à lui qu'il a rapporté fidèlement toute sa prédication et tous ses miracles. Il ne cesse de le prier, Marc., I, 35; VI, 46; Luc., III, 21; V, 16; VI, 12; IX, 18, 28; XI, 1; XXII, 32, 41; Matth., XXVI, 36, 39, 42, 44, et apprend aux hommes à le prier sous le nom de « Père ». Matth., VI, 9. Il lui rend grâces de toutes ses bontés. Matth., XI, 25; XIV, 19; XV, 36; Marc., VIII, 6; XIV, 23; Luc., XXII, 17; Joa., VI, 11; XI, 41, 42, etc. En un mot, il l'aime, comme un tel fils peut aimer un tel père. Joa., XIV, 31. Sa grande douleur est de se sentir abandonné de lui pendant sa passion, Matth., XXVII, 46; Marc., XV, 34; sa grande joie est de pouvoir remettre son âme entre ses mains. Luc., XXIII, 46.

2° *Amour de Jésus pour les hommes.* — Il dépasse tout ce qui s'est jamais vu sur la terre, puisque c'est cet amour qui a poussé le Fils de Dieu à se faire homme, avec le plein agrément du Père. Joa., III, 16. Pendant trente ans, le Sauveur manifeste cet amour en prenant pour lui la pauvreté, le travail et les obligations communes aux plus humbles des hommes. Puis, quand l'heure est venue pour lui de se manifester au monde, il se dépense pour l'instruction et le salut de tous, et en toute vérité « passe en faisant le bien et en guérissant tous ceux qui étaient sous l'empire du démon ». Act., X,

38. Il a une compassion sans bornes pour toutes les misères corporelles; il use de son pouvoir miraculeux pour guérir tous les malades, délivrer tous les possédés et ressusciter les morts. Les misères morales émeuvent son cœur bien davantage encore. Les pauvres pécheurs sont l'objet de toutes ses prévenances, tels la Samaritaine, Joa., IV, 7-27, le publicain Matthieu, Matth., IX, 9-13, Marie-Madeleine, Luc., VII, 37-47; Zachée, Luc., XIX, 1-10; il a pour eux tous les pardons. Luc., V, 20; Joa., VIII, 2-11, etc. Sa tendre compassion à leur égard a son émouvante expression dans la parabole de l'enfant prodigue. Luc., XV, 11-32. Les enfants attirent son cœur par leur simplicité et leur innocence. Matth., XVIII, 1-5; XIX, 13-15; Marc., X, 13-16; Luc., XVIII, 15. Aux pauvres Galiléens, aussi bien qu'aux docteurs de Jérusalem, il prodigue ses enseignements. Matth., XI, 5; Luc., VII, 22. Ses pires ennemis ne sont pas exclus de son amour, Matth., XXIII, 37; Luc., XXII, 51, et même pendant qu'ils le crucifient, il implore leur pardon. Luc., XXIII, 34. S'il se montre parfois sévère à l'égard des scribes et des pharisiens, on s'aperçoit que c'est surtout à cause des préjugés qu'ils sèment dans le peuple pour l'empêcher d'arriver à la vérité et au salut. Matth., XXIII, 4, 13, 15. « Venez à moi, vous tous qui peinez et qui êtes surchargés, et je vous referai! » Matth., XI, 28. Tel est le sentiment d'amour et de compassion qui pénètre toutes les pages de l'Évangile. Le Sauveur ne s'en tient pas là. Après avoir dit que « la perfection de l'amour, c'est de donner sa vie pour ceux qu'on aime », Joa., XV, 13, il réalise de son plein gré le vœu de Caïphe : « Il est utile qu'un homme meure pour le peuple, plutôt que le peuple ne périsse. » Joa., XI, 50. Il va au-devant des supplices qu'il lui eût été si facile d'éviter, Matth., XXVI, 53, il affronte en silence tous les outrages, il se laisse déshonorer devant tout un peuple, condamner comme un malfaiteur; il répand son sang et donne sa vie pour les hommes. Matth., XXVI, 28; Marc., XIV, 24; Luc., XXII, 20. Cf. Dupanloup, *Histoire de N.-S. J.-C.*, Paris, 1870, p. XI-LIX. Ce principe d'amour pour les hommes s'étendait, dans l'intention de Notre-Seigneur, non seulement aux choses qui concernent le salut des âmes, mais encore à tout ce qui intéresse le bonheur de la vie présente, pour les sociétés comme pour les individus. Matth., VI, 33; Luc., XII, 31.

3° *Jésus modèle de toutes les vertus.* — Enfin, considéré en lui-même, le divin Maître nous apparaît comme le type surhumain de toutes les vertus. Rien de heurté, de violent, d'irritant dans sa conduite; tout, au contraire, est mesuré, harmonieux et d'une parfaite dignité. Sa jeunesse se passe dans l'obéissance, Luc., II, 51, et le travail. Matth., XIII, 55. Dans sa vie publique, une large part est faite à la pénitence, Matth., IV, 2, à la pauvreté, Matth., VIII, 20; Luc., VIII, 3; IX, 58, à l'humilité, Matth., XII, 16; Marc., I, 25, 43; III, 12; Luc., XVIII, 19; Joa., VIII, 50; XIII, 4, 5, sans cependant que les habitudes de cette vie tranchent trop violemment dans le milieu où il se trouve. Matth., XI, 18; Luc., VII, 34. Son autorité personnelle est irrésistible. Matth., IV, 19; IX, 9. Elle se manifeste par une fermeté sereine et inébranlable en face des contradicteurs et des ennemis, Matth., XXVI, 55; Marc., V, 40; Luc., IV, 30; XIII, 32; Joa., II. 19; VII, 33; VIII, 48, 49; X, 32, et par une intrépidité aussi calme qu'énergique en face du danger. Matth., XXVI, 46; Marc., XIV, 42; Joa., XI, 8. Sa patience au milieu des indélicatesses de son entourage, des froissements, des affronts, des souffrances, est vraiment surhumaine. Matth., XXVI, 33-35; Luc., XXII, 68; XXIII, 9; Joa., XVIII, 23. Pendant les longues heures de sa passion, il porte aux dernières limites la possession de soi-même, le calme et la présence d'esprit au milieu de la conspiration la plus odieuse qui fût jamais, la résignation dans l'humiliation la plus profonde et les tortures les plus imméritées, la sérénité d'âme même entre les bras de la croix. Toutes les actions de sa vie ont été réglées avec une admirable prudence. Matth., XVII, 9; cf. Luc., XIII, 27-29; XXI, 8. La douceur de ses procédés est merveilleuse, Matth., XII, 19-20; Luc., IX, 54-56, et il apporte dans ses rapports avec les autres une gracieuseté incomparable. Matth,, XX, 22; Marc., V, 32-34; XII, 43; Luc., X, 41-42; XIX, 9; Joa., I, 47; IV, 7; V, 6; IX, 35-36, etc. Rien de plus délicat que sa manière d'adresser des reproches, Luc., XXII, 61; Joa., VIII, 8, et quand il apparaît quelque dureté dans ses paroles, c'est toujours l'indice d'une précieuse compensation qui se prépare. Matth., XV, 24-28; XVI, 23; Marc., IX, 18; Joa., IV, 48. Cette égalité de caractère, cette possession de soi sont d'autant plus remarquables que, dès le début de son ministère public, le Sauveur se voit en butte à une hostilité sauvage qu'exaltent, au lieu de la désarmer, les miracles de bonté qu'il ne cesse d'opérer. On sait comment les gens de Nazareth procédèrent à son égard quand il reparut au milieu d'eux. Luc., IV, 29. A la seconde Pâque, les Juifs commencent à le traiter en ennemi, à cause du miracle de la piscine Probatique. Joa., V, 16. Au retour, quand il a guéri dans une synagogue l'homme à la main desséchée, les pharisiens complotent déjà sa mort de concert avec les hérodiens. Matth., XII, 14; Marc., III, 6; Luc., VI, 11. Dès lors, des scribes sont envoyés de Jérusalem pour le traquer partout où il va et s'efforcer d'inspirer aux Galiléens la haine irraisonnée qui anime les Juifs contre lui. Marc., III, 22. De la sorte le divin Maître vit, parle et agit dans une atmosphère de suspicion et d'hostilité sourde qui eût suffi à aigrir ou du moins à décourager l'âme la mieux trempée. Et pourtant rien ne lui fait perdre son calme, rien ne lasse sa patience, et si son cœur est blessé par tant d'ingratitude, sa compatissante générosité ne laisse échapper aucune occasion de s'exercer. Tout se résume par le don qu'il fait de lui-même aux hommes en instituant son Eucharistie la veille même de sa mort, au moment où il sait que les complots ourdis contre lui vont aboutir à une exécution violente. Il voyait au fond même des cœurs toutes les haines accumulées contre sa personne et contre son œuvre. Il n'en tient compte que pour se dévouer avec plus de magnanimité. Tel était le Sauveur, vivant à la manière des hommes sans doute, puisqu'il s'était fait homme, mais pratiquant les plus merveilleuses vertus, de manière à charmer tous ceux qui vivaient près de lui, montrant aux plus parfaits un idéal qu'ils ne peuvent atteindre, et aux plus simples un modèle qu'il ne leur est pas permis de trouver hors de leur portée. Cette vie est digne d'un Dieu fait homme; loin de constituer une objection à l'affirmation de celui qui s'est dit Fils de Dieu, elle en corrobore la vérité; et si, du temps du Sauveur, « le peuple entier se réjouissait de tout ce qu'il faisait avec tant de gloire, » Luc., XIII, 17, l'humanité, qui ne retrouve que son portrait dans l'Évangile, a pour lui la même admiration joyeuse que les Galiléens. Cf. Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, Paris, 1877, t. II, p. 610-619; Lescœur, *Jésus-Christ*, p. 239-267; de Place, *Jésus-Christ, sa divinité, son caractère, son œuvre et son cœur*, Paris, 1875; de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, p. 334-340; d'Hulst, *Carême de Notre-Dame*, 1895, *Retraite*.

IX. JÉSUS-CHRIST D'APRÈS L'ENSEIGNEMENT DES APÔTRES. — Après la Pentecôte, les Apôtres ont prêché Jésus-Christ à travers le monde. Leur pensée sur le divin Maître nous est parvenue, consignée dans les Actes des Apôtres, les Épîtres et l'Apocalypse. De ces écrits, nous pouvons donc tirer la confirmation, l'interprétation et les conclusions des récits évangéliques.

I. LA VIE DU SAUVEUR. — 1° Jésus-Christ est préparé par Dieu dès l'origine du monde, Rom., I, 4; I Pet., I, 20; Apoc., XIII, 8; c'est lui qu'attendent les patriarches et qu'annoncent Moïse et les prophètes. Act., III, 21-25;

xxvi, 22-23; xxviii, 23; Gal., iii, 14; I Pet., i, 10, 11. Les anciennes institutions le figurent, Rom., xv, 8; I Cor., x, 4; en un mot, il est « la fin de la Loi », Rom., x, 4, elle n'a pas d'autre raison d'être que lui. — 2° Au temps marqué, le Fils de Dieu prend une nature humaine qui fait de lui notre frère, Heb., ii, 16-17; il naît de la race d'Abraham, Gal., iii, 16, de Juda, Heb., vii, 14, et de David, Rom., i, 3; ix, 5; Apoc., xxii, 16, et il a une mère comme les autres hommes. Gal., iv, 4. — 3° La prédication du Sauveur est précédée par celle de Jean-Baptiste, Act., xiii, 23, 24; lui-même paraît ensuite, annonce l'Évangile et opère une foule de merveilles bienfaisantes. Act., x, 36, 38; ii, 22; cf. iv, 10; xx, 35. Il se transfigure sur la montagne sainte. II Pet., i, 16-18. Il institue la sainte Eucharistie. I Cor., xi, 23-29; x, 16; cf. I Pet., ii, 3. Puis il se livre volontairement à la mort. II Cor., xiii, 3, 4; Phil., ii, 7-11; Heb., xii, 2. Il est trahi par Judas, Act., i, 16, condamné par Pilate, Act., iv, 27, 28; I Tim., vi, 13; mais ce sont les Juifs qui réclament sa mort et qui en sont responsables. Act., ii, 23; iii, 12-20; v, 30; x, 39; xiii, 27-29; I Thes., ii, 15. Il meurt sur la croix. Act., x, 39; Heb., v, 7; xiii, 12. — 4° Après sa mort, Jésus-Christ descend aux enfers, pour annoncer la rédemption aux âmes des justes. Eph., iv, 9, 10; I Pet., iii, 19. — 5° Jésus-Christ ressuscite le troisième jour. Act., i, 1-3; ii, 24-32; iii, 26; x, 40, 41; xiii, 30-37; I Cor., xv, 3-8, 20; Gal., i, 1; II Tim., ii, 8; Heb., xiii, 20. C'est surtout cette résurrection que les Apôtres prêchent au monde, comme l'événement capital de la vie du Sauveur. Act., i, 21, 22; iv, 2, 33; xvii, 18; Rom., iv, 24. — 6° Jésus ressuscité ne peut plus mourir. Rom., vi, 9. Il est monté au ciel et siège à la droite de Dieu. Act., i, 4-11; ii, 33-36; Heb., iv, 14; x, 12, 13. — 7° Pendant sa vie mortelle, le Sauveur a donné l'exemple des vertus, de la charité, Eph., iii, 18-19; I Joa., iii, 16, de la douceur et de l'humilité, II Cor., x, 1, de l'obéissance, Heb., v, 8, de la pauvreté volontaire, II Cor., viii, 9, du renoncement. Rom., x, 3; Heb., xii, 2; I Pet., ii, 23.

II. SA DIVINITÉ. — 1° Jésus-Christ a Dieu pour Père. Rom., xv, 6; I Cor., i, 3; xi, 3; xv, 28; II Cor., i, 3; xi, 31; Eph., i, 3, 17; Col., i, 13; I Pet., i, 3; I Joa., v, 9, 10. — 2° Il est le Fils de Dieu. Act., viii, 37; ix, 20; II Cor., i, 19; Heb., i, 5-13; I Joa., iv, 15; v, 5; II Joa., i, 3. — 3° Il s'est incarné pour venir en ce monde. I Tim., iii, 16; Tit., ii, 11, 12; Heb., ii, 11-13; x, 5-9; I Joa., i, 1-3; iv, 2, 3; v, 20; II Joa., 7. Il y est venu envoyé par son Père, Rom., viii, 3; Gal., iv, 4; Heb., i, 1, 2; I Joa., iv, 9, 14, pour ruiner les œuvres du démon, I Joa., iii, 8, et pour racheter les péchés de l'homme. I Joa., iii, 5. — 4° Il a en sa personne tous les attributs de la divinité. Il est l'image du Dieu invisible, II Cor., iv, 4; Col., i, 15; voir Image, col. 843; il est la vérité absolue, Eph., iv, 21; I Joa., v, 6, et il possède toute science. Col., ii, 3. Par son incarnation il devient le chef de toute la création, mais toujours supérieur à toutes les créatures, même aux anges. I Cor., xv, 47; Col., i, 15-17; ii, 10; Heb., i, 4; iii, 3; Judæ, 4. Il est l'égal de Dieu, Phil., ii, 6, et la plénitude de la divinité réside en lui. Col., i, 19; ii, 9; cf. I Joa., ii, 23; v, 1. Aussi ne peut-on proférer dignement son nom qu'avec la grâce du Saint-Esprit. I Cor., xii, 3.

III. LE RÉDEMPTEUR. — 1° Pour racheter les hommes par sa mort, Jésus-Christ a fait œuvre de puissance et a remporté la victoire contre les démons. I Cor., i, 18, 23-24; xv, 57; Col., ii, 14-15; Heb., ii, 14-15. — 2° C'est le Père qui a voulu que son Fils souffrît pour le rachat des hommes. Rom., iii, 24, 25; viii, 32; Heb., ii, 10; I Joa., iv, 10. — 3° Jésus-Christ est donc mort pour nous. Act., xvii, 3; Rom., v, 9; xiv, 15; I Cor., i, 30; v, 7; viii, 11; Gal., ii, 20; Eph., v, 2; I Pet., i, 18-19; ii, 21. — 4° Il est mort pour tous les hommes. Rom., v, 6; II Cor., v, 14-15; I Tim., ii, 6; iv, 10; I Joa., ii, 2; Apoc., v, 9. — 5° Il s'est fait ainsi notre Sauveur. Rom., v, 21; Tit., i, 4; II Pet., i, 1, 11; ii, 20; iii, 2. — 6° Il a racheté l'homme du péché, Rom., iv, 25; Gal., i, 3, 4; Eph., i, 7; I Tim., i, 15; Tit., ii, 14; Heb., ix, 13-15, 28; I Pet., ii, 24; iii, 18; I Joa., i 7; iii, 5; Apoc., i, 5, et de la servitude de l'ancienne loi. Rom., vii, 4; viii, 2; xiv, 14; Gal., ii, 4, 21; iii, 13; iv, 31. — 7° Il nous a ainsi réconciliés avec Dieu. Rom., v, 10, 11; I Cor., xv, 22, 45; II Cor., v, 16-19; Col., i, 20, 22; Eph., ii, 13-16; iv, 32; Heb., v, 9; x, 10, 14; I Pet., iii, 22; II Pet., ii, 1. — 8° Enfin, il nous fait participer à sa propre résurrection, en nous méritant la grâce d'une vie nouvelle, Rom., vi, 4; Col., iii, 1, 12; I Pet., i, 3, 4; iii, 21, et en nous préparant pour l'avenir une résurrection effective. Rom., viii, 11; xiv, 9; I Cor., vi, 14; xv, 12; II Cor. iv, 14.

IV. LE MÉDIATEUR. — Le Sauveur avait dit : « Personne ne vient au Père que par moi. » Joa., xiv, 6. C'est la conséquence nécessaire de l'incarnation et de la rédemption. La médiation du Sauveur est une doctrine sur laquelle les Apôtres insistent fortement. — 1° Jésus-Christ est le médiateur entre Dieu et les hommes, c'est par lui que nous avons accès auprès du Père, et c'est lui qui intercède sans cesse pour nous. Rom., viii, 34; I Cor., iii, 22, 23; viii, 6; II Cor., iii, 4; Eph., ii, 17, 18; I Thes., i, 3; I Tim., i, 1; ii, 5; Heb., iv, 15, 16; vii, 22, 25; ix, 24; xii, 24. — 2° En conséquence, il est le pontife choisi par Dieu même pour remplacer tous les prêtres de l'ancienne loi, et offrir le seul sacrifice agréable au Seigneur et salutaire aux hommes. Heb., iii, 1-2; v, 5-6, 10-11; vi, 20; vii, 20-26; viii, 1, 2, 6; ix, 11, 12, 25, 26. — 3° Par lui, nous sommes appelés à la foi et au service de Dieu. Eph., i, 11-16; Phil., iii, 14; I Tim., i, 9, 10; I Pet., v, 10; Judæ, 1. — 4° En son nom nous est donné le baptême. Act., ii, 38; viii, 12; x, 48; Rom., vi, 3. — 5° Par lui nous obtenons la rémission des péchés, après le baptême, comme en le recevant. Act., ii, 38; v, 31, 32; x, 43; xiii, 38-39; Rom., v, 21; vi, 11; vii, 24-25; I Cor., vi, 11; II Cor., v, 20, 21; Heb., ii, 17, 18; I Joa., ii, 1, 12. — 6° C'est encore en son nom que s'opèrent les miracles qui accréditent la prédication apostolique. Act., iii, 6; iv, 29, 30; ix, 34; xvi, 18. — 7° Par la grâce du médiateur nous triomphons des ennemis spirituels. II Cor., i, 8; ii, 14; Apoc., xii, 11. — 8° Tous les biens de l'ordre surnaturel nous arrivent par Jésus-Christ, la grâce, Rom., v, 15; I Cor., i, 4-5; Eph., i, 6; ii, 5-7; Phil., i, 11; la foi, II Cor., iv, 6 l'espérance, Col., i, 27; II Thes., ii, 15, 16; II Tim., i, 1; Tit., iii, 4-7; la justification, Rom., iii, 24; v, 1, 9; viii, 30; I Cor., vi, 11; Gal., ii, 16; Tit., iii. 7; la paix, II Cor., i, 2; Eph., vi, 23; I Tim., i, 2; II Tim., i, 2; Heb., xiii, 20; la filiation divine avec ses glorieux avantages. Rom., viii, 17; I Cor., i, 9; Gal., iv, 4, 5; Eph., i, 4, 5; II Thes., ii, 12, 13; Heb., iii, 14; II Pet., i, 4. — 9° C'est enfin le médiateur qui assure notre salut. Act., iv, 10-12; xv, 11; Rom., v, 17; vi, 23; viii, 1; I Thes., v, 9; II Tim., ii, 10; Judæ, 21; Apoc., xxi, 27; xxii, 14. Saint Paul résume en un mot tous ces dons de la munificence divine : « Dieu qui n'a point épargné son propre Fils, mais qui l'a livré pour nous tous, comment ne nous aurait-il pas donné toutes choses avec lui? » Rom., viii, 32.

V. LE CHRIST ET L'ÉGLISE. — Le « royaume des cieux », que Jésus-Christ est venu fonder, devient pour les Apôtres l' « Église », par laquelle toutes choses seront renouvelées dans le Christ. Eph., i, 10. — 1° Jésus-Christ est la pierre fondamentale de l'Église. Eph., ii, 20-22; I Pet., ii, 4, 5. Il est le roi de ce nouveau royaume, Act., xvii, 7; Col., i, 18; Apoc., v, 10; le pasteur de ce troupeau, I Pet., ii, 25; v, 4; la tête de ce corps dont les fidèles sont les membres, I Cor., xv, 23; Eph., i, 22, 23; iv, 15, 16; v, 23, 24; Col., i, 24; le fils de famille dans cette maison. Heb., iii, 6. — 2° Jésus-

Christ aime et traite l'Église comme son épouse. Eph., v, 25-30; Apoc., xxi, 9-11. — 3° C'est lui qui choisit des pasteurs pour son Église. Rom., i, 5, 6; Gal., i, 1; Phil., iii, 12; Eph., iv, 11-14; II Cor., viii, 23; I Tim., i, 12. — 4° Ces pasteurs ont à prêcher Jésus-Christ. Act., iv, 18; v, 42; viii, 35; ix, 27; xviii, 4; xxviii, 31; II Cor., iv, 5; Gal., iii, 1; Phil., i, 18; Eph., iii, 10, 11; II Thes., i, 12; Col., ii, 2. — 5° Ils commandent au nom de Jésus-Christ. I Cor., v, 3-5; II Cor., x, 5.

VI. Le Christ et le chrétien. — 1° Il faut tout d'abord avoir la foi en Jésus-Christ, et appuyer cette foi, non par les œuvres de l'ancienne loi, mais par « les bonnes œuvres que Dieu a préparées pour que nous les accomplissions ». Eph., ii, 8-10; Act., xvi, 31; xx, 21; Rom., iii, 22, 26; v, 1-2; x, 9; Gal., ii, 16-17; iii, 22, 26; Eph., iii, 11, 12; I Pet., i, 8; I Joa., iii, 23; v, 11-13. — 2° Il faut ensuite imiter les exemples de Jésus-Christ, pour arriver à lui ressembler. Rom., vi, 6-8; viii, 29; xiii, 14; I Cor., iv, 16; xi, 1; Gal., iii, 27; Col., ii, 6-7; Phil., ii, 5; Heb., xii, 3-4; I Pet., iv, 1; I Joa., ii, 6. — 3° Il faut l'aimer. I Cor., xvi, 22; I Tim., i, 14; II Tim., i, 13; I Joa., iv, 19. — 4° Il faut travailler et souffrir pour Jésus-Christ. Act., v, 40-41; xv, 25-26; xxi, 13; II Cor., xii, 9-10; Gal., i, 10; ii, 19; vi, 14; Col., i, 24; Phil., iii, 7-10; Heb., xiii, 12-13; II Tim., ii, 3; iii, 12; I Pet., iv, 13-14. — 5° A ces conditions Jésus-Christ habite dans le chrétien. Rom., viii, 9, 10; II Cor., xiii, 5; Col., iii, 16; Eph., iii, 17; I Thes., v, 10; I Joa., ii, 24; Apoc., iii, 20. — 6° Il y vit. I Cor., ii, 15-16; iv, 10-11; Gal., ii, 19-20; Col., iii, 2-4; Phil., i, 21-23. — 7° Il y grandit. I Cor., iii, 9-10; Gal., iv, 19; II Pet., iii, 18. C'est ainsi que l'œuvre sanctificatrice du Sauveur, propagée et appliquée par l'Église dans laquelle il réside, vit et agit, arrive jusqu'à chaque âme en particulier pour l'élever à une vie supérieure et la conduire à la vie éternelle.

VII. Le règne de Jésus-Christ. — 1° Après tout ce qu'il a fait sur la terre pour la gloire de son Père et pour le salut des hommes, le Sauveur mérite tout honneur et toute gloire. Rom., ix, 5; Heb., ii, 9; I Pet., iv, 11; II Pet., iii, 18; Apoc., i, 5-6; vii, 10. — 2° Il est le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs. Apoc., xvii, 14. Son empire s'étend sur le ciel, sur la terre et sur les enfers. Phil., ii, 10; Apoc., v, 12, 13. Il est « le premier et le dernier », le principe et la fin de toutes les créatures, Apoc., i, 17; ii, 8; iii, 14; le maître de tout, même de la mort et de l'enfer, Apoc., i, 18; iii, 7; le Saint, le Vrai, le Fidèle, Apoc., iii, 7; xix, 11; le puissant vainqueur de tous les ennemis de son règne, Apoc., xix, 14-16; la lumière et la joie des habitants du ciel. Apoc., vii, 15-17; xxi, 23. — 3° Il aura un second avènement pour juger tous les hommes. Alors les éléments du monde seront bouleversés, II Pet., iii, 12; les morts ressusciteront, I Thes., iv, 15; Eph., v, 14; Phil., iii, 20, 21; le Christ apparaîtra sur son tribunal, devant lequel seront cités tous les hommes, I Thes., i, 10; Heb., ix, 28; II Cor., v, 10; I Tim., vi, 14-15; Apoc., i, 7; Rom., xiv, 10; Tit., ii, 13; il jugera les vivants et les morts, Act., x, 42; xvii, 31; Rom., ii, 16; II Tim., iv, 1, prononcera la sentence de malédiction éternelle contre les méchants, II Thes., i, 7-9; ii, 8; Jud., 6, et la sentence de bénédiction en faveur de ceux qui l'auront connu et servi sur la terre. I Cor., i, 7, 8; II Cor., i, 14; Phil., i, 6, 10; Col., iii, 24; I Thes., ii, 19; iii, 13; iv, 16; v, 23; II Thes., i, 10; ii, 1; I Pet., i, 7, 13; iii, 22; I Joa., ii, 28; Jud., 24, 25. — 4° Dès lors ce sera le règne éternel de Jésus-Christ, roi incontesté de toute la création. I Pet., iii, 22; Apoc., xi, 15; Eph., i, 19-21, associant à son bonheur et à sa gloire ceux qui lui auront été fidèles. Apoc., xix, 7-9.

C'est ainsi que Jésus-Christ remplit toute l'histoire de son nom, de son action et de sa personne. Annoncé dès la chute d'Adam, il est attendu par le peuple israélite, il vient sur la terre, vit et meurt au milieu des hommes, leur laisse après lui sa doctrine, ses exemples, sa grâce, son Église, sa présence cachée, et enfin continue au ciel son éternelle vie, à laquelle il associe la nature humaine qu'il a prise dans l'incarnation, et qu'il fera partager à ceux qui auront voulu vivre ici-bas de ses enseignements et de sa grâce. Seul un Dieu pouvait ainsi remplir le monde de son action et de sa gloire.

X. Ce que disent de Jésus-Christ les anciens historiens profanes. — Quatre écrivains profanes font une très courte mention de Jésus-Christ. — 1° Josèphe, qui dit un mot du supplice infligé par Hérode à « Jean surnommé Baptiste », *Ant. jud.*, XVIII, v, 2, et de la condamnation portée par le grand-prêtre Ananus contre « Jacques, frère de ce Jésus qui était appelé Christ ». *Ant. jud.*, XX, ix, 2, ne pouvait guère passer complètement sous silence le Sauveur lui-même. Il lui a en effet consacré un court paragraphe ainsi conçu : « En ce temps fut Jésus, homme sage, *s'il faut toutefois l'appeler un homme.* Car il opéra des œuvres étonnantes, et fut le maître des hommes qui reçoivent avec plaisir *la vérité.* Il entraîna à lui beaucoup de Juifs et beaucoup de Grecs. *C'était le Christ.* Bien que Pilate, sur la dénonciation des premiers d'entre nous, l'eût condamné à la croix, ceux qui l'avaient d'abord aimé ne s'en désistèrent pas. *Il leur apparut en effet le troisième jour vivant de nouveau, comme les divins prophètes l'avaient annoncé à son sujet, ainsi que mille autres merveilles.* Jusqu'à ce jour subsiste la tribu des chrétiens, qui tire son nom de lui. » *Ant. jud.*, XVIII, iii, 3. Ce passage a été l'objet de nombreuses et vives controverses. Il est difficile de croire que Josèphe n'ait rien dit de Jésus dans son histoire, mais on peut admettre que ce texte a été interpolé par une main chrétienne. Les mots en italiques représentent ceux qui paraissent avoir été ajoutés dans le texte grec. Il a été cité pour la première fois par Eusèbe, *H. E.*, i, 11, t. xx, col. 117; *Dem. ev.*, iii, 5, t. xxii, col. 221, et ensuite par saint Jérôme, *De viris illustr.*, xiii, t. xxiii, col. 631. Voir Daubuz, *Pro testimonio Fl. Josephi de Jesu Christo*, Londres, 1706. Parmi les auteurs qui se sont occupés du texte de Josèphe, les uns soutiennent son authenticité : Böhmert, *Ueber des Fl. Josephus Zeugniss von Christo,* Leipzig, 1823; Langen, *Judenthum in Palästina,* Fribourg-en-Brisgau, 1866, p. 440; *Studien und Kritiken,* 1856, p. 840; Kneller, *Fl. Josephus über Jesus Christus,* dans les *Stimmen aus Maria-Laach,* 1897, p. 1-19, 161-174, etc.; d'autres le jugent interpolé : G. A. Müller, *Christus bei Josephus Fl.,* Inspruck, 1895; Th. Reinach, *Josèphe sur Jésus,* dans la *Revue des Études juives,* 1897, p. 1-18; *Revue biblique,* 1898, p. 150-152, etc.; enfin, quelques auteurs croient à son inauthenticité totale : Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* Leipzig, t. i, 1901, p. 544-549, adopte ce dernier sentiment en remarquant que Josèphe, qui tenait à ne point froisser les Romains, a dû passer sous silence tout ce qui rappelait les espérances messianiques et conséquemment ne rien dire de Jésus dont il ne pouvait parler comme d'un simple moraliste.

2° Tacite, *Ann.*, xv, 44, parlant des supplices infligés aux chrétiens sous Néron, s'exprime ainsi : « L'auteur de ce nom, le Christ, avait souffert le supplice, sous le règne de Tibère, par ordre du procurateur Ponce-Pilate. Momentanément réprimée, la funeste superstition se déchaînait à nouveau, non seulement à travers la Judée, le berceau du mal, mais dans la Ville même. » Il est possible que l'historien se soit inspiré du texte primitif de Josèphe. Mais comme il se montre beaucoup plus hostile que l'écrivain juif, il est plus probable qu'il a puisé ses renseignements dans les documents officiels, auxquels il ajoute les appréciations courantes du monde païen. Sur le texte de Tacite, cf. Douais, dans la *Revue des questions historiques,* 1885, p. 336-397; Boissier, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions,* 26 mars 1886.

3° Suétone, *Claud.*, 25, est beaucoup moins renseigné. Il dit seulement que l'empereur Claude « chassa de Rome les Juifs qui se livraient à des désordres continuels à l'instigation de Chrestus ». Les Juifs sont ici des chrétiens poursuivis par des Juifs, ou des Juifs poursuivant des chrétiens à raison de leur foi. On croit communément que Suétone a écrit *Chrestus* pour *Christus*. Voir AQUILA, t. I, col. 809; CLAUDE, t. II, col. 798; Allard, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, Paris, 1892, p. 20.

4° A la mention de ces historiens peut encore s'ajouter le simple mot de Pline le Jeune, *Ep.*, x, 97, écrivant à Trajan que les chrétiens prétendent se réunir certains jours pour « chanter ensemble un hymne au Christ comme à un dieu ».

XI. BIBLIOGRAPHIE. — Il y a d'abord à consulter sur Jésus-Christ les commentateurs des quatre Évangiles, signalés à la fin des articles JEAN (SAINT), col. 1190, LUC (SAINT), MARC (SAINT), MATTHIEU (SAINT); puis les traités théologiques *De incarnatione*, spécialement S. Thomas, *Sum. theol.*, III, q. I-LIX, et Petau, *De incarnatione Verbi*, l. II-XIII. Principaux auteurs qui ont écrit spécialement sur la vie du Sauveur : 1° *Catholiques :* Ludolphe le Chartreux, *Vita Christi*, Strasbourg, 1474, souvent rééditée; de Ligny, *Histoire de la vie de J.-C.*, Paris, 1830; Sepp, *Das Leben Christi*, Ratisbonne, 1843, traduite en français par C. de Sainte-Foi, *La vie de N.-S. J.-C.*, Paris, 1861; Foisset, *Histoire de J.-C.*, Paris, 1863; Lecanu, *Histoire de N.-S. J.-C.*, Paris, 1863; L. Veuillot, *Vie de N.-S. J.-C.*, Paris, 1864; Wallon, *Vie de N.-S. J.-C.*, Paris, 1865; Pauvert, *La vie de N.-S. J.-C.*, Paris, 1867; H. Coleridge, *The Life of our Life*, Londres, 1869, traduit en français par Petit et Mazoyer, *La vie de notre Vie*, Paris, 1888-1895; Dupanloup, *Histoire de N.-S. J.-C.*, Paris, 1870; Schegg, *Sechs Bücher des Lebens Jesu*, Fribourg-en-Brisgau, 1874; Dehaut, *L'Évangile expliqué, défendu, médité*, Paris, 1875; Grimm, *Das Leben Jesu nach den vier Evangelien*, Ratisbonne, 1876; Bougaud, *Jésus-Christ*, t. II dans *Le christianisme et les temps présents*, Paris, 1877; Ch. Fouard, *La vie de N.-S. J.-C.*, Paris, 1880; E. Le Camus, *La vie de N.-S. J.-C.*, Paris, 1883; Didon, *Jésus-Christ*, Paris, 1891; H. Lesêtre, *N.-S. J.-C. dans son saint Évangile*, Paris, 1892; Fretté, *N.-S. Jésus-Christ*, Paris, 1892; Pègues, *J.-C. dans l'Évangile*, Paris, 1898; Fornari, *Della vita di Gesù Cristo*, Rome, 1901. — 2° *Protestants :* Hase, *Das Leben Jesu*, Leipzig, 1835; Neander, *Das Leben Jesu Christi*, Hambourg, 1845; Lange, *Life of Christ*, Edimbourg, 1854; de Pressensé, *Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre*, Paris, 1866; Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, Zurich, 1867; Plumptre, *Christ and Christendom*, Londres, 1867; Farrar, *Life of Christ*, Londres, 1864; Wittichen, *Das Leben Jesu*, Iéna, 1876; Geikie, *The Life and Words of Christ*, Londres, 1877; Thomson, *Word, Work and Will*, Londres, 1879; B. Weiss, *Das Leben Jesu*, Berlin, 1882; Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, Londres, 1883; Beyschlag, *Leben Jesu*, Halle, 1885; Schmidt, *Geschichte Jesu*, Bâle, 1899. H. LESÊTRE.

JÉTA (hébreu : יֻטָּה et יֻטָּה, *Yûṭṭâh* et *Yuṭṭah;* Septante : 'Ιθάν, Jos., xv, 55; Τανύ, Jos., xxi, 16; *Alexandrinus :* 'Ιεττά), ville sacerdotale de la partie montagneuse de la tribu de Juda. Jos., xv, 55; xxi, 16. Dans ce dernier passage, elle est énumérée parmi les villes sacerdotales, mais elle est omise dans la liste parallèle de I Par., vi, 57-59. Son nom primitif s'est conservé. Elle s'appelle aujourd'hui *Yutta*, gros village identifié par Seetzen en 1807. Il est situé à vingt-cinq kilomètres environ de *Beit-Djibrin*, l'ancienne Éleuthéropolis (dix-huit milles d'après Eusèbe et S. Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 133, 266), et dans le voisinage d'Hébron, de *Kurmul* (Carmel de Juda), de *Ma'in* (Maon) et de *Tell ez-Zif* (Ziph), sur une éminence. Les maisons sont en pierre; un certain nombre d'habitants vivent néanmoins sous la tente. Aucune source; on n'a point d'autre eau que celle des citernes antiques. Les alentours sont extrêmement pierreux. On y remarque de tous côtés d'anciens pressoirs taillés dans le roc et, au sud, des tombeaux également taillés dans le roc vif. Quelques oliviers et des figuiers poussent au midi du village; à l'ouest il y a un petit bosquet d'oliviers. Malgré l'aridité du sol, les gens de Jéta sont riches en troupeaux : brebis, chèvres, chevaux, bœufs, ânes et chameaux. *Survey of western Palestine, Memoirs*, t. III, 1883, p. 310, 380; Ed. Robinson, *Biblical Researches*, 1841, t. II, p. 195, 628; 2e édit., t. I, p. 495; t. II, p. 206.

La Vulgate l'appelle Jéta dans Jos., xxi, 16, et Jota dans Jos., xv, 55. Jéta est simplement mentionnée dans l'Ancien Testament, Jos., xv, 55, comme appartenant au territoire de Juda, et Jos., xxi, 16, comme ville sacerdotale. Mais elle a acquis une certaine notoriété depuis qu'Ad. Reland, *Palæstina*, 2 in-8°, Utrecht, 1714, t. II, p. 870, a émis l'hypothèse, acceptée par un certain nombre de savants, que la *Yuṭṭâh* de Josué est la patrie de saint Jean-Baptiste. « Je soupçonne, dit-il, que cette ville est mentionnée par saint Luc, I, 39, qui l'appelle πόλις 'Ιούδα, le ט étant transcrit par un Δ. C'est la patrie de Jean-Baptiste. Son père étant prêtre, où pourrons-nous chercher plus convenablement sa maison et son habitation que dans une ville sacerdotale, telle qu'était Juta, 'Ιούτα ? Jos., xxi, 16. Sa position convient également : ἐν ὀρεινῇ, dans la région montagneuse, car, Jos., xv, elle est jointe à Hébron et aux autres villes des montagnes de Juda. Je n'ajouterai rien sur Bethzacharia, qu'une tradition ancienne affirme être la patrie de saint Jean et qui ne paraît pas avoir été placée dans un lieu bien différent de celui qu'Eusèbe indique comme le site de Juta. Je pense que cette conjecture recevra l'approbation de tous ceux qui examineront avec soin les paroles de saint Luc; ils verront que si nous expliquons πόλιν 'Ιούδα, comme on le fait ordinairement, par ville de Judée, il ne sera pas question d'une ville particulière, ce qu'on a le droit d'attendre, et il n'y aura guère alors rien de plus obscur dans tout l'Évangile de saint Luc, ainsi que l'a reconnu Papebrock, traitant de la patrie de saint Jean dans les *Acta sanctorum*, junii t. IV, p. 703. » Ces arguments ont été jugés plausibles par un certain nombre d'exégètes. C. Fouard, *La vie de N.-S. Jésus-Christ*, 1882, t. I, p. 21-22. Ils sont loin cependant d'avoir convaincu tout le monde. Voir CAREM, t. II, col. 260-266; JEAN-BAPTISTE, col. 1156; E. Le Camus, *La Bible et les études topographiques*, dans la *Revue biblique*, 1892, p. 107-109; Germer Durand, *ibid.*, 1894, p. 444 (en faveur de Bethzacharia); Séjourné, *ibid.*, 1895, p. 260-261; Fillion, *Évangile selon saint Luc*, 1882, p. 46; V. Guérin, *Judée*, t. I, p. 83-103, t. III, p. 205-206; *Survey of western Palestine, Memoirs*, t. III, 1883, p. 19, 60-61. F. VIGOUROUX.

JÉTÉBA (hébreu *Yoṭbâh*, « bonté, agrément; » Septante : 'Ιετέβα; *Alexandrinus :* 'Ιεταχάλ), patrie de Messalémeth, femme de Manassé et mère d'Amon, rois de Juda. IV Reg., xxi, 19. Sa situation est complètement inconnue. On peut seulement supposer qu'elle était dans le royaume de Juda. Plusieurs l'identifient, mais sans preuves et avec peu de vraisemblance, à Jétébatha.

JÉTÉBATHA (hébreu : *Yoṭbâṭâh;* Septante : 'Ετεβαθά; *Alexandrinus :* 'Ιετεβαθαν, 'Ιετεβάθα), campement des Israélites dans le désert, mentionné Num., XXXIII, 33-34, et Deut., x, 7, entre Gadgad, col. 32, et Hébrona, col. 542. Sa position est inconnue et l'on en sait seulement ce que nous apprend l'auteur sacré, que c'était une « terre abondante en eau ». Deut., x, 7. On peut admettre, néanmoins, d'après le contexte, que Jétébatha n'était pas bien

loin de la pointe septentrionale du golfe Élanitique. Quelques commentateurs croient, mais sans preuves, que les Israélites campérent á deux reprises différentes á Jétébatha.

JETH (hébreu : *Yaḥaṭ*, voir JAHATH 2, col. 1105; Septante : Ἰέθ), lévite, descendant de Gersom, fils de Lobni et ancêtre d'Asaph. I Par., VI, 20.

JÉTHÉLA (hébreu : *Itlâh*; Septante : Σιλαθά; *Alexandrinus* : Ἰεθλά), ville de la tribu de Dan. La situation de Jéthéla est douteuse. Elle était dans le voisinage d'Aïalon, d'Élon et de Thamnatha, d'après le seul passage de l'Écriture oú elle est nommée. Jos., XIX, 42. Selon les explorateurs anglais de la Palestine, *Survey of western Palestine, Memoirs*, t. III, 1883, p. 43, ce serait probablement la ruine appelée aujourd'hui *Beit Tûl*, à cinq kilométres environ au sud-est de *Yalo* (Aïalon). On y trouve des restes de fondations. *Ibid.*, p. 86. Voir DAN 2, t. II, col. 1233.

JÉTHER (hébreu : *Yéṭér*), nom, dans la Vulgate, de cinq Israélites et d'une ville de Juda. Dans le texte original, six personnages portent le nom de Jéther. Le sixième, qui est le plus ancien de tous, Jéthro, est appelé *Yéṭér* dans l'Exode, IV, 18. Le nom de Jéther a en hébreu á peu prés les mêmes consonnes, mais il est ponctué autrement : *Yaṭṭîr*.

1. JÉTHER (Septante : Ἰεθέρ), fils aîné de Gédéon. Lorsque son père eut atteint les rois madianites Zébée et Salmana qu'il poursuivait après les avoir vaincus, il demanda á son fils de les tuer pour venger le sang de ses parents que ces princes avaient massacrés sur le Thabor, mais Jéther n'était encore qu'un enfant et il n'eut pas le courage de tirer son épée. Jud., VIII, 20. Il périt plus tard avec ses fréres (Joatham ayant échappé seul au carnage), par ordre d'Abimélech, fils de Gédéon et d'une femme de second rang, originaire de Sichem. Jud., VIII, 31; IX, 5.

2. JÉTHER (Septante : Ἰεθέρ), pére d'Amasa et beau-frère de David, dont il avait épousé la sœur Abigaïl. Voir cependant ABIGAÏL 2, t. I, col. 49. II Reg., XVII, 25; III Reg., II, 5, 32; I Par., II, 17. Le texte hébreu l'appelle, II Sam., XVII, 25, *Yṭra'*, forme que la Vulgate a rendue par *Jetra*. La nationalité de Jéther est douteuse, à cause de la discordance des différents textes, qui le font, les uns originaire de Jezraël, les autres simplement Israélite, les autres enfin Ismaélite. D'aprés la Vulgate, II Reg., XVII, 25, il était « de Jezraël », mais l'hébreu porte en cet endroit « Israélite ». Cette dernière leçon est, il est vrai, fort suspecte, parce qu'on ne s'explique pas pourquoi l'auteur sacré ferait remarquer que Jéther était Israélite, dés lors qu'il vivait en Israël et épousait une Israélite. D'aprés I Par., II, 17, Jéther était Ismaélite; cette lecture est préférée par la plupart des critiques. La leçon Jezraélite a néanmoins pour elle, outre la Vulgate, l'édition sixtine des Septante.

3. JÉTHER (Septante : Ἰεθέρ), fils aîné de Jada, de la tribu de Juda, dans la branche d'Hesron. Il mourut sans postérité. I Par., II, 32.

4. JÉTHER (Septante : Ἰεθέρ), fils d'Ezra, de la ribu de Juda. I Par., IV, 17.

5. JÉTHER (Septante : Ἰεθήρ), chef d'une famille de la tribu d'Aser. I Par., VII, 38. Quelques commentateurs pensent qu'il est le même que celui qui est appelé Jéthran au ꝟ. 37.

6. JÉTHER (hébreu : *Yaṭṭir;* Septante : Ἰέθερ, Γεθώρ), ville sacerdotale située dans la tribu de Juda. Elle est nommée, Jos., XV, 48, comme faisant partie du territoire de Juda, et Jos., XXI, 14 et I Par., VI, 58 (hébreu, 42), comme ayant été donnée aux descendants d'Aaron. Dans I Reg., XXX, 27, Jéther est mentionnée parmi les villes á qui David envoya une part du butin pris sur les Amalécites, lorsqu'il les poursuivit et les battit pour leur enlever les dépouilles de Siceleg. Deux des soldats de David, qui étaient allés se joindre á lui pendant la persécution de Saül, Ira et Gareb (voir ces noms), étaient probablement de Jéther. Voir JÉTHRITE, col. 1521. Dans la liste de Josué, XV, 48, Jéther fait partie du groupe de la partie montagneuse de Juda, entre Samir et Socoth, et non loin de Dabir. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 232, disent que c'était de leur temps une localité importante, située au milieu du Daroma, près de Malatha, à vingt milles romains d'Éleuthéropolis (*Beît-Djibrin*), et habitée seulement par des chrétiens. Ed. Robinson, *Biblical Researches*, 2e édit., t. I, p. 494, l'a identifiée avec le *'Attir* actuel, et cette identification est assez généralement admise comme probable (Fr. Buhl, *Geographie des alten Palästina*, 1896, p. 164), quoique le *aïn* initial du nom actuel soit difficile á expliquer et qu'elle ne soit pas á vingt milles romains (29km600) de Beit-Djibrin comme le dit Eusèbe, mais à vingt-quatre (35km500). Si l'on admet l'identification, il faut reconnaître une erreur de chiffres dans Eusèbe. *'Attir* est á seize kilomètres au nord de *Tell el-Mihl* (Molada) et à dix-neuf kilomètres environ au sud-ouest d'Hébron. Ses ruines sont sur deux collines peu élevées. « La colline orientale, dit V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 198, était le site de la ville proprement dite. Les maisons qui la couvraient étaient pour la plupart bâties en pierre de taille d'un appareil moyen. Un certain nombre d'entre elles sont encore debout. Voûtées intérieurement, elles offrent à l'extérieur l'apparence d'une petite construction carrée surmontée d'une terrasse. Quant aux voûtes de ces modestes habitations, elles sont généralement cintrées; quelques-unes néanmoins sont encore ogivales. Un caveau creusé dans le roc servait á chaque famille de magasin souterrain. » On remarque çá et là des tronçons de colonnes. Sur la colline occidentale gisent quelques fûts mutilés de colonnes monolithes, au milieu des débris d'un édifice qui doit avoir été une église chrétienne. Au bas, du côté de l'est, est un *birket* ou piscine. Voir *Survey of western Palestine, Memoirs*, t. III, p. 404, 408.

F. VIGOUROUX.

JÉTHETH (hébreu : *Yéṭéṭ*; Septante : Ἰεθέρ; *Alexandrinus* : Ἰεθέρ, dans Gen., XXXVI, 40; Ἰεθέθ, dans I Par., I, 51), un des chefs (*'allûf*) d'Édom, dans la généalogie de la postérité d'Ésaü.

JETHMA (hébreu : *Iṭmâh*; Septante : Ἰεθαμά), Moabite qui s'attacha á la fortune de David et fut l'un de ses vaillants soldats. I Par., XI, 46.

JETHNAM (hébreu : *Iṭnân*; Septante : Ἀσοριωναίν; *Alexandrinus* : Ἰθναζίφ; dans le premier mot *Itnân* est amalgamé avec le nom d'Asor qui précède dans le texte, et dans le second, avec Ziph qui suit; la recension de Lucien portait exactement Ἰθνάν, Ζείφ), ville de la tribu de Juda, dans le Négeb. Jos., XV, 23. Elle était dans la partie méridionale de Juda et prés du désert, du côté de Cadés, mais le site n'en a pas été retrouvé.

JÉTHRAAM (hébreu : *'Iṭre'âm*; Septante : Ἰεθεραάμ et Ἰεθραάμ), le sixième fils de David, né à Hébron. Sa mère s'appelait Égla. II Reg., III, 5; I Par., III, 3. Son nom est écrit Jéthraham dans ce second passage.

JÉTHRAHAM. Voir JÉTHRAAM.

JÉTHRAÏ (hébreu : *Ye'aṭraï;* Septante : Ἰεθρί), lévite, fils de Zara, de la descendance de Gersom. Il était probablement le chef des Gersonites lorsque David organisa le service du sanctuaire. I Par., vi, 21. Il est peut-être le même que l'Athanaï du ꝟ. 41, qui est indiqué dans cet endroit comme le fils de Zara.

JÉTHRAM, orthographe, dans la Vulgate, Gen., xxxvi, 26, du nom d'un Horréen qui est écrit plus correctement Jéthran dans I Par., i, 41. Voir Jéthran 1.

JÉTHRAN (hébreu : *Iṭrân*), nom d'un Horréen et d'un Israélite.

1. JÉTHRAN (Septante : Ἰθράν et Ἰεθράμ), Horréen, fils de Dison, qui habitait le mont Séir avant qu'Ésaü se fût rendu maître du pays. Gen., xxxvi, 26; I Par., i, 41. La Vulgate écrit son nom Jéthram dans Gen., xxxvi, 26.

2. JÉTHRAN (Septante : Ἰεθρά et Ἰεθέρ), de la tribu d'Aser, fils de Supha, I Par., vii, 37, père de Jéphoné, de Phaspha et d'Ara, si le Jéther du ꝟ. 38 est le même que le Jéthran du ꝟ. 37, comme c'est généralement admis Voir Jéther 5, col. 1519.

JÉTHRÉENS (hébreu : *hay-Iṭrî;* Septante : Ἀραχί; Vulgate : *Jethrei*), famille de Juda comptée parmi les familles de Cariathiarim. I Par., ii, 53. La Vulgate rend ailleurs par *Jethræus* et *Jethrites* le mot hébreu qu'elle rend ici par *Jethrei.* Voir Jéthrite.

JÉTHRITE (hébreu : *hay-Iṭrî;* Septante : ὁ Ἐθιραῖος, ὁ Ἐθεναῖος, ὁ Ἰεθρί; Vulgate : *Jethrites, Jethræus, Jethrei*), descendant de Jéther ou originaire de la ville de Jéther. Les mots hébreux formés par la désinence *',î,* désignent tantôt la descendance généalogique, tantôt le lieu d'origine. L'Écriture parle des Jéthrites, de la tribu de Juda (*Jethrei*) comme formant une famille de Cariathiarim, I Par., ii, 53, et de deux Jéthrites qui vivaient du temps de David. Il est difficile dans ces passages de choisir entre cette double signification hébraïque; rien dans le contexte ne permet de préciser. Deux des soldats de David, Ira et Gareb, sont appelés « Jéthrites » (*Jethræus, Jethrites*), II Reg., xxiii, 38; I Par., xi, 40, soit qu'ils fussent fils d'un Jéther, soit qu'ils fussent nés dans une ville du même nom. Voir Gareb 1, col. 105. Nous savons seulement par I Par., ii, 53, que les Jéthrites ou Jéthréens (Vulgate : *Jethrei*) étaient de la tribu de Juda et par I Reg., xxx, 27, que David, pendant la persécution de Saül, avait habité dans les parages de la ville de Jéther, ꝟ. 31, et avait envoyé à ses habitants une partie du butin pris sur les Amalécites. Voir aussi Ira 1, col. 921, Jaïrite, col. 1111, et Jéthréens.

JÉTHRO (hébreu : *Yiṭrô* ou *Yéṭer;* Septante : Ἰοθόρ), le beau-père de Moïse. — 1° Une difficulté se présente tout d'abord au sujet de l'identité du personnage qui paraît avoir porté différents noms. Il est dit, Exod., ii, 18, que Moïse épousa Séphora, fille de Raguël, le madianite. Ailleurs, le beau-père, *ḥôṭên*, de Moïse est appelé Jéthro, prêtre de Madian. Exod., iii, 1; iv, 18. Enfin, Hobab est aussi nommé le fils de Raguël le madianite et le beau-père, *ḥôṭên,* de Moïse. Num., x, 29; Jud., iv, 11. Voir Hobab, col. 725. Comme Hobab est formellement présenté en qualité de fils de Raguël, il faut, pour concilier les textes, prendre *ḥôṭên* dans un autre sens que celui de beau-père. La chose est possible en hébreu, où les noms qui désignent la parenté comportent généralement une grande latitude de sens. Voir Fils, t. ii, col. 2252; Frère, col. 2403. D'ailleurs en araméen et en arabe, *ḥatan,* en assyrien *ḥatanu,* désignent à la fois la relation de beau-père à gendre et celle de mari à beau-frère. Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterb.*, Leipzig, 1899, p. 288. Hobab a donc été vraisemblablement non le beau-père, mais le beau-frère de Moïse. Quant à Raguël, c'est le même personnage que Jéthro, puisque l'un comme l'autre est madianite et beau-père de Moïse, et que cette double qualité est rappelée, sous les deux noms différents, à quelques versets de distance. Exod., ii, 18; iii, 1; iv, 18. Comme Jéthro était prêtre de Madian, il ne serait pas impossible que le mot *re'û'êl,* Ῥαγουήλ, *Raguel,* qui veut dire « ami de Dieu », indiquât sa fonction, de même que l'expression *rê'êh hammèlèk,* « ami du roi, » est le titre d'une dignité à la cour. II Reg., xv, 37; xvi, 16; III Reg., iv, 5. Voir Ami 2, 7°, t. i, col. 479. Josèphe, *Ant. jud.*, II, xiii, 1; III, iii; iv, I, 2, se sert toujours du nom de Raguël pour désigner le beau-père de Moïse. Il ajoute que Raguël s'appelait aussi Ἰεθεγλαῖος, *Ant. jud.*, II, xii, 1. Ce dernier nom résulte peut-être de la combinaison des deux mots יתר־רעואל, *yéṭér-re'û'êl,* devenus par contraction יתרעואל, *yéṭr'û'êl,* et ensuite, par substitution d'un ג à un ר, יתגעואל, *yéṭeg'û'el.* Cf. de Hummelauer, *In Exodum,* Paris, 1897, p. 42. Toujours est-il que l'identité de Raguël et de Jéthro doit être maintenue.

2° Jéthro était prêtre de Madian. Exod., ii, 16; iii, 1. Quand il vint retrouver Moïse dans le désert, il bénit Jéhovah des merveilles qu'il avait accomplies en faveur d'Israël, le proclama supérieur à tous les dieux et ensuite offrit des sacrifices à Élohim. Exod., xviii, 9-12. Il faut conclure de là que Jéthro était prêtre du vrai Dieu, comme Melchisédech. La dignité sacerdotale était attachée à sa qualité de père de famille, conformément à l'usage patriarcal. A la suite des récits qui lui sont faits, il reconnaît la supériorité de Jéhovah sur tous les dieux, ce qui n'implique nullement que son sacerdoce fût idolâtrique. S'il en eût été ainsi, l'écrivain sacré n'eût sans doute pas insisté si complaisamment sur ce sacerdoce. Il ne suit pas de là non plus que Jéthro fût un adorateur de Jéhovah. Il adore Dieu, tel qu'il le connaît par sa raison et par les traditions patriarcales; il salue en Jéhovah ce Dieu unique, en tant que protecteur et Dieu spécial des Hébreux; mais il n'est pas appelé lui-même à l'honorer au même titre et il se contente d'offrir ses sacrifices à Élohim. Moïse, Aaron et les anciens d'Israël approuvent son culte en y prenant part, ce qu'ils n'auraient pu faire si Jéthro eût été un prêtre idolâtrique. Exod., xviii, 12. Si, d'autre part, Jéthro avait honoré de faux dieux avant de connaître Moïse, il est à croire que l'écrivain sacré eût mentionné sa conversion au monothéisme, avant de parler de son sacrifice à Élohim.

3° En quittant la cour du pharaon, Moïse s'était réfugié dans le pays de Madian. Voir Madian. Il y rencontra les sept filles de Jéthro, qui venaient puiser de l'eau à la fontaine et qu'il défendit contre des bergers insolents. Le père, reconnaissant de ce service, offrit l'hospitalité à Moïse et ensuite lui donna en mariage Séphora, l'une de ses filles. Pendant que Moïse faisait paître les troupeaux de son beau-père, Dieu l'appela à Horeb et lui commanda d'aller délivrer ses frères en Égypte. Exod., ii, 15-iii, 2. Moïse prit congé de Jéthro, qui lui répondit : « Va en paix ! » Exod., iv, 18. — Moïse avait passé la mer Rouge avec tout son peuple et venait de vaincre les Amalécites, quand Jéthro, au récit de tout ce qui s'était passé, vint au-devant de son gendre. Il amenait avec lui Séphora, qui avait quitté son mari avant l'arrivée en Égypte, Exod., iv, 24-26, et les deux fils de Séphora, Gersam et Éliézer. L'entrevue fut cordiale, malgré le mécontentement que Séphora avait dû manifester contre Moïse en revenant chez son père. Exod., xviii, 1-7. Voir Séphora. Moïse raconta tout ce que Dieu avait fait pour son peuple. Jéthro prévoyait sans doute que les hommes de sa tribu ne tarderaient pas à se heurter aux Hébreux, que la lutte éclaterait entre les deux peuples, Num., xxv, 16-18; xxxi, 3-12, et que les Madianites

pourraient partager le sort des Amalécites. Il lui importait donc personnellement de s'assurer les bonnes grâces d'un homme devenu aussi puissant que son gendre. Il applaudit à tout ce que Moïse lui raconta, bénit Jéhovah, le Dieu d'Israël, des merveilles accomplies pour châtier la méchanceté des Égyptiens et offrit à Dieu un sacrifice dont Moïse et les principaux d'Israël mangèrent avec lui les victimes. Exod., XVIII, 1-12. Jéthro ne se borna pas à ces félicitations. Le lendemain, il fut témoin de l'emploi que Moïse fit de la journée entière à régler les différends de son peuple. Il trouva cette manière d'agir peu pratique; les plaignants attendaient indéfiniment leur tour et Moïse s'épuisait à donner tant de consultations. Jéthro lui conseilla donc, avec l'autorité que lui conférait l'âge, le sacerdoce et la parenté, de se réserver la haute direction du peuple et le jugement des affaires les plus importantes, mais de confier le règlement des détails de l'administration et de la justice à des chefs de mille, de cent, de cinquante et de dix. L'établissement de cette hiérarchie judiciaire aurait pour heureux effet de permettre à Moïse de suffire à sa tâche et au peuple de parvenir à sa destination. Moïse suivit le conseil qui lui était donné et tout le monde s'en trouva bien. Jéthro n'attacha pas son sort à celui des Hébreux. Il quitta Moïse et retourna dans son pays. Exod., XVIII, 13-27. A partir de ce moment, il n'est plus fait mention de Jéthro. Mais son fils Hobab et ses descendants héritèrent de ses sentiments et se rendirent utiles aux Hébreux, durant leur séjour dans le désert. Num., X, 29-32; Jud., I, 16; IV, 11, 17; I Reg., XV, 6. Voir HOBAB, col. 725, et CINÉEN, I, 3°, t. II, col. 768.

H. LESÊTRE.

JETHSON (*Codex Vaticanus :* Δεκμών; *Alexandrinus :* Γεδσών), ville lévitique, située à l'est du Jourdain, dans la tribu de Ruben, et donnée aux Mérarites d'après la Vulgate, Jos., XXI, 36. Ce nom est probablement altéré, car il ne se rencontre nulle part ailleurs, pas même dans la Vulgate dans le passage parallèle de I Par., VI, 77-79. Le ŷ. 36 lui-même dans lequel nous le trouvons diffère dans tous les anciens textes. Cf. C. Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ*, Rome, 1864, t. II, p. 68-70. « Ce verset, dit Calmet, *Commentaire littéral, Josué*, 1720, p. 301-303, ne se lisait point dans les anciens exemplaires hébreux des Massorètes, ni dans le fameux manuscrit d'Hillel (col. 712), ni dans le corps de l'édition de Venise, ni dans plusieurs anciens manuscrits latins, quoiqu'on le trouve dans quelques autres plus nouveaux... On voit encore des manuscrits hébreux où il manque quelques mots de ce verset. Enfin ce passage est transposé dans quelques éditions latines où les villes de la tribu de Gad qui furent cédées aux lévites sont marquées avec celle de Ruben. Il y a toute apparence que saint Jérome n'avait pas ce passage dans ses exemplaires hébreux et que, s'il l'a mis dans sa version latine, il l'a pris sur le grec des Septante, auquel sa traduction est tout à fait semblable [excepté que Dekmôn y figure au lieu de Jethson], mais non pas au texte hébreu, comme on le verra ci-après. Les Septante pouvaient l'avoir lu dans les anciens livres hébreux de leur temps, ou peut-être l'ont-ils tiré des Paralipomènes (I Par., VI, 78-79), pour suppléer ce qui manquait ici. Mais ce qui peut faire croire qu'il était autrefois dans l'hébreu, c'est que la version des Septante n'est pas tout à fait semblable au texte hébreu des Paralipomènes, et que dans la somme des douze villes qui furent données aux Mérarites, celles de Ruben y sont nécessairement comprises, car sans elles il n'y en aurait que huit. Le syriaque semble avoir aussi ajouté ce passage à ses exemplaires, puisqu'il le place avant les ŷ. 34 et 35 qui comprenaient les villes détachées de Zabulon pour être données aux Lévites. Tout ce mélange et toutes ces variétés prouvent visiblement que les anciens manuscrits originaux ont été mal conservés en cet endroit. Voici l'hébreu de ce passage comme il se lit dans nos éditions communes : « Et de la tribu de Ruben, Bézer et « ses faubourgs (ou ses champs); Jazar et ses faubourgs; « Cédémoth et ses faubourgs; Méphaath et ses faubourgs, « ce qui fait quatre villes. » Les Paralipomènes portent : « Et au delà du Jourdain, vis-à-vis de Jéricho, à l'orient « du Jourdain, [on leur donna] de la tribu de Ruben, « Bézer dans le désert, et ses faubourgs; Jaza et ses fau« bourgs; Cadémot et ses faubourgs; Méphaat et ses fau« bourgs; » ce qui est, comme on voit, assez différent de notre texte hébreu. Les Septante approchent beaucoup plus de l'hébreu des Paralipomènes, mais ils ne lui sont point encore semblables. Les voici à la lettre : « Et les « villes du Jourdain, Jéricho de la tribu de Ruben, une « ville de refuge pour celui qui a tué; Bosor et ses champs, « Jazer et ses champs; Cedzon et ses champs; Masphaa et « ses champs, quatre villes. » Enfin, notre Vulgate est différente de tous ces textes en ce qu'elle met cinq villes, savoir Bosor, Misor, Jazer, Jethson et Masphaath, et qu'aussitôt après elle n'en compte que quatre, et que dans la totalité des villes de Mérari elle n'en reconnaît que douze. Mais Aquila et Symmaque ont cru que Misor de cet endroit signifie simplement la plaine ou le désert dans lequel Bosor était située, et, en effet, on trouve quelques passages (Deut., IV, 43; Jos., XX, 8; Jer., XLVIII, 21) où Misor est pris dans ce sens, lorsqu'on parle des pays où était située la ville de Bosor et quelques autres villes des campagnes de Moab. » Par tout ce qui précède, on voit que Jethson tient dans Jos., XXI, 36, la place qu'occupe Cadémoth dans les autres textes et dans le passage parallèle I Par., VI, 79. Il faut donc vraisemblablement lire ici Cadémoth, ville dont le site est inconnu. Voir CADÉMOTH, t. II, col, 12. Les critiques reconnaissent d'ailleurs généralement que le ŷ. 36 de Josué, XXI, est authentique et que Rabbi Jacob ben Chayim le supprima à tort, sur l'autorité de Kimchi et de la grande Massore, dans son édition de la Bible rabbinique (1525). Voir A. Knobel, *Numeri, Deuteronomium und Josua*, 1861, p. 474; Frd. Keil, *Biblisches Commentar, Josua*, 1874, p. 168.

F. VIGOUROUX.

JÉTHUR (hébreu : *Yetûr;* Septante : Ἰετούρ, Ἰεττούρ; Vulgate : *Jethur, Jetur*), descendant d'Ismaël qui fut le père des Ituréens. Gen., XXV, 15; I Par., I, 31. Voir ITURÉE, col. 1039.

JÉTRA (hébreu : *Iṯra'; *Septante : Ἰεθέρ, II Reg., XVII, 25; Ἰοθόρ, I Par., II, 17), père d'Amasa, qu'il eut d'Abigaïl, sœur de David. Il fut donc beau-frère de David et oncle de Joab, d'Abisaï et d'Asael, les trois fils de Servia. Était-il Ismaélite ou de Jezraël ou bien est-il qualifié simplement d'Israélite? C'est là un point controversé, à cause du désaccord des anciennes versions et du texte original lui-même, qui a deux leçons différentes, II Reg., XVII, 25 et I Par., II, 17. Voir JEZRAHÉLITE, col. 1544, et ABIGAÏL 2, t. I, col. 49. Dans III Reg., II, 5, 32, il est appelé Jéther. Voir JÉTHER 2, col. 1519.

JEU (hébreu : *śâḥaq;* grec : παίζειν; latin : *ludere*, « jouer »), action de jouer, amusement, divertissement. — 1° *Amusements des enfants et des adultes.* — Les enfants chez le peuple juif, comme partout, se livraient aux amusements de leur âge et il est plusieurs fois fait allusion à leurs jeux dans la Bible. « Les rues de la ville sont remplies de jeunes garçons et de jeunes filles jouant dans les rues, » dit Zacharie, VIII, 5. Cf. Job, XXI, 10. Les enfants s'amusaient aussi avec des animaux. Il est fait allusion à ces jeux dans Job, XL, 24 (XLI, 5). Dieu demande à son serviteur s'il jouera avec le crocodile comme avec un oiseau ou s'il l'attachera pour l'amusement des jeunes filles. Ils imitaient aussi les cérémonies des mariages et des funérailles, comme le font les enfants d'aujourd'hui. Matth., XL, 16; Luc., VII, 32.

Voir Le Camus, *Les enfants de Nazareth*, in-12, Paris, 1900. Saint Paul fait allusion aux jeux de l'enfance, quand il dit que, devenu homme, il a laissé de côté les choses enfantines. I Cor., XIII, 11. — Parmi les amusements communs aux enfants et aux adultes était en première ligne la danse; c'est pourquoi ce jeu est désigné, entre autres expressions, par le mot *śiḥaq*, forme *pihel* de *śâḥaq*, « jouer. » Voir DANSE, t. II, col. 1286. Les Hébreux s'amusaient aussi à se poser des énigmes. Jud., XIV, 12; Ezech., XVII. Voir ÉNIGME, t. II, col. 1807. Comme tous les Orientaux, ils préféraient la conversation aux jeux qui donnent du mouvement.

2° *Jeux grecs et romains.* — Les jeux publics, c'est-à-dire les spectacles qui consistaient dans des exercices d'adresse, des combats d'athlètes et d'animaux, étaient tout à fait contraires aux mœurs juives, aussi l'érection d'un gymnase pour des exercices de ce genre par Jason fut-il considéré comme un acte de paganisme. I Mach., I, 14; II Mach., IX, 12-14. Voir GYMNASE, t. III, col. 369. L'érection par Hérode le Grand d'un théâtre et d'un amphithéâtre à Jérusalem, Josèphe, *Ant. jud.*, XV, VIII, 1, à Césarée, *Ant. jud.*, XV, IX, 6, *Bell. jud.*, I, XXI, 8, et à Béryte, *Ant. jud.*, et l'institution dans ces mêmes endroits de jeux quinquennaux comprenant les concours habituels d'athlètes, les courses de chars et des combats de bêtes féroces, furent vus de très mauvais œil par les Juifs. *Ant. jud.*, XV, VIII, 1. — Dans le Nouveau Testament, il est souvent fait allusion aux jeux de cirque. Saint Paul en particulier emprunte plusieurs comparaisons aux usages observés dans ces jeux. Act., XX, 24; Rom., IX, 16; I Cor., IX, 24-27; Gal., II, 2; V, 7; Eph., VI, 12; Philip., I, 30; II, 16; III, 12-14; Col., II, 1; I Thess., II, 2; I Tim., IV, 8; VI, 12; II Tim., II, 5; IV. 7-8; Heb., X, 32, 33; XII, 1, 2. Pour l'explication des détails voir ATHLÈTE, t. I, col. 1222. E. BEURLIER.

JEU DE MOTS, similitude phonétique entre des mots différents, recherchée par un écrivain pour rendre une pensée plus saillante ou plus facile à retenir. Les Orientaux aiment ces formes de langage et l'on en trouve bon nombre d'exemples dans la Sainte Écriture. On en distingue de plusieurs sortes.

1° Dans les allitérations, l'auteur affecte de répéter les mêmes lettres ou les mêmes syllabes. La bénédiction de Gad par Jacob contient une suite de jeux de mots :

Gâd gedûd yegûdénnû
vehû yâgud 'âqêb.

« Gad, l'armée l'attaquera, et lui-même lui attaquera le talon. » Gen., XLIX, 19. Voir aussi ṽ. 8, 13, 14, 16, 22. Samson dit aux Philistins :

Lûlê' ḥarašṭém be'églâtî
tô meṣâ'ṭém ḥidâṭî,

« Si vous n'aviez pas labouré avec ma génisse, vous n'auriez pas trouvé mon énigme. » Jud., XIV, 18. Les Philistins disent à leur tour :

Nâṭan 'élohênû beyâdênû
'éṭ Šimšôn 'ôyebênû.

« Notre Dieu a livré en nos mains Samson, notre ennemi. » Jud., XVI, 23. Sur le passage de David, vainqueur de Goliath, on répète :

Hikkâh Šâ'ûl bâ'ălâfâv
ve-Dâvid beribboṭâv.

« Saül a frappé ses mille, et David ses dix mille. » I Reg., XVIII, 7. Ces assonnances, avec recherche de la rime, se remarquent dans les dictons populaires de tous les pays. Souvent l'allitération existe entre les deux mots principaux d'une sentence. « Le nid, *qên*, du Cinéen, *qaîn*, sera ravagé. » Num., XXIV, 21. « L'homme comprend en insensé, *nâbûb illâbêb.* » Job, XI, 12. « Demande, et je te donnerai les peuples pour ta possession, *naḥălâṭêkâ*, et les extrémités de la terre pour ton domaine, *'ăḥuzzâṭêkâ.* » Ps. II, 8. « Que l'homme qui vient de terre, *'éréṣ*, ne persiste pas à terrifier, *'ăroṣ.* » Ps. X, 18. « Beaucoup le verront, *yir'û*, et le révèreront, *yîrâ'û.* » Ps. XLI (XL), 4. Cette allitération entre les deux verbes *râ'âh*, « voir, » et *yârê'*, « révérer, » se rencontre encore Ps. LIII (LII), 8, et Zach., IX, 5. « La courtisane a oublié, *šâkaḥâh*, l'alliance de son Dieu, c'est pourquoi sa maison penche, *šâḥâh*, vers la mort. » Prov., II, 18; cf. IV, 18. — La recherche de l'assonnance, sous ses différentes formes, est fréquente dans les prophètes : « Il attendait l'équité, *mišpâṭ*, et voici la violence, *mišpâḥ*, la justice, *ṣedâqâh*, et voici des cris de détresse, *ṣe'âqâh.* » Is., V, 7. « Pour leur donner un diadème, *pe'êr*, au lieu de cendre, *'êfér.* » Is., LXI, 3. Le Seigneur dit à Jérémie : « Que vois-tu, Jérémie? Je répondis : Je vois une branche d'amandier, *šaqêd.* Et Jéhovah me dit : Tu as bien vu car je veille, *šoqêd*, sur ma parole pour l'exécuter. » Jer., I, 11, 12. On lit encore dans Jérémie, VI, 1 : *Biṭeqô'a ṭiq'û šôfâr*, « dans Thécué sonnez de la trompette. » Dans Osée, II, 12 : « Je détruirai son figuier, *ṭe'ênâṭâh*, dont elle dit : C'est mon salaire, *'éṭenâh.* » Le même prophète joue ainsi sur le nom d'Éphraïm : *Yafrî'*, « il est fertile. » Ose., XIII, 15. Joël, I, 15, compare le malheur au désastre, *šod*, qui vient du Tout-Puissant, *šaddaï.* Pour dire : « Galgala sera menée captive, » Amos, V, 5, se sert des trois mots suivants : *Gilgâl gâloh iglêh.* On trouve dans Michée : *Bâko 'al-ṭibkû*, « ne pleurez pas dans Acco, » et immédiatement après : *lo' yâṣ'âh yôšébéṭ ṣa'ănân*, « elle ne sort pas l'habitante de Zaanan. » Mich., I, 10-11. Dans ce passage, Michée fait, sur dix noms de villes, autant de jeux de mots. Voir ACCHO, III, t. I, col. 110. Sophonie, II, 4, dit de même : *'Azzâh 'ăzzûbâh*, « Gaza sera détruite. » Mais les allitérations les plus remarquables sont celles de Daniel prononçant la sentence contre les juges iniques qui ont calomnié Susanne. L'histoire de Susanne n'existe que dans le texte grec. Au vieillard qui prétend avoir vu Susanne ὑπὸ σχῖνον, *sub sehino*, « sous un lentisque, » Daniel répond : L'ange du Seigneur σχίσει σε μέσον, *scindet te medium*, « te coupera par le milieu. » A celui qui dit l'avoir vue ὑπὸ πρῖνον, *sub prino*, « sous un chêne, » Daniel répond : L'ange du Seigneur va πρίσαι σε μέσον, *ut secet te medium*, « te fendre en deux. » Dan., XIII, 54-59. On ne peut dire si le jeu de mots a existé en hébreu ou en chaldéen, si le texte grec le traduit littéralement ou s'il se contente de le rendre par des équivalents. Ce qui est certain, c'est qu'en hébreu des assonnances analogues sont possibles, par exemple, entre le nom de l'arbre appelé *ṭirzâh*, probablement une sorte de chêne, Is., XLIV, 14, et le verbe *râzâh*, « faire périr, » Soph., II, 11; entre *'êlâh*, nom d'une espèce de térébinthe, Gen., XXXV, 4, et le verbe *'âlâh*, « maudire. » D'autres exemples ont été cités par les commentateurs. La traduction syriaque a conservé le jeu de mots, mais en employant des termes différents : *pîsteqâ'*, « pistachier, » et *pesak*, « couper; » *rimmônâ'*, « grenadier, » et *rum*, « enlever. » Cf. Frz. Delitzsch, *De Habae. prophet. vita atque ætate*, Leipzig, 1842, p. 102; Trochon, *Daniel*, Paris, 1882, p. 11-12; Vigouroux, *Susanne*, dans les *Mélanges bibliques*, 2e édit., p. 477-483.

2° Les écrivains sacrés jouent encore sur les mots en répétant le même terme, quelquefois sous des formes différentes, dans une même phrase. Job, XXX, 3, parle de malheureux dans des déserts qui sont déjà *šô'âh*, « dénudation, » et *mešô'âh*, « dévastation. » On lit au Ps. XXXVI (XXXV), 10 : *Be'ôrkâ nir'éh 'ôr*, « à ta lumière nous verrons la lumière, » et au Ps. CXXV (CXXIV), 4 : *Hêtibâh lattôbîm*, « fais du bien aux bons. » Un tour analogue, suivi d'une allitération, se trouve au Ps. CXXII (CXXI), 6, 7 : *Ša'ălû šelôm Yerûšâlâim*, « implorez la

paix pour Jérusalem; » « que la paix, *šelôm,* soit dans tes murs, et la tranquillité, *šalvâh,* dans tes palais. » Les Proverbes, XXX, 33, offrent un exemple curieux de ces sortes de répétitions :

Miṣ ḥâlâb yôṣî' ḥém'âh,
Umîṣ 'af yôṣî' dâm,
Umîṣ 'affayîm yôṣî' rîb.

« La pression du lait amène la crème, la pression du nez amène le sang et la pression de la colère amène la querelle. » Isaïe a une prédilection pour ces jeux de mots. En voici plusieurs exemples : *'Îm lo' ta'ămînû kî lo' ṭa'âmênû,* « si vous ne croyez pas, vous ne résisterez pas. » Is., VII, 9. Le verbe *'âman* a le double sens de « avoir la foi » et « être solide ». « Jéhovah te lancera, *metaltèlkâ,* avec une force virile, *taltêlâh;* il t'enveloppera comme une pelote, *'otkâ 'atôh,* roulant il te fera rouler comme une balle, *ṣânôf iṣnofkâ ṣenêfâh.* » Is., XXII, 17, 18. *Bogdîm bâgâdû ûbégèd bogdîm bâgâdû,* « les pillards pillent, c'est un pillage que les pillards pillent, » Is., XXIV, 16, manière de dire que tout n'est que pillage et que les pillards sont incorrigibles. Les Israélites pervertis se moquent en ces termes des recommandations du prophète : *Ṣav lâṣav ṣav lâṣav, qâv lâqâv qâv lâqâv, ze'îr šâm ze'îr šâm,* « précepte sur précepte, précepte sur précepte, règle sur règle, règle sur règle, un peu par-ci, un peu par-là. » Is., XXVIII, 10. *Hâyeṭâh ṭâ'ănyyâh va'ănyyâh,* « il y aura plainte et gémissement. » Is., XXIX, 2. Voici un dernier exemple dans lequel les mots se correspondent : « Malheur au ravageur, *šôdêd,* non ravagé, *šâdûd,* au pillard, *bôgêd,* non pillé, *bâgdû;* quand tu auras fini d'être ravageur, *šôdêd,* tu seras ravagé, *ṭûššad;* quand tu auras fini d'être pillard, *bôgêd,* on te pillera, *ibgedû.* » Is., XXXIII, 1. Dans Jérémie, le jeu de mots devient plus compliqué. L'exemple suivant présente une répétition de mots et des assonnances de syllabes : « Revenez, *šubû,* chacun de la voie mauvaise, *hârâ'âh,* et de la malice, *ro'a,* de vos actions, *ma' allêkém,* et vous habiterez, *šebû,* sur la terre, *hâ' ădâmâh,* que le Seigneur a donnée à vous et à vos pères, *la' ăbôṭêkém.* » Jer., XXV, 5. Mais le cas le plus curieux se présente dans une phrase en chaldéen que le prophète insère dans l'un de ses oracles, et que les Israélites devront retenir pour l'opposer aux tentations d'idolâtrie :

Ĕlâhayyâ' dî-šemayyâ' ve'arqâ' lâ 'ăbadû,
yê'badû mê'ar'â' ûmin-teḥôṭ šemayyâ' 'éllêh.

« Les dieux qui les cieux et la terre n'ont pas fait disparaîtront de la terre et de dessous les cieux, eux. » Jer., X, 11. On remarquera la singulière contexture de cette phrase. Le dernier terme « eux » répond au premier « les dieux »; l'avant dernier « de dessous les cieux », au second « les cieux », et ainsi du reste. Il y a de plus une assonnance très accentuée entre *'ăbadû* et *yêbadû.* Il fallait cette construction artificielle et mnémotechnique pour que les Israélites pussent garder dans leur souvenir cette sentence en une langue qui leur était étrangère, bien qu'analogue à la leur.

3° Les jeux de mots sont plus rares dans le Nouveau Testament. Les deux principaux à signaler consistent plutôt en métaphores destinées à symboliser des choses supérieures. Notre-Seigneur voit Simon et André qui pêchent, et il leur dit : « Venez, je ferai de vous des pêcheurs d'hommes, » ἁλιεῖς ἀνθρώπων, *piscatores hominum.* Il est clair que le mot « pêcheur » prend un sens très différent quand, au lieu de l'appliquer aux poissons, on l'applique aux hommes. — Quand le divin Maître voit Simon, frère d'André, pour la première fois, il lui dit : « On t'appellera Céphas, Κηφᾶς. » Joa., I, 43. Le nom araméen *kêfâ',* correspond à l'hébreu *kêf,* à l'assyrien *kâpu,* et ces trois mots signifient « pierre ». Plus tard, Notre-Seigneur lui dit : « Tu es *kêfâ',* et sur ce *kêfâ* je bâtirai mon Église. » Matth., XVI, 18. En grec et en latin, il faut faire passer le mot du féminin, πέτρα, *petra,* au masculin, Πέτρος, *Petrus,* tandis qu'en araméen le mot reste le même, comme du reste en français où le genre ne se manifeste que dans l'adjectif. Le Sauveur change le nom de Simon en celui de Céphas pour le mettre en harmonie avec la vocation de son apôtre. C'est ainsi qu'autrefois Dieu avait changé le nom d'Abram en Abraham et celui de Jacob en Israël; c'est ainsi encore que le pharaon d'Égypte avait donné à Joseph un nouveau nom. Gen., XLI, 45. D'ailleurs on cherchait souvent, dans l'Ancien Testament, à établir une relation entre le nom donné à l'enfant et certaines circonstances qui attiraient l'attention à sa naissance. Voir NOM. Des jeux de mots proprement dits se rencontrent dans d'autres passages : Λιμοὶ καὶ λοιμοί, Luc., XXI, 11; ἀσυνέτους, ἀσυνθέτους, Rom., I, 31, etc. Voir Vigouroux, *Manuel biblique,* 11e édit., t. II, n° 604, p. 283.

4° Il y aurait grave erreur à ne voir que futiles jeux d'esprit dans ces formes de langage que recherchent parfois les écrivains sacrés. Ces allitérations et ces assonnances marquaient avec succès la ressemblance ou l'opposition des choses et servaient à les graver dans la mémoire. « Tant qu'une nation, dit Herder, a plus de sensations que de pensées, tant que le langage est pour elle dans la bouche et dans l'oreille, au lieu de ne s'adresser qu'aux yeux par la forme des lettres, tant qu'elle a peu ou point de livres, ces assonnances lui sont aussi nécessaires qu'agréables. C'est une source de souvenirs où les peuples neufs puisent cette concision énergique, cette justesse et cette rapidité d'expression qui devient impossible dès qu'on trace des lettres pour exprimer sa pensée. Il serait ridicule, extravagant, de chercher à imiter les locutions hébraïques dans les langues modernes, mais il serait tout aussi ridicule, tout aussi extravagant, de blâmer la naïveté du langage, les concordances du son et de la pensée qui établissent un lien harmonieux entre l'oreille et l'âme, et qui caractérisent l'enfance d'un peuple. » Herder, *Histoire de la poésie des Hébreux,* trad. Carlowitz, Paris, 1851, p. 464. — Voir W. Gesenius, *Lehrgebäude der hebräischen Sprache,* in-8°, Leipzig, 1817, p. 856; G. W. Hopf, *Alliteration, Assonanz, Reim in der Bibel,* in-8°, Erlangen, 1883. H. LESÊTRE.

JEÛNE (hébreu : *ṣôm,* et une fois *ṭa'ănît,* I Esd., IX, 5, substantif correspondant à l'expression *'innâh nafšô,* ταπεινοῦν τὴν ψυχήν, *affligere animam suam,* Lev., XVI, 29, 31, etc.; chaldéen : *ṭevâṭ;* Septante : νηστεία; Vulgate : *jejunium*), abstinence de tout aliment pendant un temps prolongé, ordinairement pendant tout un jour.

1° *La loi du jeûne.* — 1. Le dixième jour du septième mois, c'est-à-dire à la fête de l'Expiation, tout Israélite doit « affliger son âme ». Lev., XVI, 29, 31; XXIII, 27, 32; Num., XXIX, 7. Voir EXPIATION (FÊTE DE L'), t. II, col., 2137. L'expression « affliger son âme » signifiait « jeûner », ainsi qu'il résulte du simple nom de « jeûne » donné à la fête de l'Expiation. Act., XXVII, 9; Josèphe, *Ant. jud.,* III, X, 3; S. Jérôme, *Ep. CXXX, ad Demetriad.,* 10, t. XXII, col., 1115. D'après Lev., XXIII, 32, la fête commençait le neuvième jour au soir et se prolongeait jusqu'au lendemain soir. Le texte sacré semble comprendre le jeûne dans les mêmes limites; un simple jeûne de douze heures eût, en effet, constitué une pénitence assez légère. — 2. Outre ce jeûne obligatoire et public, la Loi prévoyait des jeûnes facultatifs et privés, puisqu'elle stipule que si une femme a fait vœu d' « affliger son âme », il appartient au mari de ratifier ou d'annuler ce vœu. Num., XXX, 14.

2° *L'esprit de la loi.* — Le jeûne ne comportait pas une simple privation d'aliments, comme celle que s'imposaient les Égyptiens. Hérodote, II, 40; IV, 186. L'expres-

sion dont se sert le législateur, *'innâh nafšô*, signifie « affliger » et « humilier son âme », c'est-à-dire priver momentanément sa vie de tout ce qui peut en faire l'agrément et l'orgueil. Cette expression se rapporte donc au but moral et religieux du jeûne, tandis que le mot *ṣôm* ne s'applique qu'à l'acte en lui-même. Or, selon sa coutume, si la Loi prescrit une pratique afflictive, c'est pour arriver à produire dans le cœur même des sentiments correspondants de deuil, de repentir et de renoncement, autant que l'homme en est capable. C'est pour cela qu'elle fait du jeûne comme la caractéristique de la fête de l'Expiation, dans laquelle les Israélites avaient surtout à se repentir de leurs péchés. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 674. D'ailleurs l' « affliction de l'âme » comprenait encore, outre la privation d'aliments, celle de toutes les choses agréables à la vie, le bain, les onctions, les chaussures, l'usage du mariage, etc. *Siphra*, 252, 2. Dans quelques circonstances plus graves, on ajoutait même au jeûne certaines démonstrations extérieures, on revêtait le cilice, on déchirait ses vêtements, on répandait de la cendre sur sa tête, etc. En un mot, toutes les abstentions et toutes les démonstrations auxquelles on se soumet naturellement sous l'empire d'une profonde douleur, on les reproduisait à des jours donnés, non seulement pour signifier, mais encore pour exciter intérieurement le repentir du péché. Un passage d'Isaïe nous fournit à la fois la description des pratiques extérieures des Israélites qui jeûnaient, et l'indication des sentiments que le Seigneur exigeait d'eux. Les Israélites se plaignent que Dieu n'a pas égard à leur jeûne : « Pourquoi jeûner si tu ne le regardes même pas ? Pourquoi humilier notre âme si tu n'y prends pas garde ? » Et Dieu répond : « C'est que, le jour de votre jeûne, vous n'en faites qu'à votre volonté et vous exigez tout de vos mercenaires. En jeûnant, vous ne rêvez que disputes et querelles, que brutalités et coups de poing. Vous ne jeûnez pas comme il le faudrait en un pareil jour, pour que votre voix soit entendue là-haut. Est-ce là le jeûne que j'aime, le jour où l'homme afflige son âme ? Incliner la tête comme un jonc, et se coucher sur le sac et la cendre, est-ce là ce qui s'appelle un jeûne, un jour qui plaise au Seigneur ? Voici le jeûne que je veux : Brisez les chaînes injustes, relâchez les courroies du joug, pour renvoyer libres tous les opprimés et cesser toute espèce de tyrannie. Partagez votre pain avec l'affamé, recueillez chez vous les malheureux sans asile, couvrez celui que vous voyez sans vêtement et ne dédaignez pas celui qui est votre propre chair. » Is., LVIII, 3-7. A la pratique afflictive du jeûne, il fallait donc joindre les œuvres de justice et de miséricorde. Jérémie, XIV, 12, dit que le Seigneur ne veut tenir aucun compte des jeûnes et des supplications de ceux qui lui sont infidèles. L'Ecclésiastique, VII, 19, recommande d' « affliger beaucoup son âme, puisqu'il y aura le feu et le ver pour punir l'impie » ; par conséquent il faut jeûner et faire sérieusement pénitence en ce monde pour éviter le châtiment futur. Il ajoute : « L'homme qui jeûne pour ses péchés et les commet de nouveau, à quoi sert son humiliation et qui exaucera sa prière ? » Eccli., XXXIV, 31. Le repentir et le ferme propos sont donc inséparables du jeûne. La prière est encore un des éléments qui doivent s'y joindre. Tob., XII, 8.

3° *Les jeûnes publics extraordinaires.* — Outre le jeûne de la fête de l'Expiation, des jeûnes publics étaient ordonnés en certaines circonstances. Ainsi tout le peuple, ou du moins une partie notable du peuple jeûne pour expier certaines fautes générales, I Reg., VII, 6 ; Jer., XIV, 12 ; XXXVI, 9 ; Bar., I, 5 ; Joël, I, 14 ; II, 15 ; II Esd., IX, 1 ; avant d'entreprendre la guerre, Jud., XX, 26 ; II Par., XX, 3 ; II Mach., XIII, 12 ; à la mort d'un roi, I Reg., XXXI, 13 ; I Par., X, 12 ; pour détourner un malheur public, Judith, IV, 8, 12 ; Esth., IV, 3, 16, etc. Le prophète Joël, I, 12-II, 17, décrit ce qui se passait dans les deuils publics qui étaient accompagnés de jeûne. Voir DEUIL, t. II, col. 1399. C'est ainsi qu'au nom d'Achab, Jézabel fit publier un jeûne pour expier un blasphème calomnieusement imputé à Naboth, qu'on fit périr pour prendre sa vigne. III Reg., XXI, 8-14. — On lit dans la prophétie de Jonas, III, 5, 7, qu'un jeûne public de pénitence fut imposé à tous les habitants de Ninive, du plus petit au plus grand, et que l'obligation porta même sur les animaux. Le jeûne imposé aux animaux n'est là que pour marquer la rigueur de la pénitence. Virgile, *Eclog.*, V, 25-26, fait de même jeûner les quadrupèdes à la mort de Daphnis.

4° *Les jeûnes particuliers.* — Ces jeûnes sont pratiqués pour les raisons les plus diverses. David jeûne tout un jour à l'occasion de la mort de Saül, II, Reg., 1, 12 ; il jeûne, plus tard, pour obtenir la guérison de son enfant malade, mais il cesse le jeûne, comme inutile, aussitôt que l'enfant a fini de vivre. II Reg., XII, 16, 21-23. Réprimandé par Élie, le roi Achab jeûne et détourne de sa personne la vengeance divine. III Reg., XXI, 27-29. Les Psalmistes jeûnent en esprit de pénitence et pour appeler le secours de Dieu. Ps. LXVIII (LXIX), 11 ; CVIII (CIX), 24. L'un d'eux jeûne quand il voit ceux qui sont autour de lui tomber malades. Ps. XXXIV (XXXV), 13. Sara, fille de Raguel, jeûne trois jours et trois nuits pour obtenir que Dieu la délivre des obsessions du démon. Tob., III, 10. Esther, XIV, 2, jeûne et prie pour que le Seigneur protége son peuple contre les projets homicides d'Aman. Daniel, IX, 3, jeûne pour que l'époque de la venue du Messie lui soit révélée. Esdras jeûne et fait jeûner pour s'assurer un heureux retour à Jérusalem. I Esd., VIII, 21. Il jeûne de nouveau pour déplorer les mariages des Juifs avec des femmes étrangères. I Esd., X., 6. Enfin Néhémie jeûne en apprenant les malheurs de ses compatriotes. II Esd., I, 4. On jeûnait donc non seulement à la suite des malheurs passés, mais encore en vue d'obtenir les biens et d'écarter les maux de l'avenir. Il y avait même des Israélites qui prolongeaient le jeûne pendant de longues périodes ; telle Judith qui, veuve depuis trois ans et demi, jeûnait continuellement à l'exception de certains jours. Judith, VIII, 6. Telle encore Anne la prophétesse qui, veuve de bonne heure, jeûnait depuis ce temps et atteignait ses quatre-vingt-quatre ans. Luc., II, 37. Il arrivait aussi parfois qu'on s'engageait à jeûner jusqu'à ce que telle ou telle chose fût accomplie. Tob., VII, 10 ; Act., XXIII, 21.

5° *Les jeûnes institués après la captivité.* — A cette époque, de nouveaux jeûnes viennent s'ajouter à celui du septième mois. Zacharie, VII, 5 ; VIII, 19, parle de jeûnes le quatrième, le cinquième, le septième et le dixième mois. Il est question d'un autre jeûne établi en souvenir des événements qui s'étaient passés du temps d'Esther, la veille de la fête des Phurim. Esth., IX, 31. Voir PHURIM. La tradition juive, *Gem. Jer.*, *Taanith*, 68, assigne ainsi l'origine des jeûnes mentionnés par Zacharie : jeûne du quatrième mois, le 17 *thammouz*, en mémoire du jour où furent brisées les tables de la loi, et où plus tard cessa le sacrifice perpétuel ; jeûne du cinquième mois, le 9 *ab*, en souvenir de la ruine du Temple ; jeûne du septième mois, le 3 *tischri*, en mémoire du meurtre de Godolias, IV Reg., XXV, 25 ; jeûne du dixième mois, le 10 *tébeth*, pour rappeler le siège et la prise de Jérusalem par les Chaldéens. Cependant le *Rosch hasschana*, 18, 5, rapporte ce dernier événement au 9 *tamnuz*. Saint Jérôme, *In Zachar.*, II, 8, t. XXV, col. 1475, établit ainsi, d'après les Juifs eux-mêmes, la signification de ces quatre jeûnes : jeûne du quatrième mois, pour rappeler les tables de la Loi, brisées par Moïse, Exod., XXII, 19, et la démolition des murs de Jérusalem par les Chaldéens, Jer., LII, 14 ; jeûne du cinquième mois, pour rappeler d'abord la sédition des Hébreux au retour des explorateurs de Chanaan et le

long voyage au désert qui en fut la conséquence, Num., xiv, 1-25, ensuite l'incendie du Temple par Nabuchodonosor et par Titus, et le massacre des Juifs à Béther sous Adrien, voir Béther, t. i, col. 1684; jeûne du septième mois pour le meurtre de Godolias et la dispersion des derniers habitants de Jérusalem, IV Reg., xxv, 25, 26; jeûne du dixième mois, en mémoire du jour où Ezéchiel et les Juifs captifs apprirent la ruine du Temple, arrivée au cinquième mois. Ezech., xxiv, 1. On voit qu'aux raisons assignées à l'institution des quatre jeûnes, à l'époque de Zacharie, s'en ajoutèrent d'autres dans la suite des temps. — A l'époque évangélique, les Juifs observaient des jeûnes tous les mois. Voici la liste de ces jeûnes et des causes qu'on leur assignait : *Nisan*, 1, mort des fils d'Aaron; 10, mort de Marie; 26, mort de Josué. *Ijar*, 10, mort d'Héli; 28, mort de Samuel. *Sivan*, 23, schisme des dix tribus; 25, meurtre de dix martyrs par les Romains; 26, supplice par le feu de R. Chanina. *Thammouz*, 17, destruction des tables de la loi, prise de Jérusalem et cessation du sacrifice perpétuel. *Ab*, 1, mort d'Aaron; 2, interdiction de l'entrée dans la Terre promise; 9, ruine du premier et du second Temple; 18, extinction de la lampe occidentale sous Achaz. *Élul*, 18, mort des explorateurs de la Terre-Sainte. *Tischri*, 3, mort de Godolias; 5, emprisonnement du R. Akiba; 7, sentence contre les adorateurs du veau d'or; 10, fête de l'Expiation. *Marcheschvan*, 6, cécité de Sédécias. *Casleu*, 28, le livre sacré brûlé par le roi Joakim. *Tébeth*, 8, traduction du Pentateuque en grec sous Ptolémée Philadelphe; 9, mort d'Esdras; 10, siège de Jérusalem par les Chaldéens. *Schebat*, 5, mort des anciens, Jud., ii, 7; 20, réunion de tout Israël contre Benjamin. Jud., xx, 20, 21. *Adar*, 7, mort de Moïse; 9, désaccord entre Hillel et Schammaï; 13, jeûne d'Esther. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 273-275; C. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 148-150. — Le sanhédrin ordonnait encore d'autres jeûnes : trois jours, s'il n'avait pas encore plu au 17 *marcheschvan;* trois autres jours à la nouvelle lune de *casleu*, si la pluie n'était pas venue; encore trois jours, si le mois de *casleu* se passait sans pluie, et ensuite toute une semaine. Les synagogues particulières prescrivaient aussi des jeûnes locaux, pour écarter les afflictions qui menaçaient une ville ou un village. *Taanith*, ii. Cf. Josèphe, *Vita*, 56. — Enfin, par pure dévotion, les Juifs zélés, surtout les pharisiens, jeûnaient régulièrement deux fois la semaine, le deuxième et cinquième jour, lundi et jeudi. On attribuait à Esdras l'institution de ces jeûnes hebdomadaires. *Babyl. Baba Kama*, f. 82, 1, Le choix des deux jours indiqués s'inspirait de cette supposition que Moïse serait monté sur le Sinaï le cinquième jour et en serait descendu le second jour. *Taanith*, ii, 9; *Jerus. Megillah*, f. 75, 1. Le pharisien de la parabole se vante de jeûner deux fois la semaine. Luc., xviii, 12. A l'exemple des pharisiens, les disciples de Jean jeûnaient ces mêmes jours, et ils s'étonnaient que les disciples de Jésus n'en fissent pas autant. Matth., ix, 14-15; Marc., ii, 18; Luc., v, 33. Il est à noter que la dévotion n'était pas toujours seule à inspirer ces jeûnes. On voyait des Juifs s'y astreindre pour des motifs tout futiles, par exemple, se procurer des rêves agréables, arriver à deviner le sens d'un songe, conjurer un présage funeste, etc.

6° *Les règles du jeûne judaïque.* — On constate dans la Sainte Écriture des jeûnes de trois jours et de trois nuits consécutifs sans aucune réfection, Esth., iv, 15; cf. Tob., iii, 10; de sept jours, I Reg., xxxi, 13; I Par., x, 12; cf. IV Esd., v, 13; vi, 31; de trois semaines, avec abstention de tout mets délicat, Dan., x, 3; et de quarante jours. Exod., xxiv, 18; III Reg., xix, 8; Matth., iv, 2. Ces derniers, il est vrai, ne comportent aucune réfection et sont miraculeux; ce sont les jeûnes de Moïse, d'Élie et de Notre-Seigneur. Le jeûne ordinaire d'un jour durait vingt-quatre heures, d'un soir à l'autre. On s'abstenait de tout aliment jusqu'au soir, ἕως ἑσπέρας. II Reg., i, 12; iii, 35; Josèphe, *Ant. jud.*, III, x, 3. Le soir commençait au moment où l'on pouvait apercevoir au ciel trois étoiles moyennes, ce qui fait dire à Tertullien, *De jejun.*, 16, t. ii, col. 977, que, pour terminer leur jeûne, les Juifs « soupirent après l'ordre d'une étoile lente à paraître ». Des docteurs relâchés enseignaient cependant que le jeûne de nuit ne signifiait rien, et que l'on pouvait manger et boire jusqu'à ce que l'orient fût éclairé. *Taanith*, f. 64, 3. C'est ce que font aujourd'hui les musulmans pendant leur jeûne du *ramadan*. — Il y avait certains jours où l'on devait s'abstenir de jeûner. Judith, viii, 6, suspendait son jeûne les jours de sabbat, de néoménies et de fêtes juives. Cet exemple fit loi. *Taanith*, f. 66, 1. — Les femmes enceintes ou nourrices et les enfants étaient dispensés du jeûne. On les soumettait cependant aux sept jeûnes prescrits par le sanhédrin et à celui du 9 *ab*, en souvenir de la destruction du Temple. *Taanith*, i, 6. — Les jours de jeûne, on s'abstenait des choses accessoires qui contribuent à l'agrément de la vie. Dans le jeûne simple, il était encore permis de s'oindre et de se laver le visage. Un jeûne plus sévère ne pouvait s'accommoder de ces soins corporels. Matth., vii; *Yoma*, viii, 1, *Jerus. Maasar Scheni*, f. 53, 2; *Schabbath*, f. 12, 1, 16-18; Dan., x, 3. Dans le jeûne le plus rigoureux, on ne saluait même plus ses amis, et l'on se répandait de la cendre sur la tête et sur le visage. *Taanith*, i, 4-7; ii; *Yuchasin*, f. 59. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, 1898, t. ii, p. 489-491. Saint Jérôme, *Epist.*, xxxix, *ad Paulam*, 3, t. xxii, col. 470, parlant du jeûne des Juifs de son temps, écrit : « Ils pleurent, vont pieds nus, se roulent dans la cendre et couchent sur un cilice. Et pour compléter la superstition, d'après le rite parfaitement futile des pharisiens, ils prennent ensuite pour premier aliment des lentilles, afin de montrer par quel mets ils ont perdu leur droit d'aînesse. » — Sur le jeûne chez les Juifs, voir les traités du Talmud *Yoma* et *Taanith*; Reland, *Antiquitates sacræ*, p. 270-275; Iken, *Antiquitates hebraicæ*, p. 147-151, 243-246.

7° *Le jeûne dans le Nouveau Testament.* — Notre-Seigneur se refuse à astreindre ses disciples à tous les jeûnes qu'ont institués les docteurs juifs. Ces prescriptions font partie des traditions humaines et des fardeaux impossibles à porter que le divin Maître réprouve si énergiquement. Le jeûne est une pratique de deuil et de pénitence; il ne convient donc pas que les disciples s'y livrent pendant que l'Époux est avec eux. Le jeûne ne sera pourtant pas proscrit de la loi nouvelle. Notre-Seigneur ajoute aussitôt, en effet, que quand il ne sera plus là, ses disciples jeûneront. Matth., ix, 14, 15; Marc., ii, 18-20; Luc., v, 33-35. Lui-même donne l'exemple, Matth., iv, 2; Marc., i, 13; Luc., iv, 1, et c'est pour honorer son jeûne dans le désert que l'Église a institué le carême ou jeûne de quarante jours. Le Sauveur enseigne aussi à ses Apôtres que certains démons ne peuvent être chassés que par le jeûne et la prière. Matth., xvii, 20; Marc., ix, 28. Mais il veut que, quand on jeûne, on se dispense des démonstrations extérieures que recherchaient les pharisiens hypocrites. Le chrétien qui jeûne doit avoir le visage lavé et soigné, de manière que les hommes ignorent sa pénitence. Matth., vi, 16, 17. — Après la Pentecôte, la pratique du jeûne fut familière aux chrétiens. Pendant qu'on jeûne, le Saint-Esprit fait connaître sa volonté sur Saul et Barnabé, et c'est encore après avoir jeûné que les Apôtres ordonnent ces deux disciples. Act., xiii, 2, 3. Saint Paul jeûnait fréquemment. II Cor., vi, 5; xi, 27. Les chrétiens devaient également jeûner, bien que les auteurs sacrés ne le mentionnent pas formellement. Cette pratique, recommandée par l'exemple même de Notre-Seigneur, Matth., iv, 2, était une des conditions nécessaires de la vertu de mortification et du combat contre les convoitises de la chair.

A. Lesêtre.

JEUNESSE, temps de la vie qui s'écoule entre l'enfance et l'âge mûr.

I. Noms divers. — 1° *Beḥurîm*, νεότης, *juventus*, Eccle., xi, 9; xii, 1, la jeunesse dans toute sa force; le *baḥôr*, νεανίας, νεανίσκος, *juvenis*, Deut., xxxii, 25; Ruth., iii, 10; Is., lxii, 5, etc., est le jeune homme dans tout son développement, de *bâḥar*, « choisir, » d'où « homme d'élite », dans l'ardeur de la jeunesse, Buxtorf, *Lexicon hebr. et chald.*, Bâle, 1655, p. 70, à moins que ce mot ne vienne d'un autre radical *bâḥar*, analogue à celui qui a donné aux guerriers assyriens leur nom de *baḥûlati*. Buhl, *Hebr. und aram. Handwörterbuch*, Leipzig, 1899, p. 99. — 2° *Yaldûṭ*, νεότης, *adolescentia*, Eccle., xi, 9, 10, et dans le sens collectif, Ps. cx (cix), 3, de *yâlad*, « engendrer, » par conséquent la jeunesse qui se rapproche encore de l'enfance. Le *yélêd*, παιδίον, παιδάριον, νεανίσκος, *puer, adolescens*, Gen., xiv, 23; xlii, 22; III Reg., xii, 8; Dan., i, 4, etc., est le nom donné à Joseph déjà âgé de plus de seize ans; aux jeunes conseillers qui étaient du même âge que Roboam, et avaient par conséquent une quarantaine d'années, IV Reg., xiv, 21; aux compagnons de Daniel, i, 4, etc. — 3° *Nô'ar*, νεότης, *adolescentia, juventus*, seulement dans des textes poétiques. Job, xxiii, 25; Ps. lxxxviii (lxxxvii), 16; Prov., xxix, 21. — *Ne'ûrîm*, νεότης, *adolescentia, juventus, pubertas*, l'âge où l'on peut se marier. Ps. lxxi (lxx), 5, 17; Prov., v, 18; Is., liv, 6; Mal., ii, 14, etc. — *Ne'ûrôt*, νεότης, *adolescentia*. Jer., xxxii, 30. — Ces trois substantifs se rattachent au mot *na'ar*, qui veut dire « enfant », mais aussi « jeune homme », νεανίσκος, παιδάριον, *adolescens, puer*. Gen., xxxiv, 19; xli, 12; Is., iii, 4, etc. Salomon, au début de son règne, à l'âge d'au moins vingt ans, puisqu'il mourut vieillard après quarante ans de règne, III Reg., xi, 4, se nomme lui-même un *na'ar qâṭon*, παιδάριον μικρόν, *puer parvulus*. III Reg., iii, 7. La jeune fille est appelée *na'arâh*, νεάνις, παιδίσκη, κοράσιον, *puella*. Jud., xix, 4; Ruth, ii, 6; Am., ii, 7; Esth., ii, 3, etc. — 4° *'Âlûmîm*, νεότης, *adolescentia*, Job, xx, 11; xxxiii, 25; Ps. lxxxix (lxxxviii), 46; Is., liv, 4, de *'âlam*, « être fort, » d'après certains lexicographes. Mais il faut remarquer que *'âlam* n'a ce sens qu'en arabe; en hébreu, il signifie toujours « cacher, être caché ». De là vient le nom du jeune homme, *'élêm*, νεανίσκος, *puer*, appliqué à David après sa victoire sur Goliath, I Reg., xvii, 56, et le nom de la jeune fille, *'almâh*. Voir 'Almah, t. i, col. 390. — 5° *Šaḥărôṭ*, de *šaḥar*, « aurore, » l'aurore de la vie, la jeunesse. Eccle., xi, 10; lxx: ἄνοια; Vulgate: *voluptas*. Les versions paraissent avoir lu *šikkârôn*, l' « ivresse » des plaisirs qui produit la déraison. — 6° Les noms de *bên*, υἱός, *filius*, « fils, » Cant., ii, 3; Prov., x, 45, et de *baṭ*, θυγάτερ, *filia*, « fille, » Gen., xxx, 13; Cant., ii, 2; Judith, xii, 9; Is., xxxii, 9, servent aussi à désigner le jeune homme et la jeune fille. — Enfin l'adolescent est encore appelé *gâdêl*, de *gâdal*, « grandir, » πορευόμενος, μείζων, *proficiens, crescens*. I Reg., ii, 26; II Par., xvii, 12.

II. Jeunes gens et jeunes filles mentionnés dans la Bible. — 1° La Sainte Écriture mentionne, à différents titres, un certain nombre de jeunes gens: Joseph, dont la jeunesse fut remplie d'événements remarquables, Gen., xxxix, 10; voir Joseph; David qui, encore jeune homme, tua Goliath et parut à la cour de Saül, I Reg., xvii, 42, 55, voir David, t. ii, col. 1311-1314; Jéroboam, devenu dans sa jeunesse intendant des gens de corvée sous Salomon, II Reg., xi, 28; les « fils des prophètes », jeunes gens qui s'instruisaient dans les écoles de prophètes, IV Reg., v, 22, voir Écoles des prophètes, t. ii, col. 1567; le jeune homme que le prophète Élisée envoya pour sacrer Jéhu, IV Reg., ix, 4-10; Daniel prenant, à l'âge de seize à dix-huit ans, la défense de Susanne, Dan., xiii, 45; voir Daniel, t. ii, col. 1248; les trois compagnons de Daniel qui, jetés dans la fournaise, chantèrent le cantique appelé *Canticum trium puerorum*, Dan., iii, 51-90 (le texte les appelle cependant *gubrîn, viri*); les sept frères Machabées qui souffrirent si vaillamment le martyre sous Antiochus Épiphane, II Mach., vii, 4-40; les vingt jeunes hommes qui accomplirent des hauts faits sous Judas Machabée contre les Syriens. II Mach., x, 35-38. — Dans le Nouveau Testament, il y a à signaler le jeune homme que Notre-Seigneur regarde avec amour, mais qui n'a pas le courage du renoncement complet, Matth., xix, 16-22; Marc., x, 17-22; Luc., xviii, 18-23; le jeune homme de Naïm que Jésus ressuscite, Luc., vii, 14; le prodigue qui abandonne son père, Luc., xv, 12; le jeune homme qui suit Notre-Seigneur au commencement de sa Passion, Marc., xiv, 51; Saul, encore adolescent, νεανίας, *adolescens*, qui assiste au martyre de saint Étienne, Act., vii, 57 (59); le jeune Eutyque qui, à Troade, s'endort et tombe par la fenêtre pendant un discours de saint Paul, Act., xx, 9; enfin cet autre jeune homme, neveu de saint Paul, qui dénonce au tribun romain le complot tramé contre l'Apôtre par des Juifs fanatiques. Act., xxiii, 15-22. — 2° Les jeunes filles sont naturellement moins en vue dans la Sainte Écriture, parce que c'est seulement quand elles étaient mariées qu'elles pouvaient jouer un rôle capable d'attirer l'attention. D'ailleurs elles se mariaient fort jeunes et n'étaient guère à même, avant leur mariage, de prendre une sérieuse initiative. On doit signaler cependant, parmi celles qui se sont fait remarquer pendant qu'elles étaient jeunes filles, Dina, fille de Jacob, Gen., xxx, 21; la fille du Pharaon qui sauva Moïse, Exod., ii, 5; la fille de Jephté, Jud., xi, 34; Axa, fille de Caleb, Jos., xvi, 16; Thamar, fille de David, II Reg., xiii, 1; la fille de Jaïre, Matth., ix, 18; et enfin Salomé, fille d'Hérodiade. Matth., xiv, 6. Voir ces noms.

III. Fonctions assignées aux jeunes gens. — 1° A Jérusalem, III Reg., xii, 8, et à Babylone, Dan., i, 10, des jeunes gens sont élevés à la cour pour devenir ensuite les officiers du prince. D'autres sont écuyers, I Reg., xiv, 16; courriers. II Reg., i, 5-16, etc. Ils vont à la guerre, II Mach., x, 35, et les jeunes et élégants cavaliers d'Assyrie charment Ooliba, qui personnifie les femmes de Jérusalem. Ezech., xxiii, 12. — 2° Comme les missions qui réclament de l'agilité et de la vigueur sont ordinairement confiées à la jeunesse, II Reg., xvii, 17-21, les anges, actifs et puissants mandataires de Dieu, sont habituellement représentés sous la forme de jeunes hommes. Ainsi en est-il de l'archange Raphaël, quand il s'offre à conduire le jeune Tobie, Tob., v, 5; des anges qui apparaissent à la tête de l'armée de Judas Machabée, II Mach., ii, 26; de l'ange qui se montre aux saintes femmes au tombeau de Notre-Seigneur. Marc., xvi, 5. — 3° Mais les jeunes gens ne sont pas aptes à remplir l'office de conseillers. Pour avoir écouté ses compagnons d'âge, Roboam perdit les dix tribus sur lesquelles avaient régné David et Salomon. III Reg., xii, 8. — 4° La jeunesse n'est cependant pas un obstacle au ministère sacré. A Timothée, qui a été ordonné évêque à un âge relativement jeune, saint Paul recommande de rendre sa jeunesse respectable par ses vertus. I Tim., iv, 12. Voir Timothée.

IV. Conseils a la jeunesse. — 1° L'homme est porté au mal dès sa jeunesse. Gen., viii, 21. Cet âge paraît être celui de la joie, mais cette joie n'est que vanité. Prov., xx, 29; Eccle., xi, 9, 10. Le jeune homme succombe parfois aux plus graves tentations. Prov., vii, 7-13. De là des « péchés de jeunesse » dont on se repent toute sa vie. Job, xiii, 26; xx, 11; Ps. xxiv (xxv), 7. — 2° Comme l'homme suit toute sa vie la voie qu'il a prise pendant sa jeunesse, Prov., xxii, 6; le jeune homme doit écouter les leçons de la sagesse, Prov., i, 4; Eccli., vi, 18; s'appliquer de bonne heure à la pratique du bien, Eccle., xi, 9; se souvenir de son Créateur.

Eccle., XII, 1; discipliner sa vie, Eccli., XXX, 11; se corriger par la fidélité aux commandements, Ps. CXVIII (CXIX), 9, et savoir porter le joug. Lam., III, 27. — 3° Le jeune homme trouvera une sauvegarde et une joie dans la fondation d'une famille. Il chérira l'épouse de sa jeunesse, Prov., V, 18; Is., LIV, 6; Mal., II, 15, et la jeune épouse elle-même, si elle devient veuve et ne peut persévérer dans un saint veuvage, devra se remarier. I Tim., V, 11-14. — 4° Il convient à la jeunesse de louer Dieu, Ps. CXLVIII, 9; de chercher sa joie dans le Seigneur, Ps. XLIII (XLII), 4; de parler peu dans sa propre cause, Eccli., XXXII, 10; d'être soumise aux vieillards, I Pet., V, 5; d'amasser pour ses vieux jours, Eccli., XXV, 5, et surtout de se montrer énergique dans le service de Dieu et la lutte contre le démon. I Joa., II, 13, 14. — 5° Une jeunesse ainsi employée méritera l'éloge qui en est fait au livre de la Sagesse, IV, 8-16: « La vieillesse respectable n'est pas celle qui se prolonge et se compte par le nombre des années : pour l'homme, la sagesse tient lieu de cheveux blancs et une vie sans tache vaut un âge avancé... » Le juste, « même s'il meurt prématurément, a fourni une longue carrière... Le juste qui meurt est la condamnation des impies qui survivent, et la jeunesse enlevée rapidement celle des longues années du méchant. » H. LESÊTRE.

JÉZABAD (hébreu : *Yôzâbâd,* « Jéhovah a donné; » Septante : Ἰωαζαβάθ), Benjamite, de Gadéroth, qui s'attacha à David, pendant que celui-ci demeurait à Siceleg, et se distingua par sa bravoure. I Par., XII, 4. — Sept autres Israélites portent le nom de *Yôzabâd* dans le texte original, mais la Vulgate appelle cinq d'entre eux Jozabad, I Par., XII, 20 (deux dans ce verset); II Par., XXXI, 13; XXXV, 9, et les deux derniers Jozabed, I Esd., VIII, 33; X, 22, 23 (celui du ŷ. 23 est probablement identique avec le Jozabed de II Esd., VIII, 7, et XI, 16). Dans tous ces noms, l'élément initial *Yehôvâh* est abrégé en *Yo.* Enfin trois autres noms propres hébreux ne diffèrent de ceux-là que par l'emploi du nom sacré *Yehô* au lieu de *Yô.* La Vulgate a transcrit ces trois noms de *Yehôzâbâd* par *Jozabad,* IV Reg., XII, 21, et II Par., XXIV, 26; I Par., XXVI, 4; II Par., XVII, 18.

1. JÉZABEL (hébreu : *'Îzébél;* Septante : Ἰεζαβήλ, Ἰεζαβέλ), femme du roi d'Israël Achab. — C'était une princesse phénicienne, fille du roi des Sidoniens, Ithobaal Ier, qui était en même temps grand-prêtre de l'Astarthé sidonienne. Cf. ASTARTHÉ, t. I, col. 1182; Ménandre, dans Josèphe, *Cont. Apion.,* I, 18. Il est vraisemblable que le mariage de Jézabel avec Achab fut ménagé par le père de ce dernier, Amri, qui comptait ainsi s'assurer une alliance avantageuse contre les Syriens, de plus en plus envahissants. Voir AMRI, t. I, col. 526. La présence de Jézabel à Samarie y introduisit le goût du luxe phénicien et des habitudes raffinées que l'on n'y connaissait pas encore. Mais le pire fut que la nouvelle reine, fanatique des dieux de son pays, décida Achab à les adopter et à les servir avec elle. Baal eut donc son temple et son autel à Samarie même, et l'Astarthé phénicienne y fut également installée. III Reg., XV, 31, 32. Le premier avait à son service quatre cent cinquante prêtres, et la seconde quatre cents, qui étaient entretenus aux frais de Jézabel. III Reg., XVIII, 19. Le prophète Élie s'éleva énergiquement contre cette invasion du culte de Baal. Il provoqua sur le Carmel la réunion de tous les prêtres qui desservaient le temple de l'idole, et, après la démonstration publique de leur impuissance et de celle de leur dieu, les fit massacrer. III Reg., XVIII, 40. Cette exécution pouvait servir de représailles aux meurtres des prophètes ordonnés par Jézabel. Abdias, intendant du palais d'Achab, en avait caché et en nourrissait cent dans des cavernes, pour les soustraire à la cruauté de la reine, III Reg., XVIII, 4, 13; car beaucoup d'autres avaient déjà péri par son ordre. Jézabel entra en fureur en apprenant ce qui s'était passé au Carmel, et elle menaça de mort le prophète, qui s'enfuit dans le royaume de Juda. III Reg., XIX, 1-3. La reine joua aussi le rôle le plus odieux dans l'affaire de la vigne de Naboth. Achab désirait acquérir, par achat ou par échange, cette vigne qui était contiguë à son palais; mais Naboth refusait d'aliéner l'héritage de ses pères. Jézabel intervint alors. Elle écrivit aux principaux de la ville, au nom d'Achab et en revêtant les lettres du sceau royal, pour leur commander de suborner deux faux témoins, qui accuseraient Naboth d'avoir maudit Dieu et le roi : puis, en conséquence de ce crime, on lapiderait Naboth. C'est ce qui fut fait. Jézabel invita ensuite le roi à venir prendre possession de la vigne. Mais Élie apparut, sur l'ordre du Seigneur; il annonça à Achab les maux qui se déchaîneraient sur toute sa maison, et lui prédit que les chiens lécheraient son sang dans le champ même de Naboth et dévoreraient Jézabel près du rempart de Jezraël. III Reg., XXI, 1-29. Voir ACHAB, t. I, col. 121, 124. Jézabel fut le mauvais génie d'Achab qu'elle excitait au mal et dont elle réussit à faire l'un des princes les plus impies et les plus abominables qui aient régné sur Israël.

Après la mort d'Achab, Jézabel resta toute-puissante sur ses deux fils, Ochozias et Joram, qui régnèrent l'un après l'autre. Le premier imita la conduite de son père et de sa mère. III Reg., XXII, 53. Joram ne fut pas meilleur. L'influence malfaisante de Jézabel s'exerça même sur le royaume de Juda, par sa fille Athalie, qui épousa Joram, roi de Juda. Voir ATHALIE, t. I, col. 1207. La vengeance divine atteignit enfin Jézabel, comme l'avait prédit Élie, et comme Élisée le fit rappeler à Jéhu. IV Reg., IX, 7-10. Quand celui-ci, après avoir tué Joram, rentrait à Jezraël, Jézabel, parée de son mieux (voir ANTIMOINE, t. I, col. 672), comme pour en imposer au nouveau roi, se mit à la fenêtre d'une tour. De là, elle interpella ironiquement Jéhu en lui disant : « Est-ce la paix, nouveau Zambri, assassin de son maître? » Zambri, en effet, avait tué le roi d'Israël, Éla, et n'avait lui-même régné que pendant sept jours. III Reg., XVI, 10-18. Jéhu leva la tête et demanda : « Qui est pour moi, qui? » Deux ou trois eunuques se présentèrent et il leur dit : « Jetez-la en bas. » Jézabel fut donc précipitée, son sang rejaillit sur la muraille, Jéhu et ses compagnons la foulèrent aux pieds de leurs chevaux. Après avoir pris son repas dans le palais, Jéhu ordonna de l'enterrer, car elle était fille de roi. Mais les chiens avaient dévoré son cadavre, et il n'en restait que les extrémités des pieds et des mains. IV Reg., IX, 30-37. Ainsi se vérifiaient à la lettre les prophéties d'Élie et d'Élisée. — Le nom de Jézabel est resté synonyme de débauche, d'impiété et d'idolâtrie. Saint Jean donne le nom de Jézabel à une femme qui se dit prophétesse et propage, dans la ville de Thyatire, les pratiques de l'impureté et de l'idolâtrie. Apoc., II, 20-23. H. LESÊTRE.

2. JÉZABEL, nom donné dans l'Apocalypse, II, 20-23, à une femme de Thyatire, fausse prophétesse qui imitait l'impiété et les crimes de Jézabel, femme d'Achab. Saint Jean annonce à « l'ange de Thyatire » que ceux qu'elle a séduits seront punis et mis à mort, s'ils ne font pas pénitence. Voir JÉZABEL 1.

JÉZATHA (hébreu : *Vayezâtâ';* Septante : Ζαβουθαῖος), le dixième et dernier des fils d'Aman. Les Juifs le firent périr à Suse avec tous ses frères. Esth., IX, 9. Les Septante et la Vulgate ont vu dans le *Va* initial la conjonction « et » et l'ont par conséquent supprimé dans le nom même.

JÉZER, nom, dans la Vulgate, d'un Israélite et d'une ville qui portent un nom différent en hébreu.

1. JÉZER (hébreu : *'Î'ézêr;* Septante : 'Ἀχιέζερ), fils aîné de Galaad, de la tribu de Manassé, et chef de la famille des Jézérites. Num., XXVI, 30. Dans Jos., XVII, 2, et dans I Par., VII, 18; cf. Jud., VI, 34; VIII, 2, il est appelé ABIÉZER. Voir ABIÉZER 1, t. I, col. 47.

2. JÉZER (hébreu : *Ya'âzêr;* Septante : 'Ιαζήρ), ville de refuge située dans la tribu de Gad. I Par., VI, 8. La Vulgate l'appelle ailleurs Jazer. Voir JAZER, col. 1150.

1. JÉZÉRITE (hébreu : *hâ-'Î'ézrî;* Septante : 'Ἀχιεζερί; Vulgate : *Jezeritæ*), famille de Manassé descendant de Jézer. Voir JÉZER 1. Num., XXVI, 30. Gédéon appartenait à cette famille. Dans l'histoire de ce juge d'Israël, la Vulgate, Jud., VI, 11, 24; VIII, 32, l'appelle « la famille d'Ezri ». Voir EZRI, t. II, col. 2164. — Le nom des Jézérites descendant de Manassé est différent en hébreu et dans la Vulgate de celui de Jézérite, par lequel est distingué Samaoth. Voir JÉZÉRITE 2.

2. JÉZÉRITE (hébreu : *hay-Izraḥ;* Septante : ὁ 'Ιεσραέ; Vulgate : *Jezerites*), nom patronymique de Samaoth, le cinquième chef de l'armée de David, qui était de service au cinquième mois de l'année, à la tête de vingt-quatre mille hommes. I Par., XXVII, 8. Le terme hébreu *hay-Izraḥ* est probablement identique au mot *haz-zarḥi* qu'on lit au même chapitre, ℣. 11 et 13 (Vulgate : *Zarahi* et *Zarai*) et signifie que Samaoth appartenait à la famille de Zara ou Zaré, de la tribu de Juda. Dans les Nombres, XXVI, 20, les descendants de Zara sont appelés par la Vulgate *Zareitæ*.

JÉZIA (hébreu : *Izzîyâh;* Septante : 'Ἀζία), descendant de Pharos, un des sept membres d'une famille qui avaient épousé des femmes étrangères. Esdras les obligea à les répudier. I Esd., X, 25.

JEZLIA (hébreu : *Izlî'âh;* Septante : 'Ιεξλίας; *Alexandrinus :* 'Ἐξλιά), Benjamite, fils d'Elphaal, qui habitait à Jérusalem. I Par., VIII, 18.

JÉZONIAS, nom de trois Israélites et d'un Réchabite. La Vulgate écrit uniformément leur nom *Jezonias*. Dans le texte hébreu, leur nom, quoique identique au fond, est écrit, tantôt *Ya'ăzanyâh*, tantôt *Ya'ăzanyâhû*, et une fois, par abréviation : *Yezanyâhû*. Ce nom signifie : « que Jéhovah exauce ! »

1. JÉZONIAS (hébreu : *Ya'ăzanyâhû*, IV Reg., XXV, 23; *Yezanyâhû*, dans Jérémie; Septante : 'Ιεζονίας, IV Reg., XXV, 23; 'Ἐζονίας, Jer., XLVII, 8 [XL, 8]; 'Ἀζαρίας, Jer., XLIX, 1 [XLII, 1]), fils d'Osaïas, Jer., XLII, 1, le Maachatite. IV Reg., XXV, 23, Jer., XL, 8. C'était probablement un des chefs de troupes qui avaient réussi à s'échapper de Jérusalem, assiégée par l'armée de Nabuchodonosor, au moment où l'ennemi allait s'emparer de la ville. Lorsque Godolias eut été nommé gouverneur de la Judée par le roi de Babylone, Jézonias avec plusieurs autres se rendit auprès de lui à Masphath et en fut fort bien accueilli. Après que Godolias eut été tué par Ismahel, fils de Nathanias (voir ISMAHEL 2, col. 994), Jézonias se joignit à Johanan pour poursuivre le meurtrier et lui enlever son butin. A la suite de ces événements, il engagea ses compatriotes, malgré les exhortations de Jérémie, à s'enfuir en Égypte pour échapper à la vengeance de Nabuchodonosor qu'il redoutait. Son avis fut suivi et le prophète fut emmené de force en Égypte. IV Reg., XXV, 23-26; Jer., XL, 8; XLII, 1; XLIII, 1-7. Dans ce dernier passage, ℣. 2, le nom de Jézonias paraît être altéré en Azarias, dans l'hébreu, les Septante et la Vulgate. Voir AZARIAS 29, t. I, col. 1302. La forme Azarias se trouve aussi dans les Septante, non seulement Jer., L, 2 (XLIII, 2), mais aussi XLIX (XLII), 1.

2. JÉZONIAS (hébreu : *Ya'ăzanyâh;* Septante : 'Ιεχονίας, Jer., XLII [XXXV], 3), Réchabite, fils de Jérémie et petit-fils d'Habsanias. Il était le chef des descendants de Réchab, à l'époque où le prophète Jérémie interrogea ces derniers dans le temple de Jérusalem et les proposa en exemple aux Juifs. Jer., XXXV, 3. Voir RÉCHABITES.

3. JÉZONIAS (hébreu : *Ya'ăzanyâhû;* Septante : 'Ιεχονίας; *Alexandrinus :* 'Ιεζονίας), fils de Saphan, chef des soixante-dix anciens d'Israël, qui, un encensoir à la main, rendaient un culte sacrilège aux idoles représentées sur le mur du parvis du temple de Jérusalem, Dieu révéla leur infidélité à Ézéchiel dans une vision. Ezech., VIII, 11.

4. JÉZONIAS (hébreu : *Ya'ăzanyâh;* Septante : 'Ιεχονίας), fils d'Azur, un des chefs du peuple qui lui donnaient de mauvais conseils du temps d'Ézéchiel et à qui le prophète annonça qu'il périrait par l'épée. Ezech., XI, 1-12.

JEZRA (hébreu : *Yaḥzêrâh ;* Septante : 'Ἐζιρά; *Alexandrinus :* 'Ιεζρίας), prêtre, de la seizième famille sacerdotale, celle d'Emmer. I Par., IX, 12. Il paraît être le même que celui qui est appelé Ahazi dans II Esd., XI, 13. Voir EMMER, t. II, col. 1763; AHAZI, t. I, col. 290.

JEZRAËL (*Izre'ê'l*, « Dieu sème » ou « semence de Dieu »), nom de deux villes et d'une plaine de Palestine, Voir aussi JEZRAHEL.

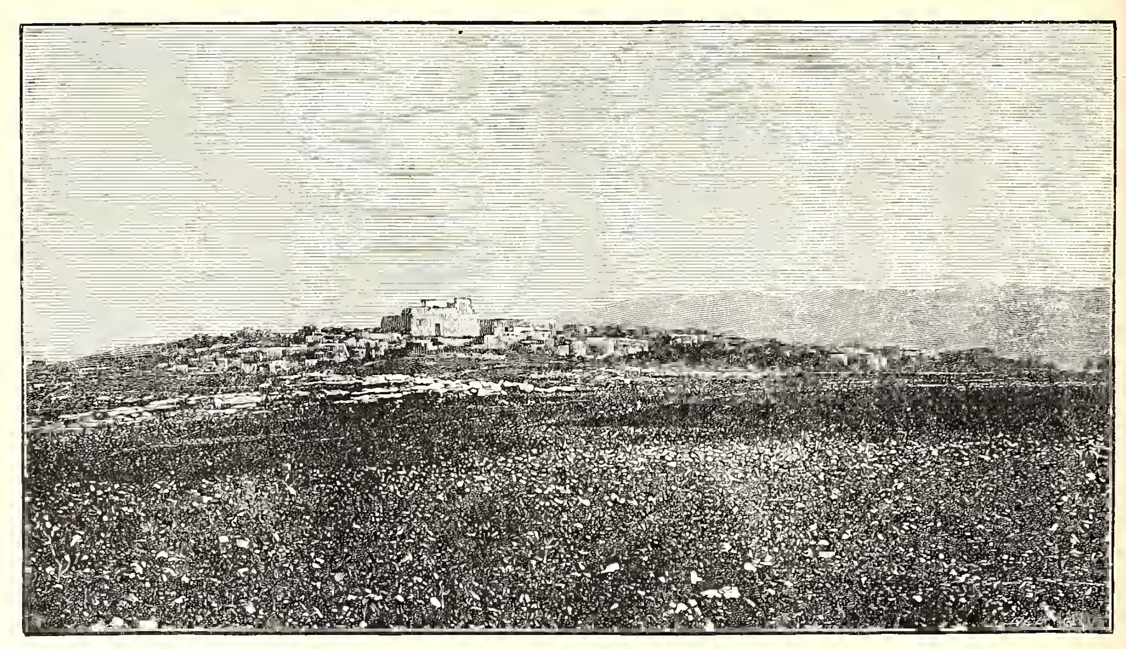
1. JEZRAEL (Septante : 'Ιεζραέλ, 'Ιεζραήλ, 'Ιαζήλ; *Alexandrinus* : 'Ἐσραέ, 'Ιεζραέλ, etc.), ville de la tribu d'Issachar (fig. 269). Jos., XVII, 16. Son nom a subi dans le cours des âges des modifications bien diverses, mais on peut néanmoins toujours reconnaître la forme primitive. Le livre de Judith, I, 8, etc., en fait en grec 'Ἐσδρήλων; Eusèbe, *Onomast.*, 1862, p. 230, 'Ἐσδραηλά; le *Pèlerin* de Bordeaux le transforme en *Stradela*, *Itinerarium, Patr. lat.*, t. VIII, col. 790; Guillaume de Tyr, *Hist. rer. transm.*, XXII, 266 (*Patr. lat.*, t. CCI, col. 881), en *Parvum Gerinum*, etc. La forme indigène actuelle est *Zera'în*, *Zer'în*. Le *yod* initial est tombé et la terminaison *el* a été changée en *in*, de même que dans Béthel qui est devenu *Beitin*. Pour l'histoire de ces noms, voir Ed. Robinson, *Biblical Researches*, 1re édit., t. III, p. 163-165. La Vulgate écrit *Jezrael* dans Jos., XVII, 16 (plaine); XIX, 18 (ville), et dans Jud., VI, 33 (plaine); et partout ailleurs, *Jezrahel* (soit la plaine soit la ville). Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins*, 1893, t. XVI, p. 42.

I. DESCRIPTION. — Nous avons visité l'antique Jezraël le 25 avril 1899. Cette ville qui a eu un moment d'éclat sous le règne d'Achab est complètement déchue de sa splendeur. On n'y trouve même aucune ruine de l'époque judaïque. Ce n'est aujourd'hui qu'un misérable petit village, composé d'une trentaine de masures basses et malpropres, construites en pisé, sur des monceaux de décombres, et disséminées çà et là, sans aucun ordre, sur la partie occidentale d'un petit plateau qui s'abaisse de ce côté par une pente très douce vers la plaine. Mais, quelle que soit la dégradation actuelle de *Zera'in*, le site est resté admirable. Voir la carte d'Issachar, col. 1008. « Au centre à peu près du village, sur un petit monticule, s'élève une maison de forme carrée, semblable à une tour, où réside le scheikh (fig. 270). Très dégradée, comme la plupart des autres maisons, elle paraît d'origine arabe ; mais elle a pu succéder à une construction plus ancienne. De son sommet, on jouit d'une vue très étendue : à l'est, on embrasse toute la vallée qui s'étend entre le petit Hermon au nord, aujourd'hui le *Djébel ed-Dhahy*, et le Gelboé, actuellement *Djébel*

Fûkû'ah, au nord; c'est l'ancienne vallée de Jezraël. On aperçoit très distinctement le *Tell Beisan*, c'est-à-dire l'ancienne acropole de Bethsan. Au delà du Jourdain, l'horizon est borné, de ce même côté, par les montagnes de l'antique pays de Galaad. A l'ouest, se déroule l'immense plaine de Jezraël ou d'Esdrelon, dont la fertilité est justement renommée, et qui servit tant de fois de champ de bataille à des armées si diverses. Encadrée entre les montagnes de la Galilée et de la Samarie, elle présente à la vue une surface très étendue, boursouflée par de faibles ondulations et parsemée çà et là de petits monticules. » Victor Guérin. *Samarie*, t. I, p. 311-312. La montagne conique du Thabor est cachée par le *Djébel ed-Duhy* (mont Moréh), mais on voit Sunem sur le flanc de ce dernier et un peu plus loin, à gauche, *el-Fûléh,* où le 16 avril 1799 le général Bonaparte, avec 3000 Français, battit plus de 30000 Turcs. Plus au nord, on peut apercevoir les maisons blanches les plus hautes qui s'étagent sur la colline de Nazareth. A l'ouest se détache sur le Carmel la crête d'*el-Mahraqah*, le lieu traditionnel du sacrifice du prophète Élie; directement au sud pointent, dans un berceau de verdure et de palmiers, les dômes blanchis et les minarets de *Djénin* (Engannim), et par derrière, formant le fond du tableau, se dressent les montagnes de la Samarie. Cf. Esdrelon, t. II, col. 1945.

La position de Jezraël n'est ni moins forte ni moins importante que belle et pittoresque. Bâtie sur une colline, en partie artificielle, qui forme le dernier contrefort nord-ouest du mont de Gelboé, à la ligne de faîte qui sépare le bassin de la Méditerranée de celui du Jourdain et de la mer Morte, au sud du *Djébel ed-Dhahy,* elle est la clef de la route qui conduit de l'est du Jourdain, de Damas et de Bethsan (Scythopolis) à la vaste et fertile plaine à laquelle elle a donné son nom, et, de là, en Galilée, en Phénicie, au Carmel et en Samarie. Elle est accessible au sud et à l'ouest; à l'est, une coupure sépare le plateau de *Zera'in* du Gelboé et une route passe en cet endroit entre la ville et la montagne. Au nord, la pente est raide et escarpée. La colline est élevée de 109 mètres au-dessus de la fontaine de *'Aïn-Djalûd*. Jezraël était donc facile à défendre et difficile à attaquer.

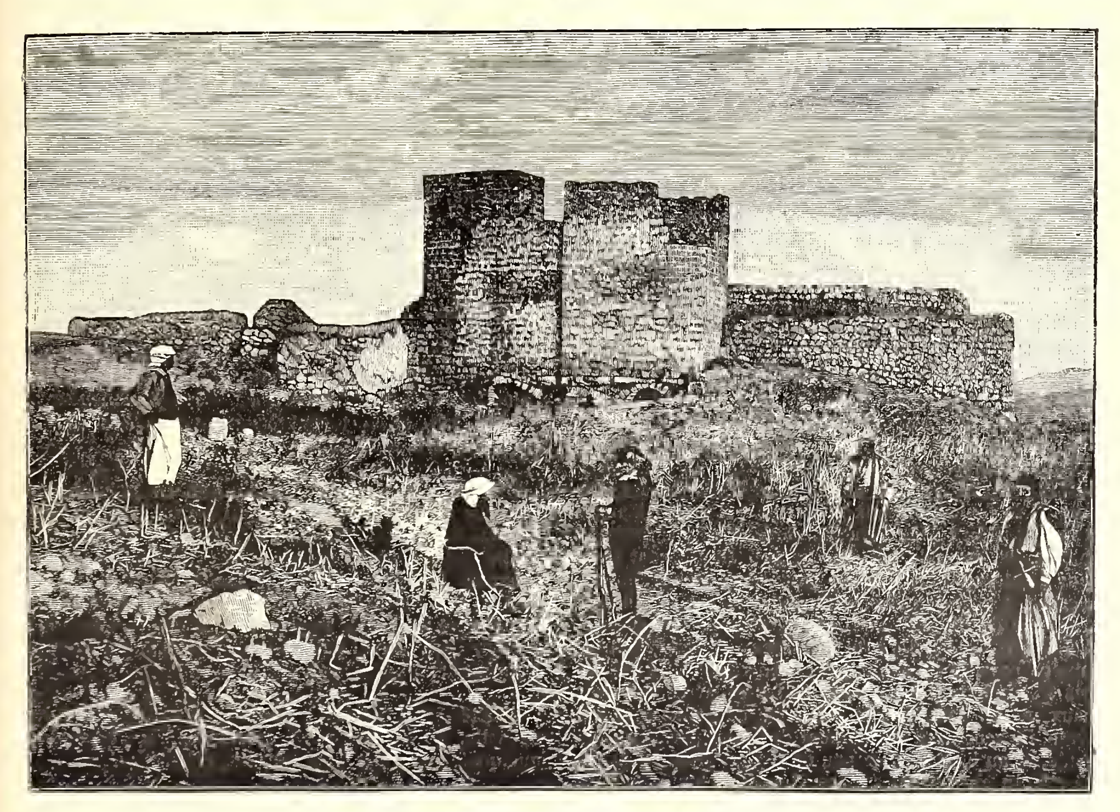
A l'avantage de sa situation, *Zera'in* joint celui de posséder de l'eau en abondance, richesse d'autant plus inappréciable qu'elle est plus rare en Palestine. A 1500 mètres à l'est, au pied d'un des rochers du Gelboé, jaillit le *'Aïn Djalûd,* probablement l'ancien Harod, l'une des plus belles sources du monde. Voir Harod, col. 421. Plus près du village, à une vingtaine de minutes, également à l'est, à mi-chemin entre le *'Aïn-Djalûd* et *Zera'in,* au milieu de rochers de basalte noir, couverts de lichens rougeâtres, est une autre source, appelée *'Aïn el-Maïtéh,* « la source morte, » parce qu'elle avait disparu lorsque, au moyen d'excavations, on la fit reparaître en 1834. Elle forme un ruisseau considérable abondant en petits poissons. C'est probablement la « Fontaine de Jezraël » de l'Écriture. I Reg., XXIX, 1. Son eau est douce comme celle du *'Aïn Djaloud.* Un puits, appelé *Bir es-Souweid,* existe aussi au nord de *Zera'in.* Enfin, au milieu du village même, on remarque beaucoup de citernes abandonnées, qu'on estime au nombre d'environ trois cents. Elles avaient été évidemment creusées afin que la ville n'eût pas à souffrir du manque d'eau en cas de siège.


269. — Vue de *Zera'in*. D'après une photographie.

Nous savons par l'histoire de Naboth qu'on cultivait la vigne sur les côteaux de Jezraël. III Reg., XXI, 1. Les vignobles étaient sans doute à l'orient, car on y voit encore des pressoirs taillés dans le roc. Tous les environs sont fertiles, mais mal cultivés. Les cactus y abondent et y forment des haies impénétrables. Autour du village, nous avons remarqué plusieurs de ces amoncellements où s'entassent, depuis des siècles, des cendres, des immondices et des détritus de toute sorte qui finissent par atteindre une assez grande hauteur. C'est sur un amas de débris semblables, qu'on appelle aujourd'hui *mezbelé*, que s'était réfugié Job frappé de la lèpre. Job, II, 8. Voir Cendres, t. II, col. 408.

II. Histoire. — Le nom de Jezraël apparaît pour la première fois dans l'Écriture parmi les villes qui furent

données à Issachar dans le partage de la Terre Promise. Jos., xix, 18. — Du temps des Juges, les Madianites et les Amalécites qui venaient par Bethsan pour piller Israël campèrent auprès de Jezraël et c'est là qu'ils furent battus par Gédéon. Jud., vi, 33. — Saül avait réuni ses troupes au même endroit, près de la fontaine de Jezraël, I Reg., xxix, 1, dans la dernière guerre qu'il soutint contre les Philistins et où il perdit la vie. I Reg., xxxi, 1-6. Cette fontaine était le *'Aïn el-Maïtéh* ou, d'après quelques-uns, le *'Aïn Djalûd :* non seulement ce voisinage lui fournissait en abondance l'eau dont il avait besoin, mais il garantissait en même temps son armée contre toute attaque du côté du sud en l'abritant derrière le mont Gelboé. Les Philistins occupaient la ville même de Jezraël. I Reg., xxix, 11. Quand ils se furent retirés, après leur campagne, elle resta fidèle à la famille de Saül et reconnut pour roi Isboseth. II Reg., ii, 9. — Il n'est plus question d'elle jusqu'au temps d'Achab. C'est sous ce roi et sous son successeur Joram, qu'elle acquit le plus de célébrité et d'éclat. La situation de Jezraël rendait faciles les relations de cette ville avec la Phénicie d'où la reine Jézabel était originaire. Elle devint donc la résidence préférée du roi Achab et de sa femme et ils l'embellirent à l'envi. Ce prince y construisit un palais, qui était situé dans la partie orientale de la ville, cf. III Reg., xxi, 1; IV Reg., ix, 25, 30, 33, et adossé aux remparts. « La maison d'ivoire, » III Reg., xxii, 39, en faisait probablement partie. Elle était ainsi appelée à cause des incrustations d'ivoire qu'on y admirait et ce luxe attira sur elle les malédictions du prophète Amos, iii, 15; vi, 4. Le palais où habitait la reine était attenant à celui du roi, près de la porte de la ville; des fenêtres, on voyait la route qui conduisait de Bethsan à Jezraël. IV Reg., ix, 30-31. Une haute tour, d'où l'on pouvait surveiller la vallée orientale et toute la plaine, faisait aussi partie du palais royal. IV Reg., ix, 17; Josèphe, *Ant. jud.,* IX, vi, 4. Dans le voisinage, plutôt sans doute que dans la ville même, la reine Jézabel, phénicienne d'origine, avait élevé un temple à la déesse chananéenne Astarthé et établi de nombreux prêtres de Baal. Cf. III Reg., xviii, 19; IV Reg., x, 11. Plusieurs des événements qui nous sont connus de la vie d'Achab et de Jézabel, s'accomplirent à Jezraël. Le roi s'y rendit du mont Carmel, après le triomphe d'Élie sur les prêtres de Baal. III Reg., xviii, 45. C'est là qu'était la vigne de Naboth, qu'Achab convoita pour en faire un des jardins de son palais. Naboth ayant refusé de la lui vendre, il périt, lapidé, par la perfidie de la cruelle Jézabel, et c'est là qu'Élie prophétisa au roi et à la reine le châtiment de leur crime. III Reg., xxi. Quelques exégètes supposent que Naboth fut jugé et exécuté à Samarie, mais le texte sacré semble bien dire que le crime fut commis à Jezraël même. III Reg., xxi, 1; Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, xv, 6. Voir Naboth. — Le fils d'Achab, Joram, qui fut son second successeur, continua à résider à Jezraël. C'est là qu'il reçut la visite d'Ochozias, roi de Juda. IV Reg., viii, 29; ix, 6. Pendant que les deux princes se trouvaient réunis, une sentinelle aperçut soudain, du haut de la tour de Jezraël, dont nous avons parlé plus haut, la venue d'une troupe et l'annonça à Joram. Le fils d'Achab, soupçonnant une révolte, envoya aussitôt à sa rencontre un premier messager, et, celui-ci ne revenant pas, un second qui ne revint point davantage. La sentinelle annonça au roi cette nouvelle défection et ajouta : « On dirait la marche de Jéhu, fils de Namsi, car il avance avec furie. » Inquiet, pris de peur, Joram ordonne d'atteler promptement son char et il part aussitôt au-devant de Jéhu, avec



270. — La tour de *Zera'in.* D'après une photographie.

Ochozias, roi de Juda. Il n'eut pas le temps d'aller bien loin. Le fils d'Achab et l'usurpateur de son royaume, Jéhu, ministre de la vengeance divine, se rencontrèrent dans le champ même de Naboth, contigu au palais. « Est-ce la paix, Jéhu? » lui demanda aussitôt Joram qui se sentit perdu en le voyant. « Quelle paix? lui répondit Jéhu, tant que durent les prostitutions et les maléfices sans nombre de Jézabel, ta mère! » Incapable de se défendre, Joram tourna bride et s'enfuit en criant à Ochozias : « Trahison, Ochozias! » Mais Jéhu tendit son arc et il frappa Joram entre les épaules; la flèche sortit par le cœur et le fils d'Achab tomba dans son char en s'affaissant sur les genoux. Jéhu dit alors à Badacer, un de ses officiers : « Prends-le et jette-le dans le champ de Naboth de Jezraël, car souviens-toi [que lorsque moi et toi, nous suivions à cheval, à côté l'un de l'autre, Achab, son père, Jéhovah prononça contre lui cette sentence : Aussi certainement que j'ai vu hier le sang de Naboth et le sang de ses fils, je te rendrai la pareille dans ce même champ, a dit Jéhovah. Prends-le donc et jette-le dans le champ, selon les paroles de Jéhovah. » IV Reg., IX, 14-26. Le premier acte de cette sanglante tragédie venait de s'accomplir; un second allait le suivre. Nous avons vu que le palais royal était sur le rempart même de la ville. De la vigne de Naboth, devenue jardin royal, Jéhu entra dans Jezraël. Jézabel l'ayant appris, se peignit les yeux (voir ANTIMOINE, t. I, col. 472), orna sa tête et se mit à regarder par la fenêtre. Au moment où Jéhu franchissait la porte, la vieille et fière reine, bravant l'usurpateur, lui cria : « Est-ce la paix, [nouveau] Zambri, assassin de son maître? » Il leva les yeux vers la fenêtre, et demanda : « Qui est pour moi? qui? » Et deux ou trois eunuques se penchèrent (à la fenêtre). « Jetez-la en bas, » leur dit-il. « Ils la jetèrent et son sang rejaillit sur la muraille et sur les chevaux. Il la foula alors aux pieds; puis il entra, mangea et but, et il dit : Allez voir maintenant cette maudite et enterrez-la, car elle est fille de roi. Ils allèrent donc pour l'enterrer, mais ils ne trouvèrent plus d'elle que le crâne, les pieds et les paumes des mains. » Selon la prophétie d'Élie, elle avait été dévorée par les chiens. IV Reg., IX, 30-37. Ils sont nombreux et sans maîtres, dans ce pays, et ils n'ont pour nourriture que les débris qu'on jette des maisons et les cadavres des animaux morts. Dès qu'une proie de ce genre leur est livrée, ils accourent rapidement de toutes parts en multitude, et au bout de très peu de temps, nous en avons été témoin en plusieurs circonstances, il ne reste plus qu'un squelette complètement décharné. Ce spectacle est fréquent, par exemple, à *Iskenderiyéh* (Alexandrette) où les nombreuses caravanes de chameaux, qui y arrivent d'Alep et de fort loin au delà, perdent souvent à leur arrivée des chameaux épuisés par la fatigue du voyage. A *Zera'in* même, nous avons vu, au milieu des débris qui forment les *mezbelé*, les carcasses de plusieurs animaux domestiques, chameaux, bœufs ou ânes, qui avaient été dévorés par les chiens. Ochozias, roi de Juda, s'étant enfui de Jezraël, fut poursuivi et blessé et il mourut de ses blessures. IV Reg., IX, 27-28; II Par., XXII, 6-9. La mort de Jézabel fut suivie du massacre des soixante-dix fils d'Achab qui furent égorgés à Samarie. On apporta leurs têtes à Jéhu, et, selon l'usage oriental, il les fit exposer en deux monceaux à la porte de la ville. IV Reg., X, 1-10. Le nouveau roi fit également périr tout ce qui restait de la maison d'Achab à Jezraël, ses officiers, ses familiers et les prêtres de ses idoles. IV Reg., X, 11. Il quitta alors cette ville qui venait d'être inondée de tant de sang pour se rendre à Samarie, IV Reg., X, 12, et avec lui sembla disparaître la gloire de Jezraël (884 avant J.-C. d'après la chronologie ordinaire). — Aucun roi n'y fit plus sa résidence et l'Écriture n'en parle plus que dans la prophétie d'Osée. Sous le règne de Jéroboam II, arrière-petit-fils de Jéhu, Osée ayant eu un fils, « Jéhovah lui dit : Donne-lui le nom de Jezraël, car encore un peu de temps et je châtierai la maison de Jéhu pour le sang répandu à Jezraël et je mettrai fin au royaume de la maison d'Israël. En ce jour-là, je briserai l'arc d'Israël dans la vallée de Jezraël... Grande sera la journée de Jezraël. » Ose., I, 4-5, 11 (hébreu, I, 4-5; II, 3). Le Messie seul sèmera une semence nouvelle qui sera véritablement « Jezraël à la semence de Dieu ». Ose., II, 22 (hébreu, 24). Cf. Matth., XIII, 3. — Le nom de Jezraël ne reparaît plus qu'accidentellement et défiguré, à l'époque des croisades. En 1183, les croisés, attirés par l'abondance de ses eaux, campèrent près de cette ville et en repoussèrent Saladin. Guillaume de Tyr, *Hist.*, XXII, 26-27, t. CCI, col. 881, 884. En 1217, les croisés passèrent à Jezraël pour se rendre par la vallée à Bethsan, Fr. Wilken, *Geschichte der Kreuzzüge*, Leipzig, 1808-1832, t. II, part. II, p. 144. Depuis lors, son nom ne se lit que dans les récits des pèlerins et des voyageurs. Voir JEZRAHÉLITE. — Cf. Ed. Robinson, *Biblical Researches*, 1re édit., t. III, p. 161-168; 2e édit., t. II, p. 318-325; A. P. Stanley, *Sinai and Palestine*, 1877, p. 349; V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 310; G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land*, 1894, p. 356, 381. F. VIGOUROUX.

2. **JEZRAËL**, ville de la tribu de Juda, dans la partie montagneuse de son territoire, non loin du Carmel et de Ziph. Jos., XV, 56. Le site n'a pas été retrouvé. La première femme de David, Achinoam, était de Jezraël de Juda. I Reg., XXVII, 3, etc. Voir JEZRAHÉLITE. Les *Quæstiones hebraicæ in librum I Paralipomenon*, II, 55, t. XXIII, col. 1570, disent faussement qu'elle était de Jezraël, patrie de Naboth.

3. **JEZRAËL**, plaine de la Palestine. Ce nom désigne la partie de la grande plaine qui sépare la Samarie de la Galilée, mais il s'applique plus spécialement à la partie qui est située entre le mont Gelboé et le petit Hermon. Jos., XVII, 16; Jud., VI, 33; III Reg., IV, 12; Ose., I, 5. Dans le livre de Judith, la version grecque a transformé le nom de la plaine de Jezraël en celui d'Esdrelon, sous lequel elle est universellement connue. Voir ESDRELON, t. II, col. 1945.

JEZRAHEL (hébreu : *Izre'é'l*), nom de personne et de ville. La Vulgate écrit ordinairement Jezrahel, et quelquefois Jezraël. Voir JEZRAËL, col. 1538.

1. **JEZRAHEL** (Septante : Ἰεζραήλ), de la tribu de Juda, fils d'Étam, c'est-à-dire du fondateur de cette ville. I Par., IV, 3. Le passage où il est nommé est obscur, et, d'après plusieurs commentateurs, tronqué. Les uns considèrent Jezrahel comme un nom de personne, les autres comme un nom de lieu.

2. **JEZRAHEL** (Septante : Ἰεζραήλ), nom donné par le prophète Osée à son fils aîné, pour signifier que Dieu vengerait « le sang versé à Jezrahel sur la maison de Jéhu » et qu'il « briserait l'arc d'Israël dans la vallée de Jezrahel ». Ose., I, 4.

JEZRAHÉLITE (hébreu : *Izre'ê'lî*; féminin : *Izre'ê'liṭ*; Septante : Ἰεζραηλίτης; féminin : Ἰεζραηλῖτις; Vulgate : *Jezrahelita, Jezrahelites*; féminin : *Jezrahelites* et *Jezrahelitis*), originaire de Jezrahel. Le masculin est employé pour désigner la patrie de Naboth, III Reg., XXI, 1, 4, 6, 7, 15, 16; IV Reg., IX, 21, 25, et le féminin pour désigner la patrie d'Achinoam, femme de David. I Reg., XXVII, 3; XXX, 5; II Reg., II, 2; III, 2; I Par., III, 1. Naboth était de Jezraël d'Issachar et Achinoam de Jezraël de Juda.

JEZRAÏA (hébreu : *Izraḥyâh*, « que Jéhovah fasse

briller »), omis dans les Septante), lévite, chef du chœur des chantres, lors de la dédicace solennelle des murs de Jérusalem du temps de Néhémie. II Esd., XII, 41.

JIM, ville de Juda, qu'on écrit tantôt Jim, tantôt Iim. Jos., XV, 29. Voir IIM, col. 840,

JOAB (hébreu : *Yô'âb*, « Jéhovah [est] père »), nom de trois Israélites.

1. JOAB, chef d'armée sous le régne de David. — Joab était fils de Sarvia, sœur de David; il avait deux frères, l'un plus âgé, Abisaï, et l'autre plus jeune, Asaël. I Par., II, 16. Il était donc neveu de David, et l'on comprend, dés lors, que celui-ci ait réservé une fonction importante dans son armée à Joab, dont il connaissait d'ailleurs la bravoure et l'habileté. — 1° Joab est nommé pour la première fois, comme frère d'Abisaï, pendant la persécution de Saül, I Reg., XXVI, 6, mais il n'entre personnellement en scéne qu'au moment où David est proclamé roi à Hébron, après la mort de Saül. Abner, chef de l'armée de Saül, avait, de son côté, fait proclamer roi Isboseth, fils de Saül. A qui des deux resterait la royauté sur tout Israël? On ne pouvait le décider que par les armes. Joab, à la tête des gens de David, et Abner vinrent au-devant l'un de l'autre et se rencontrérent prés de l'étang de Gabaon, occupant chacun une rive opposée. Voir GABAON, col. 18-21. On convint d'abord d'un combat singulier, dans lequel douze hommes de chaque parti lutteraient les uns contre les autres. Le combat fut si acharné que les vingt-quatre champions se frappérent mutuellement à mort. Une telle issue ne comportant aucune solution, les deux armées en vinrent aux mains. Abner fut battu, mais Asaël périt de sa main en le poursuivant de trop près. Voir ASAËL, t. I, col. 1054. Joab et Abisaï continuèrent la poursuite et ne s'arrêtèrent que sur la demande d'Abner, lorsque les hommes de Benjamin vinrent se grouper autour du fugitif. Abner marcha toute la nuit et passa le Jourdain. Joab revint à son camp et constata que dix-neuf des siens manquaient, tandis que les partisans d'Abner avaient perdu trois cent soixante hommes. Il alla ensuite ensevelir Asaël dans le sépulcre paternel, à Bethléhem, et regagna Hébron. II Reg., II, 13-32.

La mort d'Asaël laissa au cœur de Joab une violente rancune. La loi du *goël* l'obligeait, d'ailleurs, à venger la mort de son frère. Voir GOËL, IV. 2°, 2, col. 262. A quelque temps de là, pendant que Joab et les gens qu'il commandait étaient à la poursuite de brigands étrangers, Abner vint trouver David et lui fit sa soumission. Quoiqu'il abandonnât le fils de Saül par dépit et par colère, le roi l'accueillit honorablement; il lui offrit un grand festin et le laissa aller pour faire reconnaître sa royauté dans tout Israël. A son retour, Joab apprit l'entrevue. La haine qui l'animait contre Abner ne lui permit pas de comprendre la franchise de sa démarche. D'ailleurs, avec son caractère entier et dominateur, il ne pouvait lui plaire qu'un guerrier de cette valeur se mît au service de David et le supplantât peut-être lui-même. Il alla donc aussitôt trouver le roi et lui reprocha d'avoir laissé partir en liberté un homme qui, à son avis, n'était venu que pour espionner. Puis, sans rien dire à David, il envoya des messagers à la suite d'Abner pour le prier de revenir. Quand celui-ci fut arrivé à Hébron, Joab le prit à part, comme pour lui parler en secret, et il le mit à mort. Le texte sacré dit expressément qu'il tua son ennemi « pour venger le sang de son frère Asaël », II Reg., III, 27, et les coutumes du temps lui donnaient le droit d'agir ainsi; elles autorisaient tous les moyens de faire périr le meurtrier d'un de ses proches, comme le savait fort bien Abner, II Reg., II. 22, qui eut le tort de l'oublier en cette circonstance. Quelque odieux que nous paraisse le guet-apens et quelque blâmable que fût l'ambition de Joab, il faut, pour être juste envers lui, reconnaître les circonstances atténuantes de son acte. David, apprenant ce meurtre qui ne pouvait que nuire à sa cause, et craignant d'être soupçonné de complicité, protesta énergiquement de son innocence et maudit Joab et sa maison. Cette dernière malédiction avait sa raison d'être, puisque Abisaï, lui aussi, comme *goël* de son frére Asaël, avait contribué à cette vengeance. David prit les vêtements de deuil, assista aux funérailles de la victime à Hébron, ne voulut prendre aucune nourriture de la journée et, dans un chant funèbre qu'il composa en l'honneur d'Abner, traita de « méchants » ceux qui l'avaient tué. Voir ABNER, t. I, col. 63-66. Le peuple comprit que David n'était pour rien dans ce meurtre; celui-ci constata de son côté que si Joab et Abisaï lui avaient rendu des services, ils les lui faisaient payer bien cher et que tout était à redouter pour lui de leur insolente influence. « Ces gens, les fils de Sarvia, dit-il, sont vraiment trop brutaux. Que Jéhovah fasse payer le mal à qui le commet! » II Reg., III, 22-39.

2° Cependant, les qualités militaires de Joab étaient telles que David ne put se dispenser de les utiliser. Quand il devint roi reconnu de tout Israël et qu'il constitua son administration, Joab fut établi officiellement chef de l'armée. II Reg., VIII, 16. Il avait dû prendre part aux campagnes dirigées directement par David contre les Jébuséens, les Philistins, les Moabites, les Syriens et les Iduméens. II Reg., V, 6-25; VIII, 1-14. Le titre du psaume LX (LIX), 2, lui fait honneur de la victoire sur les Iduméens. Quand, ensuite, Hanon, roi des Ammonites, maltraita les envoyés de David, Joab fut chargé d'aller le mettre à la raison. A son arrivée prés de Rabbath-Ammon, la capitale ammonite, Joab aperçut l'armée ennemie rangée en avant de la ville, et, plus bas, dans la plaine, une armée de Syriens que le roi Hanon avait pris à sa solde. En habile tacticien, il divisa aussitôt ses troupes en deux corps, garda avec lui l'élite de son armée pour attaquer les Syriens au nombre de trente-trois mille, et confia le reste à Abisaï, qui devait opérer contre les Ammonites. L'un et l'autre convinrent de se porter mutuellement secours, au cas où les ennemis l'emporteraient. Joab, en effet, comprenait que l'affaire serait rude, et il disait : « Que Jéhovah fasse ce qu'il jugera bon! » Les Syriens furent enfoncés les premiers par Joab, et leur déroute entraîna celle des Ammonites. Voir AMMONITES, t. I, col. 496. Joab ne tenta pas d'assiéger ces derniers dans leur ville et il revint à Jérusalem. Adarézer, roi de Soba, l'un de ces princes syriens qui étaient venus au secours d'Ammon, ne se résigna pas à sa défaite; à la tête d'une nouvelle armée, il entreprit de la venger. David en personne, aprés avoir mobilisé « tout Israël », vint le joindre au delà du Jourdain, le battit complétement et lui ôta toute idée de coalition avec les Ammonites. Voir ADARÉZER, t. I, col. 212. II Reg., X, 6-19; I Par., XVIII, 1-13.

3° L'année suivante, David voulut régler définitivement le compte des Ammonites. Joab, chargé d'aller mettre le siège devant Rabbath-Ammon, commença par ravager le pays ennemi, I Par., XX, 1, et ensuite procéda aux opérations du siége. Pendant qu'elles se poursuivaient, David, qui était resté à Jérusalem, commit son crime avec Bethsabée, et, pour le cacher, résolut d'en commettre un autre contre Urie. Joab se préta avec une coupable docilité au meurtre de ce vaillant homme et à la triste comédie qui était destinée à voiler le complot. Le siège de Rabbath continua cependant. Joab s'empara d'abord de la « ville des eaux, » ou ville basse, dont l'occupation rendait intenable la ville haute, car cette dernière se trouvait ainsi privée d'eau et n'avait plus aucun moyen de se ravitailler. Josèphe, *Ant. jud.*, VII, VII, 5. Voir RABBATH-AMMON. Puis, par un scrupule de délicatesse qui étonne quelque peu de sa part, ou

plutôt probablement avec une arrière-pensée de courtisan, Joab envoya dire à David d'accourir pour prendre la ville, afin que l'honneur de la victoire revînt au roi et non au chef de l'armée. David arriva avec de nouvelles troupes, présida à la dernière attaque de Rabbath et s'en rendit maître. Il s'empara de la couronne royale et fit un grand butin. Puis il plaça les habitants de Rabbath et des autres villes ammonites « sur des scies, des traîneaux, des haches de fer et des moules à briques », c'est-à-dire qu'il les réduisit en esclavage et les préposa à ces différents outils, pour qu'ils devinssent, au service d'Israël, scieurs de pierres, bûcherons, briquetiers, etc. Voir Aire, t. i, col. 326; Four, t. ii, col. 2338; Hache, col. 389; II Reg., xi, 1-xii, 31; I Par., xix, 1-19. Près de deux années s'écoulèrent, entre le crime de David et la naissance du second fils de Bethsabée. L'historien enclave le récit de cet épisode entre le commencement du siége de Rabbath et la prise de la ville par David. Il ne s'ensuit nullement que le siège ait duré plus d'une saison. Nul doute que l'historien n'ait tenu à raconter tout d'un trait ce qui se rapportait à l'union de David et de Bethsabée. Si le siège s'était prolongé aussi longtemps, il en eût fait mention.

4° Joab eut l'occasion d'intervenir auprès du roi pour procurer le retour d'Absalom, le plus âgé des fils survivants de David; à cause de ce droit d'aînesse, le rusé politique entrevoyait le successeur de David et il tenait à se ménager d'avance ses bonnes grâces. Absalom était en fuite depuis trois ans, à cause du meurtre de son frère Amnon. Quand le mécontentement de David parut s'apaiser, Joab envoya au roi une femme de Thécué qui, sous forme d'apologue (voir Apologue, 2°, t. i, col. 779), introduisit la cause d'Absalom. David reconnut aussitôt, dans cette démarche, l'inspiration de Joab. Il permit le retour d'Absalom, que Joab lui-même alla chercher à Gessur et ramena à Jérusalem, mais, pendant deux ans encore, David refusa de le recevoir. Par deux fois, Joab se déroba à une nouvelle intervention; il finit par se décider, sur les instances d'Absalom, et ménagea une réconciliation entre le roi et son fils. II Reg., xiv, 1-33. Absalom profita de son retour en grâce pour intriguer et chercher à supplanter son père. Celui-ci fut bientôt obligé de quitter Jérusalem et de mener la vie d'un fugitif, pendant que son fils s'emparait du pouvoir et le poursuivait lui-même jusqu'au delà du Jourdain. Il fallut en venir aux armes. Absalom avait mis à la tête de ses troupes Amasa, un fils qu'Abigaïl, sœur de David, avait eu d'un étranger, et que son oncle avait tenu à l'écart depuis le commencement de son règne. David organisa ses partisans en trois corps, dont il donna le commandement à Abisaï, à Joab et à Éthaï. Il recommanda par-dessus tout à ces trois chefs d'épargner Absalom. La bataille se livra dans la forêt d'Éphraïm. Absalom, vaincu, s'enfuit sur un mulet et resta pris, par la chevelure, aux branches d'un térébinthe. Averti de l'accident, Joab accourut et, malgré les observations qu'on lui fit, planta trois javelots dans le cœur d'Absalom et le laissa achever par ses écuyers. II Reg., xviii, 1-15. On ne peut dire à quelle inspiration obéit Joab en faisant périr Absalom. L'Écriture ne nous apprend pas comment il était devenu l'ennemi de celui qu'il avait fait rappeler. Voulait-il, par cette mort, mettre tout d'un coup fin à la révolte? Craignait-il qu'Absalom, s'il survivait et plus tard devenait roi, lui tînt rigueur de la défaite qu'il venait de lui infliger? Il est difficile de répondre, mais il est certain que la mort d'Absalom paraissait la condition nécessaire d'une paix durable.

5° La mort d'Absalom changea en deuil, pour David, ce jour de victoire. Comme il s'attardait à pleurer son fils, Joab entra brusquement chez lui et lui tint ce langage : « Tu fais aujourd'hui la honte des serviteurs qui t'ont sauvé la vie. Tu aimes ceux qui te haïssent et tu hais ceux qui t'aiment. Je le vois bien, tu serais content si Absalom vivait et si nous étions tous morts. Lève-toi donc, sors et parle au cœur de tes serviteurs. Autrement, je le jure par Jéhovah, il ne restera pas un seul homme avec toi cette nuit. » David ne répondit rien à cette arrogante sommation; mais, à dater de ce jour, il vit le sang de son fils couvrir celui d'Abner sur la main de Joab. A son neveu Amasa, qui avait dirigé les troupes rassemblées contre lui, il fit offrir le commandement de son armée, en remplacement de Joab. II Reg., xix, 1-13. Une nouvelle révolte, celle de Séba, de Benjamin, détacha du roi tout Israël, hormis la tribu de Juda. Amasa, le nouveau chef militaire, chargé de réunir les troupes, tarda à exécuter sa mission. David eut alors recours à Abisaï, qui partit à la poursuite de Séba. Joab, la rancune au cœur, méditait sa vengeance. Il accompagnait son frère. Amasa arriva de son côté avec les troupes qu'il avait pu réunir, et la jonction des deux corps se fit près de la grande pierre de Gabaon. Alors Joab s'avança vers Amasa pour lui demander de ses nouvelles et l'assassina avec une épée qu'il tenait cachée sous ses vêtements. Voir Amasa, t. i, col. 442. Reprenant ensuite le commandement de l'armée, que ne pouvait lui refuser son frère, il continua la poursuite de Séba, qu'il vint assiéger à Abel-Beth-Maacha. Voir Abel-Beth-Maacha, t. i, col. 31. Pour obtenir que la ville fût épargnée, les habitants lui jetèrent la tête de Séba. Joab revint à Jérusalem auprès du roi. Il garda le commandement de l'armée, que David jugea impolitique de lui retirer, après le nouveau service qu'il venait de rendre. II Reg., xx, 1-23.

6° Le roi l'éloigna momentanément de Jérusalem, malgré ses justes observations, pour l'envoyer faire le dénombrement de la population israélite, opération qui dura près de dix mois et qui fut désapprouvée de Dieu. II Reg., xxiv, 2-10; I Par., xxi, 1-7. Fidèle à se ménager la faveur du successeur présumé de David, Joab s'entendit avec le grand-prêtre Abiathar, afin d'assurer cette succession à Adonias, fils que David avait eu immédiatement après Absalom et qui prétendait faire valoir son droit d'aînesse. Mais le roi ne mettait pas Joab dans la confidence de ses desseins. Celui-ci se trompa dans cette intrigue et n'aboutit qu'à hâter la proclamation de Salomon. III Reg., i, 7-48. La condamnation de Joab est inscrite dans le testament de David à Salomon : « Tu sais ce que m'a fait Joab, fils de Sarvia, ce qu'il a fait à deux chefs de l'armée d'Israël, à Abner et à Amasa. Il les a tués, il a versé en pleine paix le sang de la guerre, il a mis le sang de la guerre sur la ceinture de ses reins et sur la chaussure de ses pieds. Agis selon ta sagesse et ne laisse pas ses cheveux blancs descendre en paix dans la tombe. » Joab méritait le châtiment. David, qui avait eu le malheur de le prendre pour complice dans le meurtre d'Urie, n'osa le lui infliger. Il laissa ce soin à son fils. La prudence exigeait d'ailleurs que celui qui avait tant fait souffrir le père, et qui avait posé la candidature d'Adonias, fût mis hors d'état de nuire au nouveau roi. L'exil d'Abiathar par Salomon avertit Joab du sort qui le menaçait lui-même. Il courut au tabernacle et saisit les cornes de l'autel, pour assurer son inviolabilité. Voir Corne, t. ii, col. 1010. Salomon envoya Banaïas pour le tuer. Joab refusa de sortir et Banaïas le frappa au lieu même où il s'était réfugié. On l'enterra dans la maison qu'il possédait au désert de Juda. III Reg., ii, 5, 6, 28-35. Cf. II Reg., xiv, 30; I Par., ii, 54; et Ataroth 6, t. i, col. 1206. C'est ainsi que périt misérablement celui qui eût pu se faire un nom si glorieux en Israël. Quelques historiens ont reproché à David d'avoir été jaloux des talents militaires du chef de son armée, mais celui-ci ne fournit que trop de motifs de plainte à son oncle. Pour servir son ambition, Joab avait mis en œuvre la cruauté et l'hypocrisie; il n'avait reculé devant aucune atrocité, même à

l'égard de ses cousins, Absalom et Amasa. Si grands qu'ils aient été, ses services militaires n'ont pu faire oublier l'indignité de plusieurs de ses actes. Joab avait les talents qui constituent le guerrier; il manqua des qualités qui font l'homme. H. Lesêtre.

2. JOAB (Septante : Ἰωβάβ; *Alexandrinus :* Ἰωάβ), fils de Saraïa, descendant de Cénez, de la tribu de Juda. Il était père ou chef de la vallée des Artisans (hébreu : *Gê' ḥărâšîm;* Vulgate : *Vallis artificum*). I Par., IV, 14. Le Pseudo Jérôme dit, *Quæst. heb. in Par.*, t. XXIII, col. 1372, d'après la tradition juive, que « Joab est appelé père des artisans, parce que ce furent ses fils qui devinrent architectes de la maison du Seigneur ». Cette explication paraît fort suspecte. La « Vallée des Artisans » est nommée une seconde fois dans II Esd., XI, 35. Voir Vallée des Artisans.

3. JOAB (Septante : Ἰωάβ), chef d'une des familles qui revinrent de la captivité avec Zorobabel, au nombre de 2812, en y comprenant la famille de Josué. Les deux familles réunies sont appelées « fils de Phahath-Moab ». I Esd., II, 6 (VIII, 9); II Esd., VII, 11. Voir Phahath-Moab.

JOACHAZ (hébreu : *Yehô'aḥaz;* Septante : Ἰωάχαζ), nom de quatre Israélites dans la Vulgate. Le nom du quatrième diffère, dans le texte hébreu, du nom des trois premiers, par la manière dont le nom sacré initial est abrégé, mais il est, au fond, le même, et a toujours la même signification : « Jéhovah possède. »

1. JOACHAZ, roi d'Israël. Il était fils de Jéhu, auquel il succéda sur le trône de Samarie. Son règne dura dix-sept ans (856-840 avant J.-C., d'après la chronologie vulgaire; 815-799, d'après les chronologistes qui s'appuient sur les documents assyriens). Pendant ce temps, Joas régnait à Jérusalem. Joachaz resta fidèle aux traditions schismatiques de Jéroboam. Il eut à compter avec le roi de Syrie, Hazaël, qui lui infligea de grands désastres et réduisit l'armée israélite à l'état de « la poussière qu'on foule aux pieds ». Plusieurs villes d'Israël restèrent aux mains du vainqueur et ne furent recouvrées que par Joas, fils de Joachaz. Voir Hazaël, col. 460. Quand Joachaz eut été ainsi châtié de son idolâtrie et de celle de son peuple, le Seigneur donna aux enfants d'Israël un libérateur; ils échappèrent aux mains des Syriens et habitèrent dans leur tente comme auparavant. Ce libérateur, d'après quelques-uns, ne fut autre que le roi assyrien, Rammanirar III, qui tint Hazaël en respect, en attendant que les circonstances lui permissent d'assiéger Damas et de réduire le roi de Syrie sous sa domination. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, t. III, 1899, p. 101-102. D'après l'opinion commune, ce fut Joas, roi d'Israël, fils et successeur de Joachaz, IV Reg., XIII, 25, ou Jéroboam II, fils et successeur de Joas. IV Reg., XIV, 25. La puissance de Joachaz fut néanmoins amoindrie considérablement. Le vainqueur ne lui permit plus d'avoir que cinquante cavaliers, dix chars et dix mille hommes de pied. A sa mort, Joachaz fut inhumé à Samarie avec ses pères. IV Reg., XIII, 1-9. Élisée prophétisait pendant son règne en Israël et lui survécut. H. Lesêtre.

2. JOACHAZ, quatrième fils du roi de Juda, Josias. I Par., III, 25. Lorsque le roi Josias eut péri à Mageddo, en voulant s'opposer au pharaon d'Égypte, Néchao II, venu pour s'emparer de la Syrie, le peuple prit pour roi (610 avant J.-C.), à sa place, son fils Joachaz. Ce dernier avait pourtant un frère, Joakim, plus âgé que lui de deux ans, mais qui n'était pas de la même mère, et qui régna après Joachaz. A la suite de Joakim, régna Sédécias, frère de Joachaz par la même mère, appelée Amital. Il aurait été de treize ans plus jeune que son aîné, s'il n'y a pas d'altération de chiffre dans II Par., XXXVI, 11; mais d'autre part, I Par., III, 15, le fait plus âgé que Joachaz. Joachaz est appelé ailleurs du nom de *Šallûm,* Sellum, nom déjà porté par un roi d'Israël qui n'avait régné qu'un mois. IV Reg., XV, 13. On a pensé que Jérémie, XXII, 11, donne ce nom à Joachaz à cause de la brièveté de son règne. Mais le nom de Sellum est indiqué, I Par., III, 15, comme celui d'un des fils de Josias. Il faut donc en conclure qu'en devenant roi, Sellum crut devoir prendre le nom de Joachaz, de même que son frère Éliakim dut changer le sien en celui de Joakim. IV Reg., XXIII, 30-34. Le sacre de Joachaz est expressément mentionné, IV Reg., XXIII, 30, sans doute parce qu'il ne succédait pas régulièrement à son père. La royauté de Joachaz ne fut pas du goût de Néchao. Ce pharaon, à son second passage en Palestine, au retour de sa campagne victorieuse en Syrie, fit venir Joachaz à Rebla et l'emmena prisonnier en Égypte. Ézéchiel, XIX, 2-4, fait allusion à cette captivité. Joachaz avait-il combattu à Mageddo aux côtés de son père? Avait-il été investi d'une certaine autorité par Josias et désigné pour lui succéder, de préférence à Joakim? On ne le sait. Toujours est-il que Néchao mit Joakim à la place de son frère plus jeune, comme pour imposer le respect du droit d'aînesse et en même temps de sa propre suzeraineté, et il frappa le pays d'une forte contribution. IV Reg., XXIII, 31-34; II Par., XXXVI, 1-3. Joachaz n'avait régné que trois mois. On comptait, à Jérusalem, que l'exil de Joachaz ne serait pas définitif. Jérémie, XXII, 10-12, déclara que cette espérance était illusoire : « Ne pleurez pas celui qui est mort (Josias) et ne vous lamentez pas à son sujet. Mais pleurez celui qui s'en va, car il ne reviendra plus, il ne reverra plus le pays de sa naissance. Ainsi parle Jéhovah sur Sellum, fils de Josias, roi de Juda... Il mourra dans le pays où on l'emmène captif. » Joachaz mourut, en effet, en Égypte. Voir Néchao. H. Lesêtre.

3. JOACHAZ (hébreu : *Yehô'aḥaz;* Septante : Ὀχοζίας), fils de Joram, roi de Juda. Il est dit II Par., XXI, 17, que des pillards philistins et arabes tuèrent tous les fils de Joram et ne lui laissèrent que Joachaz le plus jeune. Plus loin, II Par., XXII, 1, l'historien raconte que les habitants de Jérusalem donnèrent pour successeur à Joram son plus jeune fils, Ochozias, le seul survivant de ses enfants. Ce Joachaz est donc le même qu'Ochozias. Quelques commentateurs ont supposé qu'il avait pris ce dernier nom en montant sur le trône. D'autres remarquent que le nom de Joachaz ne diffère de celui d'Ochozias que par la transposition des lettres et qu'il est, au fond, le même. Plusieurs, enfin, supposent qu'il y a là une erreur des copistes. Les Septante lisent Ὀχοζίας, tandis que la Vulgate reproduit la leçon de l'hébreu. Voir Ochozias 2. H. Lesêtre.

4. JOACHAZ (hébreu : *Yo'âḥâz;* Septante : Ἰωάχαζ), père de Joha, historiographe ou chroniqueur de Josias, roi de Juda. II Par., XXXIV, 8.

JOACHIN, roi de Juda, ainsi appelé par la Vulgate dans IV Reg., XXIV, 6, 8, 12, 15; XXV, 27; II Par., XXXVI, 8, 9; Jer., LII, 31. Il est appelé ailleurs Jéchonias. Voir Jéchonias, col. 1210.

JOACIM, nom de deux Israélites dans la Vulgate. Voir Joakim.

1. JOACIM (hébreu : *Yôyâqîm*, forme contractée de *Yehôyaqîm,* « que Jéhovah élève, affermisse! » Septante : Ἰωακίμ), grand-prêtre, fils de Jésus ou Josué, et petit-fils de Josédec, père d'Éliasib, qui lui succéda dans le souverain pontificat. Il était contemporain de Néhémie. II Esd., XII, 10, 12, 26.

2. JOACIM (Septante : Ἰωακίμ), grand-prêtre, contemporain de Judith, qui alla avec les anciens du peuple à Béthulie féliciter l'héroïne de sa victoire. Judith, xv, 9 (grec, 8). A la place de ce nom, on trouve, dans Judith, iv, 5, 7, 11, celui d'Éliachim, qui n'en diffère que par le nom de Dieu (*'Ēl* dans ce dernier; *Yô*, forme abrégée de *Yehôvâh* dans le premier). Les Septante l'appellent partout Ἰωακίμ.

JOADA (hébreu : *Yehô'addâh*, « Jéhovah orne; » Septante : Ἰαδά; *Alexandrinus* : Ἰωιαδά), fils d'Ahaz et père d'Alamath, d'Azmoth et de Zamri. Il descendait de Saül par Méribbaal ou Miphiboseth. I Par., viii, 36. Dans la liste généalogique de I Par., ix, 42, Joada est appelé Jara, par suite du changement de deux lettres semblables, *d* et *r*. Voir Jara 2, col. 1128.

JOADAN (hébreu : *Yehô'adîn* dans II Par., xxv, 1; *Yehô'addân* dans IV Reg., xiv, 2; Septante : Ἰωαδίμ ; Ἰωαδαέν), femme du roi Joas et mère d'Amasias, qui devint roi de Juda. Elle était de Jérusalem. IV Reg., xiv, 2; II Par., xxv, 1.

JOAH (hébreu : *Yô'ah*), nom de deux lévites dans la Vulgate. Trois autres Israélites portent le même nom en hébreu, mais la version latine a donné à leur nom une orthographe différente. L'un d'eux est appelé Joaha, un autre Joahé et le troisième Joha. Voir ces mots.

1. JOAH (Septante : Ἰωάβ), lévite, de la branche de Gersom, fils ou petit-fils de Zamma et père d'Addo. I Par., vi, 21. Certains commentateurs pensent que Joah est le même qu'Éthan, donné au ℣. 42 comme le fils de Zamma, mais il est possible qu'il y ait quelque nom omis dans ce dernier passage.

2. JOAH (Septante : Ιωδαάδ; *Alexandrinus* : Ἰωά), lévite, fils de Zemma et père d'Éden, de la famille de Gersom. Il prit part à la restauration et à la purification du temple de Jérusalem sous le règne d'Ezéchias. II Par., xxix, 12.

JOAHA (hébreu : *Yô'âh*, voir Joah; Septante : Ἰωάθ; *Alexandrinus* : Ἰωαά), lévite, de la branche de Coré, le troisième fils d'Obédédom. Il vivait du temps de David et fut chargé avec ses frères de la garde de la porte méridionale de la maison de Dieu, ainsi que de la garde de la maison des *'Asuppîm* (Vulgate : *seniorum concilium*). I Par., xxvi, 4, 8, 15. Voir *Asuppim*, t. i, col. 1197.

JOAHÉ (hébreu : *Yô'ah*, voir Joah; Septante : Ἰωάς; dans Isaïe : Ἰωάχ), fils d'Asaph, scribe ou historiographe d'Ézéchias, roi de Juda. Il était vraisemblablement de la tribu de Lévi. Ezéchias l'envoya, avec Éliacim et Sobna, auprès du Rabsacès, l'ambassadeur de Sennachérib, pour parlementer avec ce dernier près de l'aqueduc de la piscine supérieure, sur le chemin du Champ du Foulon (t. ii, col. 529). IV Reg., xviii, 18, 26, 37; Is., xxxvi, 3, 11, 22.

JOAKIM (hébreu : *Yehôyâqîm*, « que Jéhovah élève, affermisse »), nom de cinq Israélites, mais le nom de deux d'entre eux est écrit Joacim, II Esd., xii, 10, 12, 26, et Judith, xv, 9, dans la Vulgate, quoiqu'il soit étymologiquement le même.

1. JOAKIM (Septante : Ἰωακίμ, Ἰωακείμ), dix-huitième roi de Juda (609-598 avant J.-C.). Il était fils de Josias par Zébida. Il succéda à son frère Joachaz, fils de Josias par Amital, qui, bien que plus jeune que lui de deux ans, fut proclamé roi à la mort de son père. Voir Joachaz 2, col. 1549. Néchao détrôna Joachaz au bout de trois mois pour mettre à sa place le fils de Zébida. Celui-ci s'appelait primitivement Éliacim, *'Ēlyâqîm*, « que Dieu a constitué. » Néchao changea son nom en *Yehôyâqîm*, « que Jéhovah élève, » comme pour faire entendre que le roi qu'il lui plaisait d'établir devait être considéré comme établi par Jéhovah, le Dieu particulier de Juda. Joakim avait alors vingt-cinq ans. Dès le début de son règne, il fut obligé de payer au pharaon une forte contribution d'or et d'argent. Afin de s'acquitter, il lui fallut imposer au peuple de durs impôts et, pour en assurer la rentrée, déterminer avec soin la part que chacun avait à fournir. IV Reg., xxiii, 33-36. Malgré les exigences de Néchao, le roi, sa cour et bon nombre de ses sujets se persuadaient que sa domination valait mieux pour eux que celle du monarque chaldéen. D'autre part, le secours de Dieu n'était plus compté pour rien. Vivant à leur gré dans tous les désordres, les principaux de la nation s'imaginaient que leur situation demeurerait inexpugnable et que leur Temple ne cesserait jamais d'être pour eux la garantie de leur inviolabilité nationale. Dès le commencement du règne, Jérémie intervint pour dissiper ce fol espoir. Dans le parvis même du Temple, il vint proclamer que si l'on ne faisait pénitence, le Temple et la ville seraient un jour ruinés et maudits. Il y eut grand émoi parmi les grands et parmi le peuple. Les cris de mort retentirent contre le prophète, et les juges s'assemblèrent à la Porte neuve du Temple pour le condamner. Jérémie affirma qu'il avait parlé au nom du Seigneur et il renouvela ses appels à la pénitence. On se rappela que, sous Ezéchias, Michée avait fait entendre d'aussi graves prophéties contre Jérusalem, sans qu'on tentât rien contre lui. Ahicam, fils de Saphan, qui avait eu la confiance de Josias, prit la défense de Jérémie et empêcha qu'on le livrât aux énergumènes qui voulaient le mettre à mort. Un autre prophète, Urie, fut moins heureux. Menacé par Joakim pour avoir prédit, comme Jérémie, les malheurs du pays, il se sauva en Égypte. Saisi par les émissaires du prince, il fut ramené devant lui pour être frappé de l'épée, et son cadavre fut jeté avec ceux du menu peuple. Jer., xxvi, 1-24.

Dès le début de son règne, Joakim se montra le prince impie et méchant qu'il devait être pendant onze ans. Il suivit les pires exemples de ses prédécesseurs, IV Reg., xxiii, 37, et commit toutes les abominations. II Par., xxxvi, 8. Jérémie nous renseigne à ce sujet dans ce portrait qu'il a laissé du prince : « Malheur à celui qui bâtit sa maison par l'injustice et ses chambres par l'iniquité; qui fait travailler son prochain sans le payer, sans lui donner son salaire; qui dit : Je me bâtirai une maison vaste et des chambres spacieuses; qui y perce des fenêtres, y met des lambris de cèdre et la peint en rouge! Affermiras-tu ta royauté, parce que tu te compareras au cèdre? Ton père ne mangeait-il pas, ne buvait-il pas, tout en pratiquant la justice et l'équité? Alors il fut heureux? Il jugeait la cause du pauvre et de l'indigent, et il s'en trouva bien. N'était-ce pas me connaître? dit Jéhovah. Toi, tu n'as d'yeux et de cœur que pour la cupidité, pour verser le sang innocent, pour opprimer et faire violence! » Et le prophète concluait par cette terrible annonce : « Voici ce que dit Jéhovah au sujet de Joakim, fils de Josias, roi de Juda : On ne dira pas de lui en pleurant : Hélas! mon frère; hélas! ma sœur. On ne se lamentera pas sur lui en disant : Hélas! seigneur; hélas! prince. Il aura la sépulture d'un âne, il sera traîné et jeté hors des portes de Jérusalem. » Jer., xxii, 13-19. Joakim ne connut que plus tard cet oracle. Le prophète, qui venait d'échapper au danger, l'eût sûrement payé de sa vie.

Cependant le roi de Babylone n'était pas d'humeur à laisser Néchao maître incontesté de la Syrie. Nabopolassar, alors trop âgé pour entreprendre une campagne militaire, confia à son fils, Nabuchodonosor, le soin de

refouler le pharaon jusque sur les rives du Nil. Néchao prit l'offensive et se porta à la rencontre de l'armée chaldéenne jusque dans le voisinage de l'Euphrate. Complétement battu à Charcamis (605), voir CHARCAMIS, t. II, col. 585, il s'enfuit en hâte vers sa frontière. Jérémie, XLVI, 1-12, salua ironiquement sa défaite comme celle d'un ennemi de Juda. Dès le commencement du règne de Joakim, en effet, il avait préconisé la soumission au roi de Babylone comme le seul moyen d'échapper aux vengeances que celui-ci exercerait contre ceux qui chercheraient à lui tenir tête. Jer., XXVII, 1-11. La victoire de Charcamis fit tomber toute la Syrie sous la domination chaldéenne. Nabuchodonosor, qui s'était mis en marche pour commencer sa campagne, dès la troisième année de Joakim, vint jusqu'à Jérusalem, assiégea la ville et la prit. C'est à cette occasion que le jeune Daniel fut emmené en captivité avec plusieurs autres jeunes gens de noble race. Dan., I, 1-3. Joakim fut bien obligé de se soumettre au joug. Mais le roi chaldéen ne put assurer solidement sa conquête. La mort de son père et la nécessité d'affermir son autorité royale au centre même de son empire le rappelèrent presque aussitôt à Babylone. En racontant la conquête de la Syrie par Nabuchodonosor, Josèphe, *Ant. jud.*, X, VI, 1, en excepte la Judée. Si ce renseignement a quelque valeur, il permet au moins de supposer que la soumission de la Judée fut de courte durée et que, sitôt les Chaldéens disparus, Joakim reprit son indépendance.

Jérémie comprit le danger. Saisi de douleur, il répétait la menace du Seigneur : « Ce que j'ai bâti, je le détruirai ; ce que j'ai planté, je l'arracherai, c'est-à-dire tout le pays. » Jer., XLV, 4. Parlant plus clairement encore cette même année, qui était la quatrième de Joakim, il proclama devant l'assemblée l'oracle qui annonçait que tout le peuple de Juda serait captif à Babylone pendant soixante-dix ans. Jer., XXV, 1-11. Le prophète ne dit rien de l'effet produit sur l'assistance par cette révélation. Les grands n'y crurent pas sans doute, assurés qu'ils se croyaient, grâce à leurs combinaisons politiques, de pouvoir conserver leur indépendance, en s'appuyant sur l'Égypte. Leur confiance reposait d'ailleurs sur ce double fait que, depuis Charcamis, Nabuchodonosor était occupé à surveiller ses puissants et dangereux voisins de la Médie, et que, d'autre part, Néchao, réorganisant sa flotte, se mettait en mesure de jeter des troupes dans les ports du littoral syrien. C'était à ce dernier qu'allaient toutes les sympathies de Joakim et de sa cour, malgré les avertissements de Jérémie. Nabuchodonosor finit par s'émouvoir de ce qui se passait en Palestine. La huitième année de Joakim, il se décida à intervenir de nouveau. IV Reg., XXIV, 1. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. III, p. 536. Josèphe, *Ant. jud.*, X, VI, 1, raconte que le roi de Babylone se présenta à la tête de son armée, menaçant d'en venir aux hostilités si Joakim ne s'engageait à lui payer tribut. Celui-ci se hâta de s'exécuter, éloigna le monarque à prix d'argent et se mit en mesure de payer le tribut demandé.

Provisoirement satisfait de ce dénouement, Joakim continua sa vie d'impiété, d'oppressions et de violences. De son côté, le peuple suivit l'exemple du prince et resta adonné à tous les vices que, tant de fois déjà, lui avaient reprochés les prophètes. Jérémie ne se résigna pas à cette coupable insouciance. Il voulut frapper un grand coup pour essayer de ramener ses concitoyens à une pénitence salutaire. Il dicta donc à son disciple, Baruch, toutes les prophéties que Dieu lui avait inspirées depuis le temps de Josias ; puis, sur son ordre, Baruch alla les lire publiquement dans le Temple, un jour du neuvième mois où l'on célébrait un jeûne solennel. Tout le peuple entendit la terrible lecture. Instruits de ce qui venait de se passer, les grands voulurent aussi se faire lire l'écrit prophétique. Profondément émus de telles révélations, ils déclarèrent qu'ils en informeraient le roi ; mais, en attendant, ils conseillèrent à Baruch et à Jérémie de se cacher. Le roi, à son tour, envoya chercher le rouleau de Baruch, et se le fit lire dans sa chambre où brûlait un brasier, car l'on était en hiver. Quand il eut entendu trois ou quatre colonnes du rouleau, Joakim entra en fureur, saisit l'écrit, le lacéra avec le canif du scribe et en jeta les débris dans le brasier. On comprend son emportement, quand le lecteur arriva à l'apostrophe, Jer., XXII, 13-19, qui le visait personnellement. Il commanda aussitôt d'arrêter Baruch et Jérémie ; mais on ne put les trouver. Informé de la scène qui venait d'avoir lieu au palais, Jérémie dicta à nouveau toutes ses prophéties, et y ajouta cet autre oracle : « Sur Joakim, roi de Juda, tu diras : Ainsi parle Jéhovah : Tu as brûlé ce livre en disant : Pourquoi y as-tu écrit ces paroles : Le roi de Babylone viendra, il ruinera ce pays et en fera disparaître hommes et bêtes ? C'est pourquoi voici ce que dit Jéhovah sur Joakim, roi de Juda : Personne de sa race ne sera assis sur le trône de David, et son cadavre sera jeté dehors à la chaleur du jour et au froid de la nuit. Je le châtierai, lui, sa race et ses serviteurs, à cause de leurs iniquités : je ferai tomber sur eux, sur les habitants de Jérusalem et sur tous les hommes de Juda tous les maux dont je les ai menacés, sans qu'ils m'aient écouté. » Jer., XXXVI, 1-31. Cette nouvelle prophétie ne fut sans doute pas montrée au roi, qui n'eût pas manqué d'exercer de plus vives poursuites contre leur auteur. — Dans l'hébreu et la Vulgate, les faits que raconte ce chapitre sont datés de la quatrième et de la cinquième année de Joakim. Jer., XXXVI, 1, 9. Les Septante les datent de la quatrième et de la huitième ; Josèphe, *Ant. jud.*, X, VI, 2, de la cinquième. Il peut sembler tout d'abord étonnant que Jérémie ait écrit tant de prophéties la quatrième année de Joakim, Jer., XXV, 1 ; XXXVI, 1 ; XLV, 1 ; XLVI, 2, et qu'il n'ait plus élevé la voix pendant les sept dernières années du règne. Il est peu probable aussi que le prophète se soit tu, quand il constata que la seconde apparition de Nabuchodonosor n'avait rien changé dans la conduite du prince et de ses sujets. Il y aurait donc quelque raison d'adopter ici le chiffre des Septante et de rapporter à la huitième année de Joakim, dans l'hiver qui suivit la seconde campagne de Nabuchodonosor, la scène de la lecture et du brasier. Outre que les chiffres sont souvent sujets à caution dans les textes bibliques, par le fait des copistes, on conçoit que, dans ce cas particulier, on ait aisément pu lire, à cause de la ressemblance des lettres, חמישי, *ḥămîši*, « cinquième, » ou même רביעי, *rebî'i*, « quatrième, » au lieu de שמיני, *šemînî*, « huitième. » Quant au jeûne dont il est parlé dans ce passage comme ayant été célébré le neuvième mois, c'était un jeûne extraordinaire, peut-être prescrit par le grand-prêtre pour conjurer les malheurs des temps. Le jeûne annuel avait lieu le septième mois. Voir JEUNE, col. 1529.

Les tendances égyptiennes du roi et de la cour ne firent que s'accuser à la suite de la seconde apparition du roi de Babylone à Jérusalem. Du reste, Joakim inclinait naturellement à entrer dans les vues politiques de Néchao, auquel il devait son trône. Les choses allèrent si loin dans ce sens que, trois ans après la dernière expédition chaldéenne, Joakim en vint à se révolter ouvertement contre son suzerain, sans doute en lui refusant le tribut. Les généraux chaldéens entrèrent aussitôt en campagne. Ils renforcèrent leurs troupes de contingents syriens, moabites et ammonites et parurent devant Jérusalem. Le livre des Rois n'indique pas le résultat de la guerre. Il insiste seulement sur le caractère providentiel de cette calamité, déchaînée pour punir Juda de tous les crimes commis, particulièrement sous le roi Manassé. IV Reg., XXIV, 1-6. Le livre des Paralipomènes, plus explicite, raconte que Nabuchodonosor vint en personne à Jérusalem, ce qui laisse supposer que le

roi chaldéen amena de nouveaux renforts pour vaincre une résistance dont ses généraux ne pouvaient triompher. D'après les Septante et la Vulgate, Joakim aurait été chargé de chaînes et conduit à Babylone. Le texte hébreu dit seulement que Nabuchodonosor le chargea de chaînes « pour le conduire à Babylone ». II Par., XXXVI, 5-7. Ce projet ne fut pas exécuté, pour une raison que le texte sacré n'indique pas. Josèphe, *Ant. jud.*, X, VI, 3, dit que Joakim reçut pacifiquement Nabuchodonosor à Jérusalem, persuadé qu'il n'avait rien à redouter de lui, mais qu'une fois entré dans la ville, le monarque chaldéen mit à mort les plus distingués d'entre les habitants, et parmi eux le roi lui-même, dont il fit jeter le cadavre hors des murs sans sépulture. Ensuite il établit roi Joachin (Jéchonias), fils de Joakim, et emmena avec lui à Babylone trois mille captifs, au nombre desquels se trouvait le jeune Ézéchiel. Ce récit de Josèphe assigne à Joakim une fin conforme à ce que, par deux fois, avait prédit Jérémie. XXII, 18, 19; XXXVI, 30. Il est dit ailleurs que Joakim « se coucha avec ses pères ». IV Reg., XXIV, 5. Mais cette expression peut signifier soit simplement qu'il mourut, soit qu'après le départ de Nabuchodonosor son cadavre fut recueilli et enseveli dans le tombeau des rois par les soins de son fils. H. LESÊTRE.

2. JOAKIM (Ἰωακείμ), grand-prêtre (ὁ ἱερεύς), fils du souverain pontife Helcias, contemporain de Jérémie et de Baruch. Il était resté à Jérusalem et les captifs de Babylone lui envoyèrent de l'argent pour les sacrifices et le service du sanctuaire. Baruch, I, 7.

3. JOAKIM (Ἰωακείμ), Juif déporté à Babylone, mari de Susanne, distingué par son rang et par ses richesses. Dan., XIII, 1, 4, 6, 28, 29, 63. Les vieillards qui accusèrent Susanne fréquentaient sa maison et avaient ainsi leurs entrées dans son parc. ℣. 15-16, 26. Joakim rendit grâces à Dieu, ℣. 63, lorsque sa femme eut été justifiée, par la sagesse de Daniel, de leurs accusations calomnieuses. Quelques exégètes ont supposé que ce personnage important n'était autre que le roi Joakim. Voir JOAKIM 1.

JOANNA (Ἰωαννᾶς), fils de Résa, un des ancêtres de Jésus-Christ. Luc., III, 27. L'Évangéliste le donne comme petit-fils de Zorobabel. Il est possible qu'il soit le même que l'Hananias mentionné comme fils de Zorobabel (en prenant « fils » dans le sens de petit-fils). I Par., III, 19. Ἰωαννᾶς peut être la transcription grecque de *Ḥănanyâh*. Voir HANANIAS 1, col. 414.

JOARIB (hébreu : *Yehôyârîb;* Septante : Ἰωαρίβ), orthographe, dans II Esd., XI, 10, et dans I Mach., II, 1, du prêtre qui est appelé dans les Paralipomènes Joïarib. Voir JOIARIB.

JOAS (hébreu : *Yô'âš*, écrit aussi *Yehô'âš*, les deux formes étant employées indifféremment en hébreu pour désigner le même personnage; Septante : Ἰωάς), nom en hébreu de sept Israélites. Joas 5 est appelé par la Vulgate *Securus*. En revanche, un huitième Israélite qu'elle appelle Joas, I Par., VII, 8 (voir JOAS 6), porte en hébreu un nom différent.

1. JOAS, père de Gédéon, descendant de Manassé, de la famille d'Abiézer. Jud., VI, 11, 29; VII, 14; VIII, 29, 32. Il n'avait pas été fidèle au service du vrai Dieu et avait élevé un autel à Baal, mais lorsque son fils, après avoir été appelé à délivrer son peuple de la servitude des Madianites, eut renversé l'autel idolâtrique et coupé l'*aschêrah*, Joas prit sa défense contre les autres membres de sa tribu. Jud., VI, 29-32. Voir GÉDÉON, col. 146.

2. JOAS, fils d'Amélech, d'après la Vulgate. III Reg., XXII, 26; II Par., XVIII, 25. On croit assez communément que *Amélêch*, regardé comme un nom propre par saint Jérôme, est en réalité un nom commun, *ham-mélèk*, « le roi, » et qu'il faut traduire le texte original ainsi : « Joas, fils du roi, » c'est-à-dire d'Achab, roi d'Israël. D'après cette explication, Joas aurait été un des jeunes fils de ce prince qui lui aurait confié, ainsi qu'à Amon, gouverneur de Samarie, l'administration du royaume, pendant qu'il conduisait lui-même son armée contre Ramoth-Galaad. Avant son départ, Achab donna l'ordre à l'un et à l'autre de retenir en prison le prophète Michée, fils de Jémia, qui lui avait prédit qu'il périrait au siège de Ramoth. Voir AMÉLECH 1, t. I, col. 473, et MICHÉE, fils de Jémia.

3. JOAS, roi de Juda (877-837 d'après la chronologie ordinaire; 837-798 d'après la chronologie assyrienne). Il était fils d'Ochozias, qui fut mis à mort par l'ordre de Jéhu. A la mort d'Ochozias, sa mère, Athalie, fit périr toute la descendance de son fils, afin de monter elle-même sur le trône de Juda. Joas, le plus jeune fils d'Ochozias, à peine âgé d'un an, fut soustrait au massacre par sa tante, Josabeth, et ensuite tenu caché pendant six ans dans le Temple. La septième année, le grand-prêtre Joïada révéla sa présence, le fit proclamer roi, le sacra et suscita ainsi une sorte de conspiration dans laquelle Athalie périt à son tour. Voir ATHALIE, t. I, col. 1207, 1208. Joïada profita de la proclamation du nouveau roi pour faire jurer au peuple fidélité envers le Seigneur, détruire le culte de Baal, qu'Athalie avait installé jusque dans le Temple, et rétablir toutes choses dans les conditions réglées par le roi David.

Le jeune Joas subit naturellement l'influence du grand-prêtre auquel il devait le trône. Il demeura fidèle au Seigneur tant que cette influence s'exerça sur lui. Devenu plus grand, il se préoccupa des travaux de réparation et d'entretien que réclamait le Temple, et il ordonna aux prêtres de consacrer à ces travaux l'argent qui provenait des offrandes. La vingt-troisième année de son règne, Joas constata qu'il n'avait pas été tenu compte de ses ordres. Il s'en plaignit à Joïada et résolut de décharger les prêtres d'un soin dont ils s'acquittaient si mal. Un coffre fut placé dans le Temple pour recevoir les offrandes. Quand il paraissait plein, un officier du roi et un représentant du grand-prêtre le vidaient. Les sommes ainsi recueillies servirent à payer les ouvriers employés aux réparations de l'édifice. Celles-ci terminées, on consacra les sommes qui restaient disponibles à la fabrication d'ustensiles d'or et d'argent destinés au Temple.

Joïada s'éteignit à un âge très avancé. Voir JOÏADA. Après sa mort, certains chefs de Juda acquirent auprès du roi l'influence qu'avait eue le grand-prêtre et ils en firent mauvais usage. Joas, qui paraît avoir manqué de caractère, se laissa persuader par ses nouveaux conseillers. Il permit de rétablir le culte d'Astarthé et des idoles, à la place du culte du vrai Dieu. En vain des prophètes firent entendre leurs voix. Le fils même de Joïada, Zacharie, ne fut pas écouté. Joas poussa l'ingratitude jusqu'à le faire lapider dans le Temple, crime qui suscita une horreur dont Notre-Seigneur lui-même évoque le souvenir. Matth., XXIII, 35; Luc., XI, 51. La même année, par un juste châtiment de Dieu, le roi de Syrie, Hazaël, monta contre le royaume de Juda, s'empara de Geth et serait arrivé jusqu'à Jérusalem, si Joas ne l'avait arrêté en lui envoyant tous les objets précieux qui avaient été consacrés dans le Temple par ses prédécesseurs et par lui-même, et tout ce que renfermaient le trésor du sanctuaire et le trésor royal.

Cette défaite et cette humiliation affectèrent profondément le roi. Les partisans de Joïada et de Zacharie reprirent courage et deux serviteurs de Joas, Zabad et Jozabad, se faisant les exécuteurs d'une haine générale,

l'égorgèrent dans son lit. Il laissa après lui un nom si maudit qu'on lui refusa l'honneur d'être enterré dans le tombeau des rois; on se contenta de l'inhumer dans la cité de David. Joas avait régné quarante ans. Le dernier quart de son régne fut assez criminel et assez malheureux pour faire oublier les années de prospérité qui l'avaient commencé. IV Reg., XI, 1-XII, 21 ; II Par., XXII, 10-XXIV, 26. Joas fut contemporain du prophéte Élisée et peut-être aussi du prophète Joël. Son nom est omis, comme celui d'Ochozias et d'Amasias, dans la généalogie de Notre-Seigneur en saint Matthieu.

H. LESÊTRE.

4. JOAS, roi d'Israël (840-824 selon la chronologie ordinaire; 798-783 selon la chronologie assyrieune). Il était fils de Joachaz, auquel il succéda la trente-septiéme année de Joas, roi de Juda. On eut ainsi pendant trois ans deux rois du même nom à la tête des deux royaumes divisés. Joas, roi d'Israël, suivit, comme ses prédécesseurs, les traditions du premier roi schismatique, Jéroboam; il entretint son peuple dans les pratiques idolâtriques qui, lui semblait-il, étaient la sauvegarde de l'autonomie d'Israël. Il fut néanmoins un prince énergique et habile, comme le prouvent les deux guerres qu'il entreprit et qui se terminèrent pour lui par des victoires.

C'est sous son régne que mourut le prophéte Élisée. Joas le visita pendant sa derniére maladie et reçut de lui, sous une forme symbolique, l'annonce des succès qu'il devait remporter contre les Syriens. Voir ÉLISÉE, t. II, col. 1695. En effet, quand Hazaël mourut et que son fils Bénadad III lui succéda, Joas attaqua ce dernier, le battit à trois reprises et rentra en possession des villes qu'Hazaël avait enlevées à son pére Joachaz.

A Joas de Juda avait succédé son fils Amasias. Voulant entreprendre une campagne contre les Iduméens, ce dernier chercha à fortifier son armée en prenant à sa solde, pour cent talents d'argent, des guerriers d'Israël. C'est le seul exemple d'une armée mercenaire que nous offre l'histoire de cette époque. Un prophète l'engagea à renoncer à un pareil concours. Les guerriers d'Israël furent donc congédiés. Mais, bien que la solde déjà versée leur eût été laissée, ils se montrérent fort courroucés du mépris qu'on semblait faire de leur valeur et, en retournant chez eux, ils pillèrent les villes de Juda, depuis Samarie jusqu'à Béthoron, et y tuèrent trois mille personnes.

Revenu victorieux de sa guerre contre les Iduméens, Amasias proposa à Joas une alliance ou une guerre : « Viens et voyons-nous! » Joas répondit par le dédaigneux apologue du cèdre et du chardon (voir APOLOGUE, t. I, col. 778) et ajouta : « Tu as battu les Iduméens et ton cœur s'enorgueillit. Jouis de ta gloire et reste chez toi. » Voir AMASIAS, t. I, col. 444-445. Amasias insistant, Joas partit en campagne contre lui, le défit à Bethsamès et le fit prisonnier. Puis, il le reconduisit ironiquement à Jérusalem, dans les murs de laquelle il fit pratiquer une bréche de cent coudées, de la porte d'Éphraïm à la porte de l'Angle. Il laissa la vie et le trône à son rival; mais il s'empara des quelques trésors du Temple qui restaient encore dans la maison d'Obédédom et de ceux qui se trouvèrent dans la maison du roi. Puis, emmenant avec lui des otages, il s'en retourna à Samarie. Dans cette campagne contre Juda, il fit preuve à la fois d'habileté et de modération. Joas ne régna que seize ans, mais son règne procura profit et gloire à Israël. Il fut enterré à Samarie, dans le tombeau de ses pères. IV Reg., XIII, 10-XIV, 16; II Par., XXV, 6-24. H. LESÈTRE.

5. JOAS, descendant de Sélah, de la tribu de Juda. La Vulgate n'a pas conservé son nom sous sa forme hébraïque, mais l'a appelé *Securus,* « ferme, » selon sa signification étymologique. Elle a traduit d'ailleurs également tous les autres noms propres du même verset. I Par., IV, 22. Voir INCENDIAIRE, col. 864.

6. JOAS (hébreu : *Yô'aš*), le second des neuf fils de Béchor, qui était lui-même le second fils de Benjamin et le petit-fils de Jacob. I Par., VII, 8. Son nom est différent en hébreu de celui des autres Joas.

7. JOAS, second fils de Samaa, de Gabaath, de la tribu de Benjamin. Avec son frére Athiézer, il alla se joindre à David pendant la persécution de Saül et fut un de ses vaillants soldats. I Par., XII, 3.

8. JOAS, un des intendants du roi David. Il était chargé de la garde des approvisionnements d'huile. I Par., XXVII, 28.

JOATHAM (hébreu : *Yôṭâm;* Septante : Ἰωάθαμ), nom d'un roi de Juda et de deux autres Israélites. Celui du roi est écrit quelquefois Joathan et c'est aussi l'orthographe qu'a adoptée la Vulgate pour le troisiéme.

1. JOATHAM, le plus jeune fils de Gédéon. Jud., IX, 5. Il réussit à échapper au massacre de ses soixante-neuf fréres, égorgés par ordre d'Abimélech à Éphra, t. II, col. 1869, et étant monté sur le mont Garizim, il annonça aux habitants de Sichem, par l'apologue des arbres (voir APOLOGUE, t. I, col. 778), le sort que leur réservait la tyrannie du fils dénaturé de Gédéon qu'ils venaient de mettre à leur tête. Jud., IX, 7-20. Il s'empressa alors d'aller se réfugier à Béra 2, ℣. 21 (t. I, col. 1604) et l'on ne sait plus rien de son histoire.

2. JOATHAM, onzième roi de Juda, depuis le schisme (757-741 avant J.-C., d'aprés la chronologie ordinaire; 750-735, d'aprés la chronologie assyrienne). Il était fils d'Ozias. Quand celui-ci fut entré dans le sanctuaire, afin de brûler des parfums sur l'autel, et eut été frappé de la lèpre, pour s'être ingéré dans un ministére qui appartenait exclusivement aux prêtres, son fils Joatham dut le remplacer dans l'accomplissement des fonctions publiques. Il prit le gouvernement du palais et jugea le peuple, pendant que le malheureux Ozias restait confiné dans une demeure écartée. Voir OZIAS. Joatham n'eut pas à remplir longtemps son office de vice-roi, car il n'avait que vingt-cinq ans quand il commença à régner, à la mort de son père. Il fut un roi bon et pieux, comme avait été Ozias avant sa funeste ingérence dans le sanctuaire; il eut soin de ne pas s'immiscer dans les fonctions réservées aux prêtres. II Par., XXVI, 16; XXVII, 2. Cependant, malgré sa piété, les hauts lieux continuèrent à subsister. Le peuple y offrait des sacrifices et des parfums et la perversion générale s'accentuait. C'est contre elle que protestérent les prophétes qui se firent entendre du temps de Joatham, Isaïe, I, 1, Osée, I, 1, et Michée, I, 1. — Joatham fut grand bâtisseur. Il construisit la porte supérieure du Temple. II Par., XXVII, 3. Josèphe, *Ant. jud.,* IX, XI, 2, parle de portiques et de vestibules élevés dans le Temple, de réparations aux parties en ruine des murs de la ville, auxquels furent ajoutées de grandes et fortes tours. Le texte sacré dit que ces derniers travaux furent exécutés sur la colline d'Ophel, au sud de la ville. II Par., XXVII, 3. Des cités furent encore bâties dans la montagne de Juda, et, dans les bois, des châteaux et des tours. II Par., XXVII, 4. Le roi ne faisait d'ailleurs que continuer les entreprises de son père. II Par., XXVI, 9-10. — Joatham eut à faire la guerre contre le roi des Ammonites. Il le vainquit et lui imposa un tribut de cent talents d'argent, dix mille cors de froment et autant d'orge. Ce tribut lui fut payé pendant trois ans. De son temps, Rasin, roi de Syrie, et Phacée, roi d'Israël, se préparèrent à envahir le royaume de Juda. Les fortifications, construites par Ozias et Joatham, avaient sans doute été élevées en prévision de cette invasion. Il ne parait pas cependant que celle-ci se soit produite du vivant de Joatham; ce fut son fils Achaz qui

eut à la subir. La faveur divine fut donc assurée en toutes choses à Joatham, en récompense de sa fidélité. Après un règne de seize ans, il mourut et fut enseveli dans la cité de David. II Reg., xv, 32-38; II Par., xxvii, 1-9. H. Lesètre.

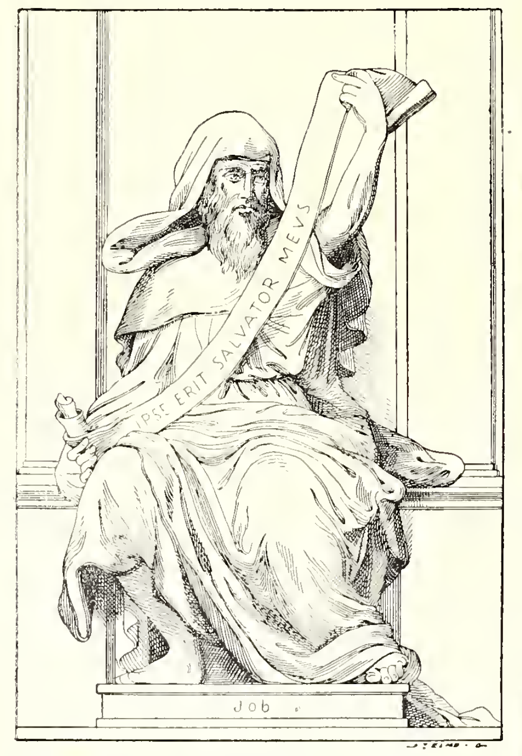
1. **JOATHAN,** orthographe du nom de Joatham, roi de Juda, dans IV Reg., xv, 5,7; I Par., iii, 2; v, 17; Is., i, 1; vii, 1; Ose., i, 1; Mich., i, 1. Voir Joatham 2.

2. **JOATHAN** (voir Joatham), second fils de Johaddaï, de la tribu de Juda. I Par., ii, 47.

JOB, nom, dans la Vulgate, d'un Israélite et du patriarche de la terre de Hus. Ils portent en hébreu un nom différent.

1. **JOB** (hébreu : *Yôb;* Septante : 'Ασούμ; *Alexandrinus:* 'Ιασούφ), troisième fils d'Issachar et petit-fils de Jacob. Gen., xlvi, 13. Dans I Par., vii, 1, il est appelé Jasub. Voir Jasub 1, col. 1144.

2. **JOB** (hébreu : איוב, *'Yôb,* « adversaire; » Septante : 'Ιώβ), patriarche de la terre de Hus (fig. 271). Sa vie nous est connue seulement par le livre qui porte son nom et dont nous montrerons plus loin le caractère



271. — Job. D'après Fra Bartolommeo. Galerie des Uffizi à Florence. Voir aussi Blake, *The Book of Job, invented and engraved,* in-f°, Londres, 1825.

historique. « Il y avait dans la terre de Hus un homme appelé Job. Cet homme était pieux, juste, craignant Dieu et fuyant le mal. Il avait sept fils et trois filles; et sa fortune comprenait sept mille têtes de menu bétail (*ṣô'n*), trois mille chameaux, cinq cents paires de gros bétail (*bâqâr*), cinq cents ânesses et de très nombreux serviteurs. C'était le plus grand (le plus puissant et le plus riche) des Orientaux. » Job, i, 1-3. Chaque jour il offrait à Dieu des holocaustes pour ses enfants, dont la vie désœuvrée et dissipée lui causait des craintes. Satan, jaloux de sa vertu, qu'il attribue à l'égoïsme, jure d'en venir à bout et, dans une réunion des fils de Dieu (des anges) qui se tenait en présence de Jéhovah, il demande la permission de l'éprouver. Dieu y consent. Alors les calamités fondent sur le saint homme. Ses bœufs et ses ânesses sont emmenés dans une razzia de Sabéens; le feu du ciel, la foudre, extermine ses troupeaux avec leurs gardiens; les Chaldéens enlèvent à main armée ses chameaux et leurs conducteurs; un ouragan renverse la maison où sont réunis ses dix enfants qui périssent dans les décombres. En recevant ces nouvelles, arrivées coup sur coup, Job fait cette sublime réponse : « Nu je suis sorti du sein de ma mère et nu je retournerai dans le sein (de la terre). Ce qu'il m'avait donné, le Seigneur l'a repris : béni soit le nom du Seigneur! En tout cela, Job ne pécha point et ne dit rien d'insensé contre Dieu. » Job, i, 21-22. Sur une nouvelle permission d'en haut, Satan, furieux de sa défaite, se remet à l'œuvre. A Dieu, qui lui vantait la patience inaltérable de Job, il avait dit : « Peau pour peau; l'homme donnera tous ses biens pour conserver sa vie; mais étendez la main, touchez ses os et sa chair et nous verrons s'il ne vous maudira pas en face. » Job, ii, 4-5. En conséquence, Job est frappé d'un mal terrible qui le rend à charge à lui-même et aux autres. Sa femme insulte à ses souffrances et lui conseille de blasphémer. Il est inébranlable. Trois de ses amis, venus pour le consoler, se tiennent en silence auprès de lui, sept jours et sept nuits durant, témoignant par leurs larmes et leur attitude quelle part ils prennent à sa douleur. Enfin, quand Job commence à exhaler ses plaintes ils sortent de leur mutisme. Une discussion s'engage où les amis cherchent à prouver que tous les maux terrestres sont le châtiment de crimes antérieurs, tandis que Job proteste avec énergie de son innocence et finit par réduire au silence ses interlocuteurs, sans cependant trouver lui-même le mot de l'énigme. Cette solution, autant que la raison humaine peut la découvrir, sera suggérée par un jeune assistant, Éliu. Dieu termine le débat en distribuant des reproches aux trois amis, des éloges tempérés de blâme à Job. Celui-ci s'humilie devant le Seigneur, reconnaît sa présomption et promet d'en faire pénitence. Le bonheur rentre dans sa maison; ses nombreux amis lui apportent à l'envi des présents; sa fortune d'autrefois s'accroît du double. Il possède à la fin quatorze mille brebis ou chèvres, mille paires de bêtes à corne, mille ânesses. Il eut sept fils et trois filles : l'une d'elles s'appela *Yemîmâh* (Vulgate : *Dies*), col. 1248, la seconde, *Qeṣî'âh* (Vulgate : *Cassia*), t. ii, col. 337, la troisième, *Qérén hap-pûk* (Vulgate : *Cornu stibii,* « Corne d'antimoine »), t. ii, col. 1012. Job vécut encore cent quarante ans et il vit ses petits-fils jusqu'à la quatrième génération. Une addition apocryphe à la traduction grecque des Septante identifie faussement Job avec le roi édomite Jobab. Voir Jobab 2, col. 1579. — Sur la patrie de Job, voir Hus (Terre de), t. iii, col. 782-783. — Sur la maladie de Job voir Éléphantiasis, t. ii, col. 1663. — Sur le fumier de Job voir Cendre, t. ii, col. 407, 3°; Vigouroux, *Manuel biblique,* 11e édit., 1902, t. ii, p. 293. F. Prat.

3. **JOB (LIVRE DE).** — I. Genre littéraire et plan sommaire. — 1° *Poème didactique.* — Le Livre de Job participe du drame, de l'épopée et du genre lyrique : il se rapproche du drame par sa forme dialoguée, sa structure interne et les caractères bien soutenus des personnages; les parties en prose, épilogue et prologue, lui donnent un faux air de poème épique; enfin, certains discours des trois amis, d'Éliu, de Job, surtout de Dieu, atteignent au lyrisme le plus sublime. Cependant, à proprement parler, le livre de Job n'est pas un drame, car il manque de ce qui est essentiel au drame, c'est-à-

dire une intrigue que les événements embrouillent d'abord, puis dénouent; ce n'est pas davantage une épopée, car la narration, très brève par rapport au reste, n'est pas le fond du poème, mais seulement un complément accessoire quoique essentiel; de même l'expression lyrique des sentiments n'est pas le but de l'auteur, elle n'est que l'effet spontané de son éloquence naturelle, de son exubérante imagination et de la facilité avec laquelle il s'identifie à ses personnages. Job est la production puissante d'un génie créateur, une œuvre littéraire grandiose qu'il serait oiseux et puéril de vouloir ramener aux règles édictées par Aristote, ou faire rentrer dans quelqu'un des genres usités chez les littérateurs indo-européens. Tout ce qu'on peut dire, c'est que l'écrivain se propose avant tout d'instruire et que son ouvrage appartient, par là même, au genre didactique.

2° *Beauté littéraire.* — On est unanime à l'admirer. « La langue du livre de Job est l'hébreu le plus limpide, le plus serré, le plus classique. On y trouve toutes les qualités du style ancien, la concision, la tendance à l'énigme, un tour énergique et comme frappé au marteau, cette largeur de sens éloignée de toute sécheresse, qui laisse à notre esprit quelque chose à deviner, ce timbre charmant qui semble celui d'un métal ferme et pur. » Renan, *Le livre de Job*, étude prélim., in-8°, Paris, 1859, p. XXXVI. Cornill, *Einleitung*, 4e édit., in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 233, appelle Job « la couronne des livres sapientiaux, une des plus merveilleuses créations de l'esprit humain ». Tout y décèle, avec une puissance et une richesse de conception extraordinaires, un art consommé qui s'étend jusqu'aux moindres détails. Les caractères, par exemple, sont parfaitement soutenus. Éliu est jeune, impétueux, diffus, plein de pensées qui s'embarrassent mutuellement et ne trouvent pas d'expression adéquate; avec cela, sensé, bienveillant, généreux. Les trois amis de Job, dont le rôle est presque identique, ne se ressemblent pourtant pas et représentent trois nuances bien tranchées. Éliphaz est âgé, grave, jaloux de sa réputation de sagesse héréditaire; mais la contradiction l'offense, l'irrite et le fait sortir de lui-même. Baldad est d'âge moyen, riche et bien né, présomptueux et arrogant; il ne fait guère que répéter les raisons du précédent, en y ajoutant cependant de beaux développements poétiques. Sophar est fougueux, emporté, loquace, insolent, emphatique, sûr de lui, comme il sied à un jeune homme. — La forme est si imagée, le tour si vif, la pensée si noble, le ton si éloquent, que ce dialogue, stationnaire pour ainsi dire, ne cause au lecteur aucune fatigue.

3° *Division du livre.* — Voici maintenant la structure extérieure et pour ainsi dire le squelette du poème. Il comprend : 1° un *Prologue* (en prose). — Prospérité et épreuves de Job, I-II; 2° le *Dialogue de Job et de ses trois amis,* III-XXXI, qui forme la majeure partie du livre et renferme : 1. *le prélude* : Plaintes de Job, III, et 2. multiple discussion entre Job et ses amis. *Ire discussion.* — *a)* Discours d'Éliphaz, IV-V, et réponse de Job, VI-VII. — *b)* Discours de Baldad, VIII, et réponse de Job, IX-X. — *c)* Discours de Sophar, XI, et réponse de Job, XII-XIV. — *IIe discussion.* — *a)* Reprise d'Éliphaz, XV, et réplique de Job, XVI-XVII. — *b)* Reprise de Baldad, XVIII, et réplique de Job, XIX. — *c)* Reprise de Sophar, XX, et réplique de Job, XXI. — *IIIe discussion.* — *a)* Dernier assaut d'Éliphaz, XXII, repoussé par Job, XXIII-XXIV. — *b)* Quelques mots de Baldad, XXV; Job riposte, XXVI. — *c)* Monologue de Job, XXVII-XXXI. — 3° *Intervention d'Éliu,* XXXII-XXXVII. — 4° *Théophanie et discours de Jéhovah,* XXXVIII-XLI. — 5° *Épilogue* (en prose). Les trois amis sont blâmés et Job est récompensé, XLII.

II. Canonicité, autorité. — 1° *Place dans le canon.* — Aucun doute ne s'étant jamais produit, ni parmi les Juifs ni parmi les chrétiens, sur la canonicité du livre de Job, il est superflu d'insister sur ce point. — La place occupée par le livre de Job dans le canon est très variable. Dans la Bible hébraïque, il fait partie des Hagiographes (*Ketûbîm*) et suit les Psaumes, quand ceux-ci viennent après un autre livre des *Ketûbîm*, ou bien les Proverbes, quand les Psaumes commencent la série. En grec, Job précède maintenant les Psaumes et suit immédiatement les livres historiques; il en est de même en latin, dans l'édition officielle de la Vulgate, mais les manuscrits anciens, tant grecs que latins, lui donnent comme d'ailleurs aux autres livres, les places les plus diverses. Voir, pour les manuscrits hébreux et grecs Ryle, *The Canon of the Old Testament*, in-8°, Londres, 1892, p. 281; pour les latins, S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, in-8°, Paris, 1893, p. 331-339. Chez les Syriens Job venait après le Pentateuque.

2° *Caractère historique de Job.* — L'opinion mentionnée dans le Talmud (*Baba bathra*, f° 15), que « Job n'a jamais existé et n'est pas un être réel mais une parabole », ne fut jamais dominante même parmi les Juifs, aussi cette affirmation fut-elle plus tard modifiée ainsi : « Job n'a existé que pour être une parabole. » Tous les Pères, sans exception, regardent Job comme un personnage historique. Ils en ont pour garant l'Écriture même. Ézéchiel, XIV, 14, 20, range Job, à côté de Noé et de Daniel, au nombre des saints dont les vertus seraient impuissantes à conjurer le courroux divin. Pour ne rien dire de Tobie, II, 12-15, où Job n'est nommé que dans la Vulgate, saint Jacques, V, 11, écrit aux fidèles : « Vous avez entendu (raconter ou lire) la patience de Job et vous avez vu quelle fin le Seigneur (mit à ses épreuves), car le Seigneur est clément et miséricordieux. » Aussi l'Église latine fait-elle mention de Job au martyrologe, le 10 mai, et l'Église grecque le 6 mai. Cf. *Acta sanctorum*, maii t. II, p. 492; pour les textes des Pères, cf. Knabenbauer, *Commentar,* 1886, p. 12-13.

3° *Vérité historique du Livre de Job.* — Si tout le monde à peu près s'accorde à reconnaître l'existence réelle de Job, les protestants sont très divisés sur la valeur historique du livre. Les uns n'y voient qu'un pur roman (Reuss, Hengstenberg, Merx); d'autres y découvrent un noyau historique assez léger (Cheyne, Budde); d'autres encore augmentent un peu la dose d'histoire, tout en laissant prédominer la fiction (Delitzsch, Driver, Davidson, etc.). — Il est clair que Job et ses amis ne parlaient point en vers et il n'est pas probable qu'un dialogue improvisé, reproduit tel quel, présentât cet ordre, cette régularité de plan, cet enchaînement admirable dans le développement du sujet. Une conversation n'est pas une thèse, ni une suite de monologues. Aussi, depuis Huet, les interprètes catholiques admettent-ils sans difficulté « que Job et ses amis n'ont prononcé que le fond du discours qu'on leur met à la bouche et que la diction [entendue dans le sens le plus large] appartient à l'auteur sacré ». Le Hir, *Le Livre de Job*, in-8°, Paris, 1873, p. 232. La part exacte de l'auteur reste impossible à déterminer. Saint Thomas, *Exposit. in Job*, *Opera,* Parme, t. XIV, p. 126, pense que la théophanie peut n'avoir été qu'une révélation intérieure projetée au dehors. A plus forte raison, la scène où Satan est représenté dans le conseil de Dieu est-elle dramatisée, pour mettre en relief cette double vérité que le démon est jaloux de la vertu de l'homme, mais qu'il ne peut le tenter sans la permission de Dieu. Tout le monde accorde aussi que les chiffres exprimant la fortune de Job, soit avant soit après l'épreuve, sont des nombres ronds. Il y a également, on ne doit pas le méconnaître, dans le récit des malheurs fondant coup sur coup sur le saint homme, un procédé artificiel que l'on peut ne pas prendre à la rigueur de la lettre. Quatre fois, un serviteur, le seul échappé au désastre, vient porter son triste message, juste au moment où le précédent achève de s'acquitter du sien. Néanmoins, comme il s'agit d'événements sur-

naturels, l'objection n'est pas péremptoire. Il faut en dire autant des autres difficultés soulevées par les rationalistes: le miracle admis, les impossibilités s'évanouissent; il convient seulement, selon l'axiome théologique, de ne pas multiplier les miracles sans nécessité.

4° *Autorité relative des diverses parties.* — 1. Ce livre étant canonique, c'est-à-dire inspiré, on doit regarder comme divin tout ce que l'auteur dit lui-même ou fait dire à Dieu : soit le prologue et l'épilogue, avec le discours de Jéhovah, I-II; XXXVIII-XLII. — 2. L'examen du poème montre que l'auteur met ses pensées dans la bouche d'Éliu. Ce dernier parle après tous les autres, pour donner une solution nouvelle que personne ne réfute, que personne ne conteste. Job semble en être satisfait, puisqu'il n'y répond pas; Dieu n'y trouve rien à reprendre. Dans ces conditions, le discours d'Éliu doit être regardé aussi comme d'autorité divine, XXXII-XXXVII. — 3. Pour les autres interlocuteurs, la question est plus délicate. On ne peut guère qu'appliquer ce principe général : dans un drame ou dans un dialogue, l'auteur approuve et fait sien ce dont tous les interlocuteurs conviennent et qui est ainsi placé hors de toute controverse; par exemple, ici, le dogme de la providence, de la bonté, de la sagesse, de la toute-puissance, de la science infinie de Dieu. — 4. Job est repris par Éliu, XXXIII, 8-12, et par Dieu, XXXVIII, 2, et il se blâme lui-même, XXXIX, 33-35 (XL, 3-5); XLII, 3, mais peut-être le reproche et le désaveu portent-ils moins sur le fond que sur la manière. Ses plaintes sont excessives, ses paroles inconsidérées, ses apostrophes trop violentes; mais la thèse qu'il soutient est juste et, en définitive, Dieu lui donne raison. C'est pourquoi plusieurs Pères allèguent sans difficulté, comme témoignage scripturaire, les paroles de Job. S. Augustin, *Ad Oros. contra Prisc. et Orig.*, 9, t. XLII, col. 676; S. Jérôme, *Contra Pelag.*, II, 4, t. XXIII, col. 563. En tout cas, le danger d'erreur doit être limité aux assertions contestées jusqu'au bout par les amis ou désapprouvées par Dieu et par Éliu. — 5. Restent les trois amis contre lesquels « s'allume le courroux de Dieu pour n'avoir pas proféré des paroles de vérité comme Job », XLII, 7. Il ne s'ensuit pas que tout soit faux dans leurs discours. Saint Paul, I Cor., III, 19, cite un mot d'Éliphaz, avec un passage des Psaumes, sous la formule ordinaire des citations bibliques: « Car il est écrit : Je prendrai les sages dans leur ruse; » texte emprunté à Job, V, 13. Mais l'Apôtre a qualité pour discerner infailliblement ce qui, dans ces discours mêlés de vrai et de faux, a la sanction de l'auteur inspiré et, par conséquent, de Dieu. Quoi qu'en pense saint Augustin, *Ad Oros.*, 9, t. XLII, col. 676, ce discernement est souvent difficile à tout autre.

III. ÉTAT DU TEXTE, VERSIONS, MÉTRIQUE. — Dans ces dernières années, le texte du livre de Job a été l'objet de nombreux travaux. Les critiques sont généralement d'avis que la conservation du texte est satisfaisante, surtout pour un écrit si difficile à comprendre. Outre les commentateurs, ont surtout travaillé à rétablir le texte, avec des critères fort différents : A. Merx, *Das Gedicht von Hiob*, 1871, Iéna, p. LVII-LXXXVIII; F. Hitzig, *Das Buch Hiob*, Leipzig, 1874; G. H. Bateson Wright, *The Book of Job*, Londres, 1883; C. Siegfried, *The Book of Job* (Bible polychrome), Leipzig, 1895; G. Beer, *Der Text des Buches Hiob*, Marbourg, 1895 et 1897; enfin Bickell et Ley dans les ouvrages mentionnés plus loin. Les principaux secours pour la restitution du texte primitif sont, avec le sens et le contexte, les versions et la métrique.

1° *Versions.* — Celles qui dérivent du grec, telles que l'italique, la syriaque et la copte, nous aident seulement à rétablir le texte des Septante. La Vulgate, dont tout le monde s'accorde à reconnaître les grands mérites, représente un original très voisin du texte actuel. Elle permet cependant de faire quelques corrections de détail. Cf. Kaulen, *Einleitung*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 304. — Par contre, les Septante s'éloignent notablement de la recension massorétique. Plusieurs passages ressemblent moins à une traduction qu'à une paraphrase. Il y a surtout des omissions nombreuses, évaluées par saint Jérôme, *Præfat. in Job*, t. XXVIII, col. 1080, à sept ou huit cents stiques (*versus*), et par Hésychius ou l'auteur, quel qu'il soit, d'un ouvrage inédit intitulé *Hypotheses in libros sacros*, dans G. Bickell, *De indole ac ratione versionis Alexandrinæ in interpretando libro Jobi*, Marbourg, 1862, p. 30, à six cents stiques, sur 2200 que contient le livre entier de Job. Origène, *Epist. ad Afric.*, t. XI, col. 55, témoigne qu'il a dû suppléer souvent, d'après l'hébreu, trois, quatre, et même quatorze ou seize et jusqu'à dix-neuf stiques qui manquaient à la version des Septante. Avant d'entreprendre sa traduction sur l'hébreu, saint Jérôme avait ajouté à l'ancienne version, en les notant d'un astérisque, les passages omis; c'est l'édition dont saint Augustin fit usage, sans tenir compte des signes diacritiques. Ces signes ont disparu de presque tous les exemplaires et n'ont été conservés que dans deux manuscrits grecs (Colbert 1952 de Paris, et Vatic. 346), deux manuscrits latins de la correction de saint Jérôme (*codex* de Marmoutiers édité par Martianay et réimprimé par Migne, t. XXIX, col. 59-114, et un manuscrit de la Bodléienne, *cod. Lat.* 24 26), enfin le texte syro-hexaplaire de l'Ambrosienne (édité en phototypie, par Ceriani, Milan, 1874). Plus tard, Mgr Bsciai a découvert à Rome, dans la bibliothèque du musée Borgia, une traduction copte-sahidique de Job, sans les additions hexaplaires, éditée par Ciasca (*Sacror. Bibl. fragmenta Copto-Sahidica Musei Borgiani*, Rome, 1889, t. II). Ciasca évalue les omissions des Septante à 376 stiques, Bickell à 373, Dillmann à 400. C'est presque le cinquième du livre. Il est donc extrêmement important de savoir quelle est la valeur de la version grecque et quel parti on en peut tirer pour la critique du texte. — E. Hatch, *Essays in Biblical Greek*, Oxford, 1889, a défendu les Septante avec plus de conviction que de bonheur. Il a été appuyé par G. Bickell, *Das Buch Hiob nach Anleitung der Strophik und der Septuaginta*, Vienne, 1894, jadis très défavorable aux Septante. Ces deux savants sont à peu près seuls de leur avis et à juste titre. En effet, un examen attentif montre que : 1. Le traducteur grec rendait le texte de façon très lâche ou passait simplement ce qu'il ne comprenait pas. — 2. Il omettait, de parti pris, tout ce qui lui paraissait faux, blasphématoire, injurieux à la providence. — 3. Il n'a aucun sentiment du parallélisme poétique et fond souvent en un deux hémistiches. — 4. Il se propose manifestement d'abréger. Dans les quatre premiers chapitres, pas d'omissions; dans les dix suivants, presque pas; les suppressions commencent en grand au second cycle de discours, quand les interlocuteurs, reprenant la parole, répètent plusieurs de leurs arguments. Le rôle d'Éliu est particulièrement maltraité : on devine pourquoi. Au contraire, les discours de Dieu sont respectés. — Dans ces conditions, il serait téméraire de s'autoriser trop facilement des Septante pour corriger ou pour mutiler le texte hébreu et la Vulgate.

2° *Métrique de Job.* — Les lois de la poésie hébraïque, si elles étaient exactement connues, rendraient d'immenses services au critique. Malheureusement, les innombrables études sur la nature des vers hébreux, en particulier dans le livre de Job, ne font que se réfuter et se détruire les unes les autres. On convient que la poésie diffère de la prose, non seulement par le style et par le parallélisme des membres, mais encore par un rythme, sensible à l'oreille la moins exercée. Mais quand il s'agit de spécifier, les auteurs se partagent entre trois systèmes principaux, dont l'un, presque abandonné aujourd'hui, *pèse* les *syllabes* (comme en grec, en latin, en arabe), tandis que le second les

compte (comme en français, en syriaque, en persan), et que le troisième ne considère que l'*accent*. — Se sont occupés *ex professo* de la métrique de Job : Merx, *Das Gedicht von Hiob*, Iéna, 1871 ; Bickell, *Carmina Vet. Testam. metrice,* Inspruck, 1882, outre un grand nombre d'articles dans la *Zeitschrift für kathol. Theol.* et dans la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes,* où il a notablement modifié son premier système; Ley, *Die metrische Beschaffenheit des Buches Hiob,* dans les *Theologischen Studien und Kritiken,* Gotha, 1895, p. 635; 1897, p. 7; Grimme, *Metrisch-kritische Emendationen zum Buche Hiob,* dans la *Tübinger Theol. Quartalschrift*, Ravensburg, 1898, p. 100. Voir, pour l'exposé des systèmes et la bibliographie complète, J. Döller, *Rhythmus, Metrik und Strophik in der biblisch hebr. Poesie*, Paderborn, 1899. Plusieurs érudits estiment que le rythme hébreu est quelque chose de *sui generis,* dont il faut renoncer à trouver le pendant dans les autres littératures. Vetter, *Die Metrik des Buches Job,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 57-60, a spécialement étudié le vers de Job; il le fait consister en une certaine disposition de coupes ou césures sans un nombre fixe de syllabes. Tout vers comprend deux ou trois césures principales qui en font un distique ou un tristique. Le stique, à son tour, est partagé en deux par une césure secondaire. Les césures, tant principales que secondaires, correspondent à une pause. L'intervalle entre deux césures forme un groupe tonique, dominé par un seul accent principal. Les autres règles sont assez compliquées. Budde, *Das Buch Hiob,* Gœttingue, 1896, p. v, exprime des doutes sur la valeur de tous les systèmes proposés. En somme, en dehors du parallélisme, la nature du vers hébreu et la division strophique des poèmes nous sont encore trop peu connues pour servir bien utilement à la correction et à la reconstitution du texte.

IV. Age et auteur du poème. — 1° *Opinions diverses.* — Il n'est point de livre dans l'Écriture dont la date ait donné lieu à des opinions plus discordantes. Tandis que les uns le font remonter jusqu'aux temps de Moïse, les autres le font descendre jusqu'à l'époque des Machabées. On renonce aujourd'hui à chercher le nom du poète, car aucun indice ne permet de le reconnaître, ni même de le deviner avec quelque vraisemblance. Autrefois on désignait Moïse, ou Salomon, ou Job lui-même, ou Éliu, ou un ami de Job, ou Isaïe (Codurc), ou un Iduméen anonyme (Grotius). Voir Knabenbauer, *Comment. in Job,* Paris, 1886, p. 14. De nos jours, tout l'effort de la controverse se porte, non sur l'attribution, mais sur l'âge approximatif du poème ; sans résultats bien décisifs, il faut en convenir. L'origine mosaïque, malgré le nombre et la valeur de ses anciens défenseurs, doit être définitivement abandonnée. Cf. Cornely, *Introductio,* Paris, 1887, t. II, part. II, p. 48. Au sujet de la date probable, la plus grande variété d'opinions règne parmi les critiques. Dans l'impossibilité de les énumérer toutes, contentons-nous d'indiquer les principales. — Driver, *Introduction,* 4e édit., Édimbourg, 1892, p. 405, estime que ce livre ne peut guère être antérieur à Jérémie et date probablement du temps de la captivité. Les preuves qu'il en donne sont les suivantes : 1. Connaissance de la Loi, qui semble se trahir çà et là, XXII, 6; XXIV, 9 (gages); XXII, 27 (vœux); XXIV, 2 (bornes); XXXI, 9-11 (procédure). — 2. État social avancé, hiérarchie, XXX, 1-8; la porte où se traitent les affaires publiques, XXIX, 7; XXXI, 21. — 3. La période de foi aveugle a fait place au doute, à la discussion, à la spéculation. — 4. État de misère et de désordre général. Il est question de nations détruites, de peuples exilés, XII, 17. — 5. La perfection de la forme, la puissance du souffle poétique, le développement ordonné et progressif d'une idée supposent un âge de haute culture littéraire. — 6. La forme développée de la morale et de la théodicée. En dehors de Job, Satan n'est nommé que dans Zach., III, 1-2, et dans I Par., XXI, 1. — 7. Le vocabulaire contient un mélange de mots araméens et quelques arabismes. Tout cela indique, d'après lui, une époque à peu près contemporaine du second Isaïe. — Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 4e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 239-241, sans s'arrêter à une date précise, prétend que le livre de Job doit être : 1. postérieur à Jérémie, parce que Job, III, dépend de Jer., XX, 14-18; — 2. postérieur à Ezéchiel, car si Ezéchiel avait connu Job il n'aurait pas pu écrire son chapitre XVIII ; — 3. postérieur aux Proverbes, car Job, XV, 7, suppose Prov., VIII, 25. — Kautzsch, *Abriss der Geschichte des alttesm. Schrifttums,* Leipzig, 1897, p. 181, place, avec un point d'interrogation, la composition de Job, en regard de l'année 332. — Budde, *Das Buch Hiob,* 1896, p. XXXIX-XLVI, après avoir critiqué assez longuement les autres opinions, se prononce, comme Kuenen, pour l'année 400. — Duhm, *Das Buch Hiob,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. IX, opine pour la première moitié du Ve siècle. Plusieurs des arguments de Driver et de Cornill portent à faux, d'autres sont peu concluants.

2° *Date probable.* — Faute d'indices plus certains, on en est réduit à la déterminer d'après le style et par la comparaison avec les autres écrivains dont l'âge est connu; or, on sait combien ces appréciations sont délicates, subjectives et partant sujettes à l'erreur. Les rapports du livre de Job avec les autres livres sont nombreux, mais le plus souvent il s'agit de pensées ou d'expressions que deux auteurs peuvent fort bien avoir trouvées indépendamment. On pourrait presque reconstruire la troisième lamentation, par exemple, avec des fragments de Job, cf. Royer, *Die Eschatologie des Buches Job,* Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 57-65 : cela tient surtout à l'analogie du sujet. La comparaison avec les Psaumes, assez curieuse parfois, ne mène à rien d'assuré, soit parce que la date du Psaume est douteuse, soit parce que le rapport de dépendance n'est pas établi. Il y a entre les deux parties d'Isaïe et Job des coïncidences frappantes : Job, III, 8; XL, 25, et Is., XXVII, 1 (Léviathan); Job, XX, 16; XL, 15, et Is., XXX, 6 (Béhémoth et la Vipère); Job, XXVI, 12-13, et Is., LI, 9-10 (*Rahab* le Dragon); Job, IX, 23, et Is., XXVIII, 18 (le Fléau). Comparez encore : Job, XII, 14, et Is., XXII, 22; Job, XIV, 2, et Is., XL, 6-8; Job, XIV, 11, et Is., XIX, 5; Job, XIX, 8, 12, et Is., XXIX, 3; Job, XXX, 26, et Is., LIX, 9. Il est cependant impossible de dire de quel côté est la priorité; on peut seulement soutenir que les deux écrivains respiraient la même atmosphère intellectuelle; mais la différence est grande entre eux : l'auteur de Job est psychologue et se plaît dans l'examen des difficultés et des antinomies, tandis qu'Isaïe est surtout théologien et contemple les contradictions apparentes du haut des principes les plus élevés. Les rapports de Job et de Jérémie méritent plus d'attention. Comparez surtout : Job, III, 3-13, 20-22; X, 18-19, et Jer., XX, 14-18; Job, XXI, 7-15, et Jer., XII, 1-4; Job, XXIX, 12-20, et Jer., XXII, 3-4, 15-16; Job, XXXI, 24-25, et Jer., XV, 10, 15-16. La comparaison est toute à l'avantage de l'auteur de Job. Ses tableaux sont tracés avec une sûreté de main, une vigueur de pinceau et une originalité d'invention qui ne trahissent en rien l'imitateur. Et s'il faut qu'il y ait réminiscence d'un côté ou de l'autre, il sera toujours beaucoup plus naturel de la mettre du côté du prophète qui, comme on sait, doit tant à ses devanciers. — Le chapitre XXVIII de Job, qui renferme le célèbre éloge de la sagesse, rappelle Prov., I-IX, et Baruch, III, 9-IV, 4, dont le sujet est identique. On peut rapprocher avec intérêt Prov., III, 13-15; VIII, 10-11, de Job, XXVIII, 15-19, mais aucune conclusion n'en ressortira nettement sur la date relative des deux passages en question. — Il faut donc se contenter de soutenir que le livre de Job appartient à l'âge d'or de la littérature hébraïque. Seulement cet âge d'or couvre une assez longue période et l'on ne voit pas de quel droit on en

exclurait l'époque d'Isaïe. Mais on a autant de peine à s'imaginer notre auteur contemporain de Jérémie ou d'Ezéchiel qu'à placer, par exemple, Joinville au XVII[e] siècle ou Bossuet au XIX[e]. « Un homme qui a quelque tact et qui est versé dans la littérature hébraïque ne pourra jamais se persuader qu'une poésie si originale et si sublime appartienne à un temps où le dépérissement de la langue et l'état dégénéré du peuple n'ont produit, au point de vue littéraire, que de pâles reflets des anciens et une poésie généralement médiocre. » Le Hir, *Le livre de Job,* 1873, p. 240. On fixera donc la composition de Job entre Salomon et Ezéchias. Beaucoup d'auteurs préfèrent le début de cette période et regardent l'auteur de Job comme contemporain de Salomon : S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XIX, 5, t. XXXV, col. 1061 ; S. Jean Chrysostome, *Synopsis,* t. LVI, col. 362, les catholiques Cornely, Knabenbauer, Welte, Danko, Kaulen, Vigouroux, Zschokke, Lesêtre, etc.; les protestants Hävernick, Hahn, Frd. Keil, Schlottmann, Frz. Delitzsch, etc.

V. Unité d'auteur, intégrité. — D'après certains critiques, le noyau primitif du livre, beaucoup plus réduit que le poème actuel, se serait accru peu à peu par d'importantes interpolations. Siegfried, par exemple, *The Book of Job,* Leipzig, 1893 (Bible polychrome), sépare du poème les parties suivantes : 1. *Interpolations polémiques dirigées contre la tendance du poème* : VII, 1-11; XIV, 1-2, 6-12, 13-22; XXVIII, XXXII-XXXVII. — 2. *Corrections destinées à rendre la doctrine orthodoxe;* XII, 7; XIII, 1; XXI, 16-18; XXIV, 13-24; XXVII, 7-23. — 3. *Doublets ou compositions parallèles :* XII, 4-6, XVII, 11-16; XL, 6; XLII, 6. — 1° *Prologue et épilogue,* I-II, XLII, 7-17. — Ces deux parties sont regardées comme interpolées par Stuhlmann, Bernstein, Knobel, Studer et Cheyne (au moins l'épilogue). On a quelque peine à concevoir leurs raisons. Sans le prologue, le poème est, non seulement incomplet et mutilé, mais totalement incompréhensible. On ne connaît ni la cause des plaintes de Job, ni le motif de la présence des trois amis, ni le sujet de la discussion; on ignore en un mot tout ce qu'il faudrait savoir pour s'intéresser au débat et en suivre le fil. A première vue, l'épilogue est moins indispensable; néanmoins le lecteur s'attend à un dénouement et il serait déçu s'il n'apprenait ce qu'il advint du juste éprouvé. Aussi les critiques les plus avancés (Driver, Cornill, Siegfried, etc.) sont-ils maintenant favorables à l'authenticité. Du moins admettent-ils, comme Budde et Duhm, que le poète a connu le récit en prose, appelé par eux livre populaire (*Volksbuch*); et l'a pris pour base de son travail. — 2° D'autres contestent le caractère primitif de XXVII, 11-XXVIII, 28, sous prétexte que Job y abandonne sa thèse pour embrasser celle de ses amis. Mais, cette objection reposant sur une erreur d'exégèse, l'analyse du poème suffit à la résoudre. — 3° On a dit que XL, 15-XLI, 26 (béhémoth et léviathan), n'est qu'une amplification oiseuse de ce qui précède. En réalité, cette description ne répète rien; elle est en gradation avec le reste et, si on la supprime, le second discours de Dieu ne comprendra que huit versets assez insignifiants, XL, 7-14 : ce qui est inadmissible. — 4° Presque toute la controverse se porte aujourd'hui sur le discours d'Éliu, XXXI, XXXVII, déclaré interpolé après coup par la plupart des critiques protestants et rationalistes. Comme ils en appellent surtout à la valeur cumulative de leurs arguments, nous allons les exposer en bloc. — 1. *Manque de liaison avec le reste.* — Éliu n'est mentionné ni dans le prologue ni dans l'épilogue. Job ne lui répond pas. Jéhovah répond à Job par-dessus le discours d'Éliu et sans en tenir compte. — 2. *Forme du discours.* — Sous le rapport de la langue, de la pensée, de l'art, les discours d'Éliu sont fort inférieurs au reste du poème. Contrairement aux autres interlocuteurs, Éliu parle de Job à la troisième personne, au lieu de s'adresser directement à lui. — 3. *Sujet du discours.* — Éliu n'ajoute rien d'essentiel aux raisons des trois amis. Ce qu'il peut ajouter n'est pas en rapport avec la solution de l'auteur. La harangue d'Éliu déflore le discours de Jéhovah et le rend à peu près superflu; elle va droit contre les idées du poète, savoir que la souffrance du juste est un mystère. Telles sont les raisons accumulées par Stuhlmann, Eichhorn, Delitzsch, etc., et bien résumées par Driver, *Introd. to the Liter. of the O. T.,* 4[e] édit., 1892, p. 403-405, qui les fait siennes. — La réponse à ces difficultés est aisée. Pour qu'on ne l'accuse pas de parti pris, nous l'empruntons à deux critiques peu suspects, Cornill, *Einleitung in das A. T.,* 4[e] édit., 1896, p. 235-238, et Budde, *Das Buch Hiob,* 1896, p. XVII-XXI. — 1. L'auteur n'avait aucun motif de nommer Éliu dans le prologue, où il n'a point affaire. Il est introduit en son lieu et suffisamment annoncé par la mention répétée d'un auditoire assistant aux débats, XVII; 9, XVIII, 2; XXX, 1. Job n'avait pas à lui répondre, puisque, dans l'intention du poète, l'analyse en fait foi, Éliu a raison. Dieu, pour la même cause, n'avait ni à le blâmer ni à l'approuver : l'approbation ressort du dialogue même. — 2. Éliu parle de Job à la troisième personne parce qu'il ne le prend pas seul à partie; il en veut aussi aux trois amis, qui n'ont pas su prouver leur thèse. Voilà pourquoi il s'adresse aux spectateurs et les fait juges de ses raisons. On ne peut nier, qu'au point de vue du style et de la diction, le rôle d'Éliu ne soit moins achevé. Mais ce manque de fini peut être intentionnel. L'auteur a partout grand soin de faire parler ses personnages selon leur âge, leur rang, leur caractère. En mettant en scène cet impétueux adolescent, ne lui a-t-il pas prêté à dessein des discours prolixes, un ton emphatique, des raisonnements embrouillés? D'ailleurs le lexique de ce morceau n'a rien de bien spécial. Après une étude approfondie, Budde, *Beiträge zur Erklärung des Buches Hiob,* 1876, est arrivé à cette conclusion : Au point de vue linguistique, l'authenticité du discours d'Éliu demeure très possible. Cornill et Wildeboer souscrivent pleinement à ce verdict; Kuenen lui-même déclare que l'objection tirée du style est désormais bien affaiblie. En continuant à étudier Job, Budde a remarqué que toute la seconde moitié, XXII-XLI (à l'exception des chapitres XXIX, XXXI, XXXVIII et XXXIX), est beaucoup moins soignée que la première. Il attribue ce fait à deux causes : *a*) La fatigue de l'auteur qui se traduirait par des négligences, des obscurités, des répétitions. Les chapitres exceptés ci-dessus, qui forment des épisodes indépendants, auraient pu être composés plus tôt et insérés ensuite dans le poème. *b*) Le mauvais état du texte, dont la seconde moitié a beaucoup plus souffert aux mains des copistes et des critiques, témoin les Septante, que la première. Le discours d'Éliu regardé comme moins important a particulièrement souffert. — 3. L'analyse montrera que les objections rangées sous le troisième chef n'ont rien de fondé. Ce qu'Éliu ajoute aux discours des amis c'est la *vraie cause* des souffrances, que les amis ne soupçonnent pas. La harangue d'Éliu n'est pas rendue inutile par l'intervention de Jéhovah car Jéhovah n'explique pas la raison de la souffrance, mais enseigne à l'accepter avec résignation, même si l'on n'en voit pas la raison, parce que cette raison *doit* exister. Enfin, supposer que la solution d'Éliu est contraire à celle du poète c'est admettre *a priori* et sans la moindre preuve que le poète est un sceptique, dont l'unique but est de montrer que le problème agité par lui ne comporte pas de solution : idée aussi contraire à la vraisemblance qu'à la tournure d'esprit des Sémites.

VI. Exégèse. — 1° *Sens littéral.* — Le livre de Job étant un dialogue, il faut lui appliquer les règles d'interprétation propres au dialogue; car l'inspiration ne change pas la nature d'une œuvre littéraire. Or, dans un dialogue, la pensée de l'auteur ressort du conflit

d'idées échangées entre les interlocuteurs. Parfois l'écrivain fait de l'un des personnages son porte-parole : dans notre poème, nous l'avons vu, c'est Éliu qui remplit ce rôle. En tout cas, les choses admises sans discussion par tous les interlocuteurs, comme ici la providence, la justice, la puissance, la sainteté de Dieu, contiennent certainement la pensée de l'auteur. Pour l'exégète, il importe peu que le dialogue soit fictif ou réel, ainsi que saint Thomas l'a très bien remarqué : au contraire, s'il est fictif, le sens en ressortira avec plus de netteté et de certitude; car on sera sûr que rien d'oiseux, d'étranger au sujet, ne se mêle au développement régulier des idées et des caractères. D'ailleurs, même dans un thème historique, l'écrivain intelligent élague les digressions inutiles, rétablit l'ordre souvent troublé par le hasard de la conversation, en un mot prête à ses personnages non pas exactement ce qu'ils ont dit mais ce qu'ils devaient dire. — 2° *Sens spirituel.* — Pour regarder Job comme le type de Notre-Seigneur, nous avons l'autorité de plusieurs Pères et des analogies frappantes. Des deux côtés : 1. dignité princière, 2. épreuves imméritées, 3. éloignement apparent de Dieu, 4. souffrances du corps, 5. agonie de l'âme, 6. abandon des amis et des proches, 7. Satan investi du pouvoir de tenter et de persécuter, 8. plaintes causées par l'excès des douleurs, 9. résignation, force et humilité dans la souffrance, 10. récompense et gloire finales. Cf. Tirin, *Comment.*, édit. de Turin, 1882, t. II, p. 712. Mais en dehors du Christ, aucune autre figure prophétique bien caractérisée et sur laquelle on soit d'accord n'existe dans ce livre. Dans les trois filles de Job, la glose voit les trois vertus théologales; Nicolas de Lyre, la Trinité; saint Bruno, les trois parties du monde. Pour saint Éphrem, l'onagre figure Satan; pour saint Grégoire, c'est le Verbe incarné; pour saint Augustin, c'est le vrai serviteur de Dieu. Et ainsi des autres détails. Ces incertitudes et ces contradictions nous montrent que les explications mystiques, dont les anciens commentaires sont remplis, sont moins des sens typiques ou spirituels que des sens accommodatices, légitimes sans doute et même louables s'ils nourrissent la piété et portent à l'édification, mais sans valeur aucune pour l'intelligence du texte sacré.

VII. Sujet du livre. — 1° *Opinions diverses.* — Le livre de Job appartenant au genre didactique, tout en ayant la forme d'un drame, doit renfermer une idée dominante et développer une thèse. Saint Thomas, dans le Prologue de son *Expositio in Job, Opera*, édit. Vivès, 1875, t. XVIII, p. 1, croit que l'objet de l'auteur est de démontrer la providence. Mais, comme le fait justement remarquer Nicolas de Lyre, le sujet d'un dialogue ne saurait être ce dont tous les interlocuteurs conviennent, autrement le dialogue n'aurait pas lieu : or, tous sont pleinement d'accord sur le dogme de la providence. — Nicolas de Lyre lui-même, suivi par Cordier, Estius et plusieurs autres, n'est guère plus heureux, en soutenant que le poème a pour but de combattre la fausse persuasion où étaient les Juifs que tous les biens et les maux terrestres sont le fruit de leurs bonnes ou de leurs mauvaises actions. La fausseté de cette opinion ressort déjà nettement du prologue et, si la discussion n'avait pas d'autre objet, elle serait finie avant de commencer. — Il faut opposer la même objection aux auteurs (Meinhold, Schärer, Schlottmann, Räbiger, Szold, Preiss) qui formulent ainsi la thèse du livre : Y a-t-il sur la terre une vertu désintéressée? C'est là l'objet de la gageure céleste et le point de départ de tout le récit, mais ce n'est nullement le sujet du dialogue lui-même. — La grande majorité des écrivains modernes, qu'ils soient catholiques, protestants ou rationalistes, énoncent parfaitement le problème : *Quelle est la cause des maux de cette vie?* ou, d'une manière plus spéciale et en appliquant la thèse à la situation de Job : *Pourquoi le juste souffre-t-il?* Seulement la solution est très différente suivant les auteurs. — Un groupe considérable de théologiens protestants (Michaelis, Ewald, Dillmann, Delitzsch) cherche la reponse à la question proposée dans le rôle de Job et c'est alors, soit l'espérance de la vie future qui ferait contrepoids aux maux de cette vie, soit cette sage maxime, que, dans notre ignorance des conseils de Dieu, il faut les adorer et nous taire. Bien que ces deux idées puissent être des éléments partiels de solution, ce n'est pas la solution même. En effet, l'existence d'une vie future ne supprime pas le problème des maux de cette vie et l'obligation de nous soumettre aux décrets de Dieu ne nous en montre pas la sagesse. Aussi Job, après avoir exprimé les pensées ci-dessus, continue à se plaindre et à chercher, ch. XXIX-XXXI : preuve qu'il n'a pas trouvé ce qu'il cherche. — D'autres écrivains, presque tous rationalistes (Bertholdt, Eichhorn, Knobel, Vatke, Arnheim, Steudel, Hirzel, Renan, Kuenen, Merx, Hitzig, Studer, Reuss, Cheyne, Smend, Bruch, Meier, Bleek, etc., d'après Budde, *Das Buch Hiob*, 1896, p. XXVIII), unanimes à rejeter comme apocryphe le discours d'Éliu, demandent la solution finale au discours de Jéhovah, qui peut se résumer ainsi : L'homme doit s'abstenir de scruter les sages mais insondables conseils de Dieu. En d'autres termes : Si le problème a une solution, elle est inaccessible à l'homme. Avec ces prémisses, on était autorisé à considérer l'auteur de Job comme un sceptique. Mais il est étrange et invraisemblable que le poète ait dépensé tant de travail et de génie pour aboutir à cette conclusion que sa question n'a pas de réponse et que son problème est une énigme.

2° *Sentiment commun des catholiques.* — Le problème : *Pourquoi le juste souffre-t-il?* est non seulement énoncé mais résolu. Cf. Vigouroux, *Manuel bibl.*, 11e édit., t. II, p. 288; Cornely, Introductio II, II, p. 44; Lesêtre, *Le Livre de Job*, Paris, 1886, p. 15; Knabenbauer, *Comment. in Job*, Paris, 1886, p. 9; Zschokke, *Hist. ant. Testam.*, 3e édit., Vienne, 1888, p. 241; Welte, *Das Buch Job*, Fribourg, 1849, p. XIV; Kaulen, *Einleitung*, 3e édit., 1890, p 298. Plusieurs protestants, notamment ceux qui admettent l'authenticité des discours d'Éliu, tels que Budde, Cornill, Wildeboer, Kamphausen, Stickel, sont, en substance, du même avis; seulement quelques-uns établissent une distinction inutile et peu justifiée entre le but de l'ouvrage populaire (parties en prose) et celui du poème. — C'est dans le discours d'Éliu qu'il faut chercher la solution. Les trois amis s'en tiennent à l'opinion vulgaire que la vertu est toujours récompensée dès ici-bas et par conséquent nient l'existence même du problème. Job, ignorant la cause de ses épreuves, ne peut opposer à leurs fausses théories que ses protestations d'innocence. Le lecteur, il est vrai, est dans une situation plus favorable et connaît en partie le mot de l'énigme : *en partie* seulement, car la cause des malheurs de Job est trop spéciale pour l'étendre et la généraliser. Éliu paraît. L'auteur, qui met dans la bouche de cet inconnu sa propre doctrine, le représente comme un adolescent, peut-être pour montrer que la solution n'est pas si ardue, qu'elle n'exige qu'un esprit droit et loyal. Les peines de ce monde ne sont pas uniquement *vindicatives;* elles sont encore *médicinales.* Elles sont un *antidote* contre la présomption et l'orgueil; elles *purifient* de ces fautes vénielles dont nul homme n'est exempt. — A ces causes générales que la raison aperçoit, il faudrait en ajouter une autre : la tentation du démon permise par Dieu. C'est la principale dans le cas présent; mais les interlocuteurs ne peuvent la soupçonner. Le lecteur plus instruit en tire cette leçon que, même dans l'obscurité des voies de Dieu, il convient à l'homme de croire à la sagesse divine et de l'adorer.

VIII. Analyse du dialogue et progrès de la discussion. — *I. Monologue de Job*, III. — Job maudit le jour

de sa naissance, 1-10; il implore la mort, 11-19; il voudrait n'être jamais né. 20-26. Par la violence de ses plaintes il donne à ses amis, jusque-là silencieux, l'occasion d'entrer en scène. La discussion s'engage et se développe en une suite de discours, où les trois amis parlent tour à tour, dans l'ordre suivant : Éliphaz, Baldad, Sophar. Chaque attaque est suivie de la réplique de Job. Le troisième cycle est incomplet, à cause du silence de Sophar.

II. Première discussion, IV-XIV. — 1° *Premier discours d'Éliphaz.* — 1. Dans un exorde insinuant, il rappelle à son ami qu'il ne devrait pas s'abandonner au désespoir, lui qui a consolé tant d'infortunes, IV, 1-7. Puis il expose nettement sa thèse : L'expérience prouve, ℣. 8-11, et il sait par révélation, ℣. 12-16, que tout homme est coupable et mérite des châtiments divins, IV, 17-V, 7. Que Job reçoive sa peine sans regimber, en baisant la main qui le frappe! Dieu se laissera fléchir, car il exalte ceux qui s'abaissent. Discours admirable de tact, d'élégance, de noblesse et de poésie, mais partant d'une fausse hypothèse : la culpabilité de Job. — 2. Job riposte avec aigreur. Ses maux sont intolérables et ses plaintes restent bien au-dessous de ses malheurs, VI, 1-12. Ses amis, dont il espérait quelque consolation, l'ont trompé comme un torrent gonflé par les pluies d'orage qui se dessèche aussitôt et se perd dans le sable, ℣. 13-23. Puisqu'ils l'accusent, qu'ils lui montrent ses iniquités, ℣. 24-30. Cela dit, il laisse derechef un libre cours à ses plaintes et ne demande à Dieu qu'un moment de répit, VII, 1-2.

2° *Premier discours de Baldad.* — 1. Croyant ou feignant de croire que Job accuse Dieu d'injustice, il relève vivement ce prétendu blasphème, VIII, 1-7. Les anciens sages nous l'apprennent : les méchants sont punis dès ici-bas, leur prospérité n'est qu'un leurre ; au contraire, le juste reçoit sa récompense, ℣. 8-22. — 2. C'est par l'ironie que Job lui réplique. S'il ne s'agit que d'exalter les attributs de Dieu, Job saura renchérir encore sur les dithyrambes de ses amis, IX, 1-21. Mais ce n'est pas le point en litige :

> Il n'importe. C'est pourquoi je dis :
> Dieu frappe également le juste et l'impie.
> Si un fléau sévit soudain,
> Il se fait un jeu d'éprouver l'innocent.
> La terre est livrée aux mains de l'impie ;
> Il couvre la face du juge (il l'aveugle).
> N'en est-il point ainsi? Qu'est-ce donc? IX, 22-24.

Voilà la vraie question. Puis, d'un ton plus calme, Job renouvelle ses plaintes, IX, 25-X, 7. Ses regrets s'avivent au souvenir des anciennes faveurs reçues de Dieu, ℣. 8-19. Il termine en implorant un moment de répit, ℣. 20-22.

3° *Premier discours de Sophar.* — 1. Il répète, avec la fougue et la violence de la jeunesse, les arguments de ses amis. Il s'indigne d'entendre Job protester de son innocence, XI, 1-6 ; Dieu est la sagesse même et ses voies sont insondables, ℣. 7-12 ; Job n'a qu'à s'y soumettre sans chercher à les scruter. Un repentir sincère ramènera le bonheur, ℣. 13-20. — 2. Job ne répond pas directement à Sophar, mais il prouve par de nombreux exemples que la distribution des biens et des maux sur la terre n'est pas conforme à la théorie des trois amis, XII. Qu'ils cessent donc de défendre par des mensonges la cause de Dieu, XIII, 1-12. Job, s'adressant à Dieu lui-même, lui demande la solution de ses doutes, ℣. 13-28. Il conclut par une pathétique description de la misère et de la vanité de l'homme, XIV, 1-22.

III. Deuxième discussion, XV-XXI. — Le dialogue devient plus serré et la discussion fait un grand pas. Les trois amis, descendant des généralités, ne prouvent plus leur thèse par les seuls arguments *a priori,* tels que les attributs de Dieu, sa bonté (Éliphaz), sa justice (Baldad), sa sagesse (Sophar); ils entament le vif du sujet et soutiennent explicitement leur fausse théorie : *Tout impie est châtié ici-bas, tout juste est récompensé.*

1° *Second discours d'Éliphaz.* — Outré de se voir contredit, il perd toute mesure, XV, 1-11. Il accuse formellement son ami d'impiété, de présomption, d'entêtement, d'orgueil, ℣. 12-16; et dépeint, avec les plus sombres couleurs, la vie misérable de l'impie, sa mort prématurée et aussi, fait assez rare dans l'Ancien Testament, les remords de sa conscience, ℣. 17-35 :

> Un bruit effrayant frappe ses oreilles ;
> Au sein de la paix, il craint l'ennemi.
> La nuit, il désespère de revoir le jour,
> Il se voit par avance la proie du glaive. XV, 21-22.

— Sans relever autrement que par le mépris ces insinuations outrageuses, Job expose de nouveau ses malheurs immérités, XVI, 1-16 :

> Pourtant mes mains n'ont pas commis l'injustice,
> Et ma prière (ma religion) était pure.

Malgré tout, il reste persuadé qu'il a un témoin au ciel et un défenseur là-haut. Non qu'il espère trouver justice en ce monde. Pour lui tout est fini sur terre. Plus d'espoir, plus d'illusion. Il n'a qu'à descendre au *šeʾôl,* où peut-être il goûtera un peu de repos, XVI, 18-XVII, 16.

2° *Second discours de Baldad.* — 1. Il ne fait, en somme, que répéter sous une autre forme l'argumentation d'Éliphaz. Il affirme et ne prouve pas. Néanmoins ce morceau, d'un style très imagé et plein de mouvement, atteint la plus haute éloquence, quoique l'exagération le dépare un peu, XVIII. — 2. En présence de ses amis conjurés contre lui, de Dieu même qui semble l'abandonner, Job paraît accablé et consterné. Mais tout à coup sa confiance renaît. La perspective d'un rédempteur, qui le vengera après la mort et réparera les ruines de son corps, lui rend l'espoir. Il emprunte pour l'exprimer le style prophétique, XIX.

3° *Second discours de Sophar.* — 1. Rivalisant de lyrisme avec ses prédécesseurs, Sophar décrit la misère du pécheur, sa fin lamentable et prématurée, sa destruction totale, XX. — 2. Job, pour le réfuter, en appelle à l'expérience de tous les jours. On voit l'impie heureux sur la terre, au milieu de ses blasphèmes dont il se fait gloire. Loin d'être puni de son vivant, il est quelquefois honoré des hommes après sa mort, XXI.

IV. Troisième discussion, XXII-XXXI. — Battus sur le terrain des faits, comme sur celui des principes, les trois amis se rejettent sur cette position nouvelle dont rien ne peut les tirer : *Job est coupable, puisqu'il est puni de Dieu.* On voit le sophisme : ils supposent précisément toute la question. D'indirecte qu'elle était, l'attaque contre Job devient directe et fournit au saint homme une belle occasion de se justifier.

1° *Troisième discours d'Éliphaz.* — 1. C'est Éliphaz, comme le plus grave des trois, qui se charge du réquisitoire. Partant de ce faux principe que toute souffrance est un châtiment, il en conclut hardiment, non sans quelque ironie, que Job est châtié pour ses crimes sans doute et non pour ses vertus. Ces crimes, il ne craint pas de les énumérer : cruauté, avarice, injustices, fautes ordinaires des grands de la terre. Il termine par une exhortation à la pénitence, gage assuré d'un meilleur avenir, XXII. — 2. Job ne répond pas directement aux malveillantes insinuations de son accusateur. Il voudrait, dit-il, plaider sa cause devant Dieu même qui reconnaîtrait son innocence, XXIII. Mais la thèse d'Éliphaz est en contradiction avec les faits. Dans les campagnes désertes, comme dans les cités populeuses, souvent l'impie triomphe et le criminel prospère jusqu'à la mort, XXIV.

2° *Troisième discours de Baldad.* — 1. Par la concision et l'insignifiance de sa réponse, Baldad montre que les trois amis sont à bout d'arguments et que, par suite, le débat est terminé. Baldad se borne à répéter, presque

mot pour mot, des pensées déjà exprimées par Éliphaz: Dieu est le très haut, le tout-puissant, devant qui la lune n'a pas d'éclat, les étoiles pas de clarté; comment l'homme, pourriture, comment le fils de l'homme, ver de terre, prétendrait-il être juste en présence de Dieu? XXV. — 2. Job a déjà plus d'une fois renversé ce sophisme. Sans y revenir, il se contente d'exalter, en termes magnifiques, la puissance et la majesté du Créateur. Ce n'est pas sans une secrète ironie à l'adresse de Baldad qui se flattait de lui apprendre une chose si bien connue de lui, XXVI.

Discours de Job après la cessation des attaques de ses amis. — Après avoir répondu à Baldad, il y a un moment de silence. Job semble attendre que le troisième interlocuteur, Sophar, dont c'est le tour de parler, ait ajouté son mot. Sophar se tait, témoignant par son silence qu'il n'a plus rien à dire. Job reprend donc et affirme, avec plus d'énergie que jamais, son innocence. Tout à coup on l'entend changer de ton et soutenir exactement la thèse de ses adversaires, XXVII, 13-23. Ce phénomène a été expliqué de différentes façons. Job se convertirait à la théorie de ses interlocuteurs, ou l'accepterait du moins comme la règle ordinaire de la Providence; mais ce qui précède, comme ce qui suit, dément cette hypothèse. Quelques-uns ont vu dans le passage en question le troisième discours de Sophar, changé de place par un scribe distrait. Mais l'économie du dialogue fait voir que si Sophar s'est abstenu de parler à son tour c'est qu'il ne devait point parler. L'explication la plus simple et la plus naturelle est que Job résume les arguments de ses amis. Il l'indique assez en tête du morceau, XXVII, 12-13:

> Vous autres, vous savez tout cela;
> Pourquoi donc disputez-vous en vain?
> (Vous dites): Voici le sort réservé au méchant,
> Le destin qui attend l'oppresseur, etc.

Ce serait le moment de donner sa propre solution; mais, s'il voit très bien le faible de l'argumentation adverse, il n'a à lui opposer qu'un simple démenti. Pour lui aussi, la distribution des biens et des maux ici-bas est un mystère. L'homme fouille les entrailles de la terre pour en retirer l'or et le diamant, XXVIII, 1-11; mais où trouvera-t-il la sagesse, c'est-à-dire l'intelligence des conseils de Dieu? XXVIII, 14-15:

> L'abîme dit: Elle n'est point en moi;
> La mer dit: Elle n'est point ici.
> Elle ne s'achète pas au prix de l'or,
> On ne l'échange pas contre de l'argent, etc.

Dieu seul la connaît et la révèle à l'homme, ℣, 28:

> Craindre Adonaï, voilà la sagesse;
> S'éloigner du mal, voilà l'intelligence.

Dans les trois chapitres suivants, Job met en contraste son passé, dont il fait la plus fraîche et la plus riante peinture, XXIX, avec les tristesses, les misères et les humiliations de l'heure présente, XXX. Il termine par un saisissant parallèle entre sa conduite et la loi morale qui a été la règle de toute sa vie, XXXI. Ce dernier chapitre est fort remarquable, comme résumé poétique de la loi naturelle.

V. INTERVENTION D'ÉLIU. — 1° Bouillant et impétueux, comme il sied à un adolescent, Éliu ne peut plus contenir sa colère. Il l'a réprimée jusqu'ici par égard pour l'âge des interlocuteurs, mais maintenant il faut qu'elle éclate. Éliu en veut aux amis de Job de n'avoir pu trouver aucune solution raisonnable; il reproche à Job d'avoir fait sonner trop haut son innocence, XXXII, 1-XXXIII, 7. Cet exorde diffus, un peu embrouillé, peint au vif l'état d'esprit d'un homme en colère. Job veut-il connaître la raison d'être de la souffrance? Eh bien! Dieu *instruit* les hommes par des songes prophétiques, XXXIII, 14-18, par la maladie et la douleur, ℣. 19-22, et par ses messagers, ℣. 23-28. Dieu renouvelle à plusieurs reprises ces avertissements salutaires, ℣. 29-30:

> Afin de retirer l'homme de la ruine
> Pour qu'il voie la lumière des vivants.

2° Dans un second discours, Éliu prouve que l'homme, alors même qu'il n'arriverait pas à comprendre les voies de Dieu, ne devrait pas douter de sa justice souveraine, XXXIV. — 3° Un troisième discours montre que la piété est toujours utile et le mal toujours nuisible à l'homme, XXXV. — Le discours final d'Éliu a pour but avoué de venger la Providence, XXXVI, 1-5. Dieu n'abandonne pas le juste, il ne perd pas de vue le méchant, ℣. 5-8. Il les force par les tribulations à reconnaître leurs fautes, ℣. 10:

> Il les rend attentifs à ses avis
> Et les porte à s'éloigner du mal.

Et pour résumer tout cela: *Dieu instruit l'homme par le revers,* XXXVI, 15. Éliu termine en célébrant longuement la sagesse et la puissance divines qu'il exhorte Job à adorer en silence, XXXVI, 22-XXXVII, 24. — Ainsi, contrairement aux affirmations des trois amis, les peines de ce monde ne sont pas uniquement *vindicatives,* elles sont quelquefois *médicinales;* elles ont pour but de purifier l'homme de ses souillures, de l'instruire de sa faiblesse et de le préserver des dangers futurs, surtout de la présomption et de l'orgueil.

VI. THÉOPHANIE. — Bien qu'Éliu soit le porte-parole de l'auteur et qu'il assigne aux souffrances des causes autres que les péchés commis, si bien que Job, après s'être révolté contre les sophismes des trois amis, ne trouve plus maintenant un mot à répliquer, la question n'est pas encore entièrement résolue à la satisfaction du lecteur. Éliu a marqué en général les causes *possibles* des tribulations, il n'a pas rencontré la cause *spéciale et réelle* des malheurs de Job, à savoir l'envie de Satan et son insolent défi. Cette cause, ni Éliu, ni Job, ni personne ne la connaît; le lecteur seul est mis dans la confidence et, tout en approuvant les raisons du fils de Barachel, il sent qu'il y manque quelque chose. Dieu pourrait achever de convaincre Job par des arguments irréfutables et lui révéler le drame céleste, mais il est contraire à la dignité de Dieu de discuter avec l'homme, et d'ailleurs il convient que ce dernier soit tenu dans l'ignorance des décrets divins pour que sa foi ait plus d'exercice et de mérite. C'est pourquoi Jéhovah, du sein de la nuée, accable Job de questions insolubles, afin de lui faire toucher du doigt les bornes étroites de son esprit et la nécessité d'acquiescer sans murmure, sans discussion, aux dispositions d'en haut, lors même qu'on n'en comprend pas la sagesse et l'opportunité. — Dans un premier discours, il passe en revue les merveilles de la création, XXXVIII, 1-38, sur la terre, ℣, 4-18, et dans les cieux, ℣, 19-38, les miracles de la providence dans la nature animée, le lion, ℣. 39-40, le corbeau, ℣. 41, le chevreuil, XXXIX, 1-4, l'onagre, ℣. 5-8, le buffle, ℣. 9-12, l'autruche, ℣. 13-18, le cheval, ℣. 19-25, le faucon, ℣. 26-30. Job confesse qu'il a parlé inconsidérément de choses qui le dépassent, ℣. 33-35 (hébreu, XL, 3-5). — Pour achever de le confondre, Dieu l'invite ironiquement à prendre le gouvernement du monde, pour y faire régner l'ordre et la justice, XL, 1-9. Mais le pourra-t-il, lui, impuissant et désarmé devant deux monstres qui ne sont qu'un jouet dans les mains de Dieu, Béhémoth (l'hippopotame) et Léviathan (le crocodile)? XL, 10-XLI, 25 (hébreu, XL, 15-XLI 26). Job répète son humble aveu et y joint cette déclaration qui clôt le poème, XLII, 6:

> C'est pourquoi je me condamne
> Et je fais pénitence dans la cendre et la poussière.

IX. DOCTRINE. — 1° *Plaintes de Job.* — Pour les justifier, saint Grégoire recourt à l'allégorie. Job pleurerait le sort du genre humain, il maudirait le jour de sa nais-

sance à cause du péché originel, etc. — Pineda voit dans ces lamentations l'expression d'une charité parfaite. Il montre comment, dans le délire de la passion, les amants s'accusent d'injustice et de cruauté, appellent la mort, maudissent le destin. — Les Juifs, suivis en cela par beaucoup de protestants et de rationalistes modernes, ne craignent pas de dire que Job a blasphémé et qu'il est tombé dans le désespoir. Mais cette opinion est inconciliable avec les éloges dont les saints Pères comblent Job et avec la manière dont Dieu le traite après l'épreuve. — Cherchons l'explication ailleurs. 1. La perfection de l'Ancien Testament n'est pas celle du Nouveau. L'amour de la croix, le désir des injures, sont des vertus réservées aux disciples du Crucifié. Il ne faut pas les demander aux patriarches, encore moins à un juste vivant sous la loi naturelle. Du reste on ne doit pas viser à tout excuser en Job, puisque Dieu le reprend et qu'il reconnaît lui-même sa faute. — 2. Le langage de Job est poétique. Hyperboles, prosopopées, adjurations à la mort, à l'enfer : autant de figures que la poésie tolère et que la prose repousserait. Le lecteur attentif rétablit la balance et remet tout au point. — 3. En exhalant ses plaintes, Job n'a pas seulement en vue d'alléger ses peines; il veut prouver à ses amis la grandeur de ses maux. Les mœurs orientales autorisent, en pareil cas, des cris de désespoir, des exagérations qui nous semblent dépasser toute mesure, si on les passe au crible d'une rigide théologie. — 4. C'est plutôt la psychologie qu'il faut consulter. Une douleur extrême, en diminuant la réflexion et la liberté, suggère des paroles peu d'accord avec la froide raison. D'ailleurs, n'oublions pas que le langage de Job n'est pas proposé sans réserve à notre imitation. Tout ce qu'on peut faire c'est d'en atténuer la hardiesse et d'en expliquer l'imprudence.

2° *Science de la nature.* — Aucun autre livre sacré n'offre autant de points de contact avec les sciences profanes. On trouve dans Job des allusions à l'astronomie, IX, 7-9; XXXVIII, 31-33, à la cosmologie, XXVI, 7-10, à la météorologie, XXXVI, 27-32; XXXVII, 3-6, 9-13, 21-22; XXXVIII, 1-11, au travail des mines, XXVIII, 1-11, etc., surtout à la zoologie, XXXIX-XLI. On a toujours admiré la description du cheval, XXXIX, 19-25, de l'hippopotame (Béhémoth), XL, 15-24, et du crocodile (Léviathan), 25-32; celles de l'onagre, XXXIX, 5-8, de l'autruche, 13-18, de l'aigle, 27-30, ne révèlent pas une observation moins fine ni un art moins achevé. De plus, l'auteur de Job tire continuellement ses comparaisons et ses métaphores des arts ou des sciences naturelles, de la gravure, de la musique, de l'agriculture, de la géographie, de la médecine, etc., et c'est ce qui rend son style si brillant, si varié et si pittoresque. Rien de plus saisissant, par exemple, que la peinture des caravanes trompées par le mirage, VI, 15-20.

3° *Morale.* — Elle est résumée au chapitre XXXI qui est en quelque sorte l'examen de conscience de Job. Il y énumère les principaux devoirs des grands de ce monde et se rend le témoignage de les avoir fidèlement remplis. Il a évité les fautes contre la pureté, XXXI, 1-4, contre la justice, ℣. 5-15 (fraude, ℣. 5-6, vol, ℣. 7-8, adultère, ℣. 9-12, oppression des faibles, ℣. 14-15), contre la charité, ℣. 16-23 (refus de l'aumône, ℣. 16-18, mépris des pauvres, ℣. 19-20, violences, ℣. 22-23); il a évité aussi les péchés d'avarice, ℣. 24-25, de superstition, ℣. 26-28, d'envie, ℣. 29-30, d'inhospitalité, ℣. 31-32, d'orgueil, ℣. 33, de pusillanimité en présence du devoir, ℣. 34. Ce chapitre, qui rappelle l'abrégé de morale contenu au psaume XV (XIV), a sa contrepartie dans le réquisitoire d'Éliphaz contre Job, XXII, 2-11 (usure, ℣. 6, dureté envers les malheureux, ℣. 7, rapines, ℣. 8, oppression des veuves et des orphelins, ℣. 9, présomption orgueilleuse, ℣. 11).

4° *Théodicée.* — Tout le monde sait qu'elle est très développée dans le livre de Job. La description de la nature et des attributs de Dieu remplit presque la moitié du poème. Jamais peut-être, sauf dans Isaïe et les Psaumes, n'ont été plus magnifiquement célébrées la puissance de Dieu, IX, 5-10; XXVI, 5-14, sa sagesse, XXVIII, 20-28, sa justice, XXXVI, 5-11, sa prudence, XXXIV, 21, XXIII, 10, sa perfection incompréhensible, XI, 7-9.

5° *Job et les fins dernières.* — Il serait très intéressant d'étudier de près les idées du livre de Job sur la vie, sur la mort, sur le *šeʾôl*, sur l'au-delà avec ses châtiments et ses récompenses. Mais ce travail, pour être utile, exigerait de trop longs développements. Cf. J. Royer, *Die Eschatologie des Buches Job,* dans les *Biblische Studien,* Fribourg-en-Brisgau, 1901. Le texte le plus intéressant et le plus ardemment discuté est Job, XIX, 23-27.

Qui me donnera que mes paroles soient écrites?
Qui me donnera qu'elles soient tracées dans un livre,
Gravées sur le plomb avec un poinçon de fer,
Sculptées sur le roc (pour durer) à jamais ?
Oui, moi je sais que mon *goël* est vivant,
Et qu'à la fin il surgira sur la poussière (du tombeau);
Et quand ma peau sera tombée en pièces, ceci (arrivera)
Que de (*ou* loin de) ma chair je verrai Dieu.
Moi, je le verrai pour moi,
Mes yeux le verront et non pas un autre.
Mes reins défaillent dans mon sein!

Voir pour l'exégèse de ce passage : Rose, *Étude sur Job,* XIX, 25-27, dans la *Revue biblique,* 1896, p. 39-55; Patrizi, *De interpret. Script. sacræ,* Rome, 1844, t. II, 237-253; Corluy, *Spicilegium,* Gand, 1884, t. I, p. 278-296, etc. — Clément Romain, *I Cor.*, 26, t. I, col. 265; Origène, *In Matth.*, XXII, 23, t. XIII, col. 1565; saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XVIII, 15, t. XXXIII, col. 1036; saint Épiphane, *Ancorat.*, 99, t. XLIII, col. 196; saint Ambroise, *In Psalm. CXVIII*, serm. X, t. XV, col. 1336, saint Jérôme, *Epist. ad Paulin.*, LIII, 8, t. XXII, col. 545, y voient une preuve de la résurrection. Au contraire, saint Jean Chrysostome, *Epist. II ad Olympiad.*, 8, t. LIII, col. 565, nie que Job connût la résurrection. Saint Justin, Athénagore, saint Irénée, Tatien, Didyme d'Alexandrie, saint Isidore de Péluse, Théodoret, saint Jean Damascène, et en général les Pères grecs, ayant à parler de la résurrection, n'invoquent pas le témoignage de Job, mais c'est parce qu'ils ne pouvaient pas en soupçonner la portée et le véritable sens, la version grecque, la seule qu'ils eussent entre les mains, ayant mal traduit et dénaturé Job, XIX, 23-27. Pour saint Chrysostome, en écrivant sa lettre, peut-être n'avait-il pas notre passage présent à l'esprit; d'autant plus que, dans son commentaire, il paraphrase ainsi la pensée de Job : Puisse Dieu ressusciter ma peau qui a souffert tout cela ! Il ajoute : « Job n'ignorait donc pas, à mon avis, la résurrection des corps; à moins qu'on ne dise que la délivrance de ses maux était la résurrection (qu'il espérait). » T. LXIV, col. 621. Les versions anciennes sont également favorables à l'opinion qui trouve dans le texte de Job l'expression de la résurrection ; toutefois, beaucoup moins clairement que la Vulgate. Cette exégèse est confirmée par les faits suivants : 1. Job n'attend plus rien de ce monde ; il regarde sa mort comme prochaine et assurée, du reste, il ne conserve plus aucun espoir ici-bas, X, 20-22; XIV, 13; XIX, 10. — 2. La solennité de ce qui précède, XIX, 23-24, et de ce qui suit, 28-29, promet au lecteur quelque chose d'extraordinaire. C'est le ton des grandes prophéties messianiques. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. IV, p. 596-601. — En tout cas, l'annonce de Job ne se vérifie pas dans la théophanie, car Dieu ne surgit pas sur la poussière (du tombeau) mais parle du sein de la nue; d'ailleurs la théophanie était tout à fait imprévue et inespérée. — 4. Notez encore l'expression « mon œil le verra » qui explique « je verrai Dieu » et qui serait en-

tièrement superflue s'il s'agissait d'une vision de l'âme après la mort. — 5. Le dernier éditeur critique de Job, Siegfried, regarde les trois versets, 25-27, comme une interpolation tardive, précisément parce qu'ils contiennent le dogme de la résurrection, qui, selon lui, ne fut connu des Juifs que plus tard. Le procédé est peu critique, mais il montre du moins que l'idée de la résurrection est assez clairement exprimée, même dans le texte hébreu.

X. Bibliographie. — 1° *Pères.* — 1. *Grecs:* Aucun commentaire entier des Pères grecs ne nous est parvenu. Des fragments de vingt-quatre d'entre eux ont été réunis, vers la fin du XIe siècle, par Nicétas, évêque d'Héraclée, et publiés, d'abord en latin, par Paul Comitoli, S. J., *Catena in beatissimum Job absolutissima e XXIV Græciæ doctorum explanationibus contexta*, Lyon, 1586; Venise, 1587; puis, en grec et en latin, par Patricius Junius, *Catena Græcorum Patrum in beatum Job*, Londres, 1637. La plupart de ces fragments sont reproduits par Migne: pour saint Athanase, t. XXVII, col. 1343-1348; pour Didyme d'Alexandrie, t. XXXIX, col. 1119-1154, pour saint Chrysostome, t. LXIV, col. 505-656; pour Olympiodore, t. XCIII, 13-469, mais plusieurs de ces derniers textes appartiennent à Polychronius; pour Origène, t. XII, col. 1031-1050. — 2. *Pères latins:* S. Augustin, *Annotationes in Jobum*, t. XXXIV, col. 825-886 (cf. *Retractationes*, II, 13, t. XXXII, col. 635); S. Grégoire le Grand, *Exposit. in Job* (*Moralium libri XXXV*), t. LXXV, col. 509-1162; t. LXXVI, col. 9-782. — Les deux commentaires imprimés dans les œuvres de saint Jérôme ne sont pas de lui, t. XXIII, col. 1407-1480; t. XXVI, col. 619-802: le dernier est attribué au prêtre Philippe, disciple de saint Jérôme. — Il existe de courtes scolies de saint Éphrem, Rome, 1740, t. II, p. 1-20.

2° *Commentateurs catholiques.* — Walaf. Strabon (Glose), t. CXIII, col. 747-840, saint Bruno, t. CLXIV, col. 551-696, et Rupert, t. CLXVIII, col. 963-1196, ne font guère que copier ou abréger saint Grégoire; saint Odon de Cluny, t. CXXXIII, col. 105-512, et Pierre de Blois, t. CCVII, col. 795-826, le résument *ex professo*. Saint Thomas et Nicolas de Lyre s'attachent de préférence au sens littéral; Denys le Chartreux, au sens mystique. A partir du XVIe siècle: Cajetan, O. P., *Comment. in librum Jobi*, Rome, 1535; Titelmann, O. M., *Elucidatio paraphrastica in Jobum*, Anvers, 1547; A. Steuchus (Eugubinus), *Enarrationes in librum Jobi*, Venise, 1567; Did. de Zuniga (Stunica), *Comment. in lib. Job*, Tolède, 1584; Pineda, S. J., *Comment. in Job*, 2 in-f°, Madrid, 1597-1601 (excellent); Sanctius (Sanchez), S. J., *Comment. cum paraphrasi*, Lyon, 1625; Corderius (Cordier), S. J., *Job elucidatus*, Anvers, 1646 (reproduit dans le *Cursus* de Migne, 1839, t. XIII et XIV); Codurcus (calviniste converti), *Scholia seu Adnot. in Jobum*, Paris, 1651; Vavassor, S. J., *Jobus brevi comment. et metaphrasi poetica illustratus*, Paris, 1638; Jansonius, *Enarrationes in Job*, Louvain, 1623; Castanæus (Chasteignier de la Roche-Posai), *Exercitationes in Job*, Poitiers, 1628; Bolduccius, O. M., *Comment. in lib. Job*, Paris, 1638; Hardouin, S. J., *Le livre de Job paraphrasé*, Paris, 17, 29; Duguet, *Explication du livre de Job*, Paris, 1732; Parisi, S. J., *Il divino libro di Giobbe*, Palerme, 1843; Welte, *Das Buch Job*, Fribourg-en-B., 1849; Le Hir, *Le livre de Job, trad. sur l'hébreu et comment.* (édité par Grandvaux), Paris, 1873; Zschokke, *Das Buch Job*, etc., Vienne, 1875; Knabenbauer, *Comment. in lib. Job*, Paris, 1886; Lesêtre, *Le livre de Job* (trad. et comment.), Paris, 1886; Pierik, S. J., *Het Boek Job*, Gulpen, 1881; Bickell, *Das Buch Job*, Vienne, 1894. Il faut ajouter à cette liste les auteurs qui ont expliqué toute ou presque toute la Bible. Pour quelques ouvrages de moindre importance, voir Knabenbauer, *Comment. in Job*, p. 18-28.

3° *Commentateurs hétérodoxes.* — Rosenmüller, en tête de ses *Scholia in V. T.*, pars V, 2e édit., 1824, p. V-X, XXIII-XLIV, donne une liste de treize rabbins et de soixante-dix-huit auteurs protestants qui ont expliqué Job. Les principaux sont Schmid, *In lib. Jobi Comment.*, Strasbourg, 1670; Michaelis, *Notæ uberiores in lib. Jobi*, Halle, 1720; Schultens, *Liber Jobi*, Leyde, 1737; Reiske, *Conjecturæ in Jobum*, Leipzig, 1779. — Pour les auteurs plus récents voir A. Dillmann, *Hiob*, dans le *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch*, 2e édit., 1891, p. XXXVII; Budde, *Das Buch Hiob*, Gœttingue, 1896, p. LVI. Citons notamment, outre Dillmann et Budde eux-mêmes, les commentaires de Umbreit (1832); Hirzel, 1839; Stickel (1842); Schlottmann, 1851; Frz. Delitzsch (1864-1876); Hengstenberg (1870-1875); Hitzig (1874); Renan, *Le livre de Job*, 1859; Cox, *Commentary and New Translation*, 1880. — Aux études spéciales déjà citées, ajouter: A. Loisy, *Le livre de Job*, Paris, 1892; V. Ancessi, *Job et l'Égypte*, Paris, 1877; Cheyne, *Job and Solomon*, Londres, 1881.

F. Prat.

3. JOB (TESTAMENT DE), livre apocryphe, mentionné dans le Décret de Gélase Ier, Labbe, *Concilia*, Paris, 1671, t. IV, col. 1265, qui contient une histoire légendaire de la vie de Job. D'après cet écrit, Job, sur le point de mourir, appelle auprès de lui ses sept fils et ses trois filles, leur raconte les épreuves de sa vie et tout ce que le Seigneur a fait pour lui. Le diable, pour le tenter, prend tantôt la forme du roi des Perses, tantôt celle d'un boulanger. Job s'appelait *Jobab*, mais le Seigneur changea son nom en celui de *Job*. Sa femme s'appelait Sitis. Quatre rois, Éliphaz de Théma, Baldad, Sophar et Éliu, ayant appris les malheurs de Job, vinrent le visiter et le consoler; ils restèrent auprès de lui pendant 27 jours, et lui firent d'amers reproches, disant qu'il avait mérité tout ce qu'il souffrait. Éliu est représenté comme inspiré par Satan; aussi Dieu pardonne-t-il à Éliphaz, Baldad et Sophar; mais quant à lui, il est réprouvé, parce qu'il n'est plus le fils de la lumière, mais celui des ténèbres. — Après avoir été longtemps éprouvé, Job recouvre tous ses biens. Au dernier moment, il donne des conseils à ses enfants, les exhorte à ne pas oublier le Seigneur, à faire du bien aux pauvres, à ne pas mépriser ceux qui sont nus et à ne pas prendre de femme étrangère; puis il partage ses biens entre eux, afin qu'ils puissent faire le bien comme il lui plaira. A chacune de ses trois filles, Héméra, « Jour, » Cassia et Corne d'Abondance, il donne une écharpe étincelante comme les rayons du soleil, pour qu'elle les protège tous les jours de leur vie et leur procure toute sorte de biens. Enfin, après être resté couché tout affaibli durant trois jours, il vit les anges qui venaient chercher son âme; il prit alors sa harpe et la donna à sa fille Héméra: il donna aussi un encensoir à sa fille Cassia et un tambour à Corne d'Abondance, pour qu'elles glorifiassent les saints anges qui venaient chercher son âme. Les trois filles, ayant reçu ces instruments, chantèrent, jouèrent, louèrent et glorifièrent Dieu dans une langue sublime; ensuite celui qui était monté sur un grand char, descendit, embrassa Job à la vue de ses filles, prit son âme, l'emporta, la fit placer sur le char et prit sa route vers l'Orient. Quant au corps de Job, il fut porté au tombeau, précédé de ses trois filles qui, ceintes de leurs écharpes, chantaient des hymnes à la louange de Dieu. Le patriarche était âgé de 255 ans, dont il avait vécu 85 avant ses malheurs et 170 après. — Le Testament est attribué au frère de Job, qui s'appelle tantôt Nachor (Gen., XI, 22-27, 29 [?]), tantôt Néréus, Νηρεύς. Ce livre est une espèce de Midrasch ou de contrefaçon du livre canonique de Job; on y relève des traces de christianisme, ce qui permet de conclure que l'ouvrage a été composé par un chrétien dans les premiers siècles de notre ère. L'original grec a été publié par Mai d'après un manuscrit du Vatican, *Scriptorum veterum nova collectio*, Rome, 1839, t. VIII, p. 191.

Migne en a donné une traduction française dans le *Dictionnaire des Apocryphes*, in-4°, Paris, 1858, t. II, col. 403-420. Il a été édité d'après deux manuscrits par M. E. James, *Apocrypha anecdota*, Oxford, 1897. t. II, Cf. Trochon, *Introduction*, 2 in-8°, Paris, 1886, t. I, p. 484; T. K. Cheyne, *Encyclopædia biblica*, in-4°, Londres, 1899, t. I, col. 254. V. ERMONI.

JOBAB (hébreu: *Yôbâb*), nom de cinq personnages dans l'Écriture.

1. JOBAB (Septante : Ἰωβαβ), le treizième et dernier fils de Jectan. Gen., X, 29; I Par., I, 23. Il devint le père d'une tribu arabe. Le pays où il s'établit est resté jusqu'ici inconnu. On en retrouve peut-être la trace dans une inscription découverte par Ed. Glaser à *Ḥadaqan*, dans l'Yémen. *Corpus inscript. semit.*, t. IV, p. 54, pl. X, n. 37. A la ligne 6, il est fait mention des chefs d'une région appelée יהיבב, *Yuhaibib* ou *Yuhaibab*, nom où nous retrouvons les éléments essentiels de יובב, *Yôbâb*. Cette inscription paraît dater du milieu du VIIIe siècle avant notre ère. Le même nom de lieu a été retrouvé dans une autre inscription, mais, ni dans l'une ni dans l'autre, aucune indication ne permet de déterminer la situation exacte de la localité qu'elle désigne. M. Joseph Halévy est le premier qui ait proposé l'identification de Jobab et de Yuhaibab. Voir Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, in-8°, Berlin, 1890, t. II, p. 303. — Bochart, *Phaleg*, II, 29; *Opera*, 3e édit., 3 in-f°, Leyde, 1692, t. I, col. 143, avait cru retrouver les Jobabites dans les Ἰωβαρίται de Ptolémée, VI, 7, 24, habitants de l'Arabie méridionale, sur la côte maritime, près des Sachalites. Gesenius, *Thesaurus*, p. 559, penche pour cette opinion. Elle ne repose cependant que sur une ressemblance imparfaite du nom. A. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, in-8°, Berne, 1875, p. 297, croit même que les Ἰωβαρίται n'ont jamais existé. « Les Ἰωβαρίται, dit-il, sont les *Wabar*. On désigne par ce mot le sable de la mer et aussi la tribu qui habitait là où est le sable, lorsqu'il y avait encore en cet endroit des jardins et des champs. Les *Wabar* sont un peuple fabuleux qui n'a jamais existé. » F. VIGOUROUX.

2. JOBAB (Septante : Ἰωβάβ), roi d'Édom, fils de Zara, de Bosra (t. I, col. 1859). Gen., XXXVI, 33-34; I Par., I, 44-45. Il succéda à Béla (voir BÉLA 1, t. I, col. 1560) et eut lui-même Husam (col. 784) pour successeur. D'après une addition apocryphe placée à la fin de la traduction grecque de Job dans les Septante (voir *Bible polyglotte*, t. III, 1902, p. 822), Jobab serait le même personnage que Job, mais le livre même de Job montre que cette hypothèse est sans fondement, car on n'y rencontre aucune allusion au règne du saint patriarche sur le pays d'Édom, et de plus l'orthographe des deux noms est en hébreu complètement différente.

3. JOBAB (Ἰωβάβ), chananéen, roi de Madon. Ce fut le premier prince à qui s'adressa Jabin (voir JABIN 1, col. 1055), roi d'Asor (voir ASOR 1, t. I, col. 1105), lorsqu'il forma la confédération des rois du nord de la Palestine contre Josué. Elle fut battue près du lac Mérom. Jos., XI, 1, 7-8. Les Septante font Jobab roi de Maron (Μαρών), nom qu'ils donnent au lac Mérom. Voir MADON.

4. JOBAB (Septante : Ἰωλάβ), de la tribu de Benjamin, fils de Saharaïm. Sa mère s'appelait Hodès (col. 726). I Par., VIII, 9.

5. JOBAB (Septante : Ἰωβάβ), de la tribu de Benjamin, septième fils d'Elphaal (t. II, col. 1705). I Par., VIII, 18.

JOBANIA (hébreu : *Ybneyâh*, « Jéhovah bâtit; » Septante : Ἰεμνααά; *Alexandrinus* : Ἰεβναά), Benjamite et fils de Jéroham. Il fut probablement un des premiers des principaux Benjamites qui s'établirent à Jérusalem après la conquête de cette ville par David. I Par., IX, 8.

JOCHABED (hébreu : *Yôkébéd ;* Septante : Ἰωχαβέδ), de la tribu de Lévi, femme d'Amram et mère d'Aaron, de Moïse et de Marie. Exod., VI, 20; Num., XXVI, 58-59. L'étymologie de son nom est importante, parce que si le nom abrégé de Jéhovah, *Yô*, en forme le premier élément, il en résulte que le nom divin était connu avant la vision de l'Horeb où Dieu en expliqua le sens à Moïse. Exod., III, 14. Parmi les exégètes, les uns admettent que Jochabed signifie : « Jéhovah est gloire; » les autres lui cherchent une origine étrangère, égyptienne ou autre. Voir Eb. Nestle, *Die israelitischen Eigennamen*, in-8°, Haarlem, 1876, p. 77. Malgré la divergence des opinions, on ne peut contester que le nom de *Yokébéd* ne soit un nom propre hébreu, de formation parfaitement régulière, le second élément, *kébéd*, « grave, de poids, » étant bien connu dans la Bible et le premier, *Yô*, étant une contraction très fréquente du nom divin. Voir JÉHOVAH, col. 1244, et les noms qui suivent celui-ci et commencent par *Jo*. Il est, de plus, peu vraisemblable que ce nom ait été altéré. — Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, Jochabed devint la femme d'Amram, dont elle était déjà la tante, étant la sœur de Caath, père de son mari. Exod., VI, 20. Voir AMRAM 1, t. I, col. 522. Les Septante et la Vulgate ont rendu le mot *dôdâh*, « tante, » par cousine : θυγατέρα τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ πατρός, *patruelem suam*, pour dissimuler sans doute l'illégalité apparente de ce mariage; mais les unions de ce genre, prohibées, depuis, par la loi mosaïque, Lev., XVIII, etc., ne l'étaient pas sous l'époque patriarcale, comme le prouve l'exemple d'Abraham qui avait épousé une parente plus proche encore. Gen., XX, 12. Voir SARA 1. Jochabed était donc de la même tribu que son mari. Aussi est-elle appelée « fille de Lévi », Exod., II, 1; Num. XXVI, 59; ce qu'il faut entendre, du reste, en ce sens qu'elle descendait de Lévi, fils de Jacob, et non qu'elle était la propre fille de Lévi. Voir CAATH, t. II, col. 1. — Jochabed était une femme aussi sage que pieuse. Quand elle eut donné le jour à son second fils, qui devait être Moïse, elle le cacha pendant trois mois pour le soustraire à la mort à laquelle le pharaon avait condamné tous les nouveau-nés mâles des Hébreux. N'espérant plus alors pouvoir le soustraire davantage aux recherches des Égyptiens, elle l'exposa sur le Nil dans une nacelle de papyrus, en le confiant à la Providence, et en recommandant à sa fille Marie de veiller sur ce précieux dépôt confié aux eaux du fleuve. Elle devait espérer son salut, car il y a bien lieu de croire que c'est elle qui avait suggéré à sa fille de l'offrir elle-même comme nourrice de son enfant, si Dieu le sauvait. Grâce à sa prudence, lorsque la fille du pharaon eut sauvé Moïse, sa mère fut chargée de l'élever et elle put de la sorte, en le nourrissant de son lait, lui inspirer ces sentiments de foi et de religion profonde qui le préparèrent à devenir le libérateur et le législateur du peuple de Dieu. Exod., II, 3-11. F. VIGOUROUX.

JODAÏA, prêtre, contemporain du grand-prêtre Joacim. II Esd., XII, 19. Voir IDAÏA 2, col. 806.

JOED (hébreu : *Yo'ed*, « Jéhovah est témoin; » Septante : Ἰωάδ), père de Mosollam, de la tribu de Benjamin. II Esd., XI, 7.

JOEL (hébreu : *Yô'êl*, « Jéhovah est Dieu; » Septante : Ἰωήλ; Vulgate, *Joel* et *Johel*), nom de quinze Israélites.

1. JOEL, fils aîné du prophète Samuel, I Reg., VIII, 2, et père d'Héman qui fut un des trois chefs de chœur

du temps de David (voir Héman 2, col. 587). I Par., vi, 33; xv, 17. La Vulgate écrit son nom Johel dans I Par., vi, 33. Son père Samuel, lorsqu'il fut devenu vieux, le chargea, ainsi que son frère Abia, de rendre la justice à Bersabée, mais l'avarice leur fit violer, à l'un et à l'autre, les règles de la justice; ils se laissèrent corrompre par des présents et le peuple, irrité de leur conduite, refusa de les accepter pour juges et réclama un roi à Samuel. I Reg., viii, 2-5. — Le nom de Joel devrait se lire aussi I Par., vi, 28 (hébreu, 13), mais il est tombé du texte hébreu par une faute qui est très ancienne, car elle existait, non seulement quand saint Jérome fit sa traduction, mais déjà du temps des Septante. Ceux-ci ont traduit ainsi l'original, d'où le nom de Joel avait disparu : Υἱὸς Σαμουήλ· ὁ πρωτότοκος Σανὶ, καὶ Ἀβιά, et la Vulgate : « Les fils de Samuel : le premier-né Vasséni et Abia. » Ces deux versions, pour trouver deux fils à Samuel, ont fait un nom propre de *va-šeni,* adjectif ordinal qui veut dire « et le second ». Le texte hébreu primitif portait sûrement : « Les fils de Samuel : Joel, le premier né, et le second Abia. » Le *qerî* dans les Bibles hébraïques supplée le nom de Joel.

2. JOEL, fils de Josabias, de la tribu de Siméon. Il était chef d'une famille importante de cette tribu et prit part, sous la règne d'Ézéchias, à l'expédition que firent un certain nombre de Siméonites contre Gador (voir Gador, col. 34). I Par., iv, 35, 38-41.

3. JOEL, père de Samaïa de la tribu de Ruben. I Par., v, 4. Sa généalogie est un sujet de contestation parmi les exégètes qui lui attribuent des ancêtres différents. Les uns la font descendre de Ruben par Charmi ou Carmi (voir Charmi 1, t. ii, col. 958), les autres par Énoch ou Hénoch (voir Hénoch 4, col. 594). L'historien sacré énumère ses descendants et raconte sommairement quelques épisodes de leur histoire, I Par., v, 4-6, et peut-être ỳ. 8-10, mais il ne nous fait pas connaître le père même de Joel. La version syriaque a mis Charmi au lieu de Joel : cependant il n'y a pas lieu de changer ce dernier nom. Comme Joel est nommé immédiatement après les propres fils de Ruben, il est probable que la suite de la généalogie nous donne le nom des enfants du fils aîné de Ruben, c'est-à-dire d'Hénoch et que Joël est le fils aîné d'Hénoch.

4. JOEL, père de Samma, de la tribu de Ruben. I Par., v, 8. Un certain nombre d'interprètes croient que ce Joel est le même que Joel qui eut un fils appelé Samia, v, 4, et que Samma ne diffère pas de Samia.

5. JOEL, un des chefs de la tribu de Gad, qui demeurait dans le pays de Basan. I Par., v, 12.

6. JOEL, lévite dont le nom est écrit Johel par la Vulgate. I Par., vi, 36. Voir Johel 2.

7. JOEL, fils d'Izrahia. I Par., vii, 3. La Vulgate écrit son nom Johel. Voir Johel 3.

8. JOEL, frère de Nathan, un des vaillants soldats de David. I Par., xi, 38. Il est appelé Igaal (col. 837), dans II Reg., xxiii, 36, et là il est donné comme « fils » de Nathan de Soba, et non comme « frère ». Le *Codex Vaticanus* porte υἱός, « fils, » dans I Par., xi, 38, comme dans II Reg., xxiii, 36.

9. JOEL, lévite. I Par., xv, 7, 11. C'était le chef de la famille des Gersonites, ayant sous ses ordres cent trente serviteurs du sanctuaire, du temps de David. Il fut un de ceux qui prirent part à la translation de l'arche, de la maison d'Obédédom à Jérusalem.

10. JOEL, lévite, fils de Jéhiel, de la descendance de Gerson et de la famille de Léedan. I Par., xxiii, 8. Il était un des gardiens du trésor de la maison du Seigneur. I Par., xxvi, 22. Il n'est peut-être pas différent de Joel 9.

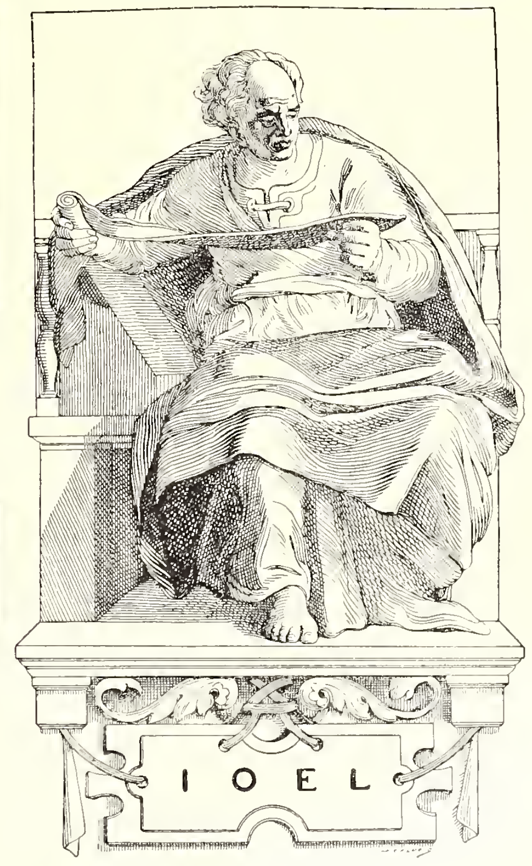
11. JOEL, fils de Phadaïas, un des chefs de la demi-tribu de Manassé transjordanique. I Par., xxvii, 20. Il vivait du temps de David.

12. JOEL, lévite, fils d'Azarias, de la famille de Caath, qui vivait du temps d'Ézéchias, roi de Juda. II Par., xxix, 12.

13. JOEL, de la famille de Nébo. Il avait épousé une femme étrangère et Esdras l'obligea de la quitter. I Esd x, 43.

14. JOEL, fils de Zéchri. II Esd., xi, 9. Il était de la tribu de Benjamin et gouverna ceux de sa tribu et de la tribu de Juda qui habitèrent Jérusalem après la captivité de Babylone.

15. JOEL (hébreu : *Yô'êl;* Septante : Ἰωήλ), un des douze petits prophètes (fig. 272). On n'a presque aucun renseignement sur sa vie. Nous savons qu'il était fils



272. — Le prophète Joel. D'après Michel-Ange. Chapelle sixtine.

Phatuel, Joel, i, 1; il était du royaume de Juda. S. Jérôme, *In Joel*, t. xxv, col. 949-950. Certains indices de sa prophétie laissent supposer qu'il vivait à Jérusalem, i, 13; ii, 1, 9, 15; iii, 1, 6, 8, 16, 17, 20-21. Le Pseudo-Épiphane dit qu'il était de la tribu de Ruben et qu'il était né à Béthoron, entre Jérusalem et Césarée; *De vitis*

prophet., XIV, t. XLIII, col. 407. On a supposé aussi qu'il était prêtre ou lévite à cause de la mention qu'il fait des offrandes, des fêtes du temple et des prêtres; d'autres auteurs au contraire pensent qu'il n'était pas prêtre à cause de la manière dont il parle des prêtres, I, 13; II, 17. Kaulen, *Einleitung*, 3e édit., Fribourg, 1892, p. 406. L'époque où il a vécu est fort discutée. Voir ce qui est dit sur la date de sa prophétie dans l'article suivant.

16. JOEL (LE LIVRE DE). — I. OCCASION ET DIVISION. — La prophétie de Joel fut écrite à l'occasion d'une invasion de sauterelles, dont nous chercherons plus loin à déterminer la signification, telle qu'on n'en avait jamais vu de pareille. Ce premier fléau fut suivi d'un autre non moins terrible : les sauterelles avaient tout dévasté dans les champs; une grande sécheresse qui survint après et qui dura plusieurs années mit le comble à la désolation. — La prophétie, outre un court préambule, I, 1, se divise en deux parties, qui ont la forme de discours : 1° I, 2-II, 17; — 2° II, 18-III. Les deux parties sont nettement marquées et séparées par deux versets qui servent en même temps de transition, II, 18-19 : « Le Seigneur a montré du zèle pour sa terre, il a pardonné à son peuple. Et le Seigneur a répondu et dit à son peuple, etc. »

II. ANALYSE. — *Ire PARTIE :* I, 2-II, 17. — Elle peut se subdiviser en deux sections : 1° *Description de l'invasion des sauterelles,* I, 2-II, 11. — Le prophète décrit d'une manière générale l'horreur de cette invasion, I, 2-4; — puis il la décrit graduellement pour mieux montrer le deuil de chacun : les vignes sont détruites et les ivrognes ne peuvent plus satisfaire leur passion, ỳ. 5-7; — le peuple est convié à se lamenter, parce que, par suite de la dévastation des champs, on ne peut plus offrir le sacrifice, ỳ. 8-12; — les prêtres aussi doivent gémir, eux qui sont chargés d'annoncer au peuple la gravité de la situation et de l'exhorter à la pénitence, ỳ. 13-17; — le prophète décrit les souffrances des bêtes des champs et adresse une prière à Dieu, ỳ. 18-20; — il annonce que le jour du Seigneur est proche et en décrit toutes les horreurs, II, 1-11. — 2° *Exhortation à la pénitence,* II, 12-17; Dieu, par la bouche de son prophète, exhorte le peuple à se convertir et à faire pénitence de ses crimes; cette pénitence doit être avant tout « intérieure », ỳ. 12-14; — elle doit aussi se manifester par des « actes extérieurs », ỳ. 15-17.

IIe PARTIE : II, 18-III. — Le prophète promet au peuple, qui s'est converti et a fait pénitence, une foule de biens; cette partie embrasse quatre sections, dont chacune annonce un bien particulier : 1° L'ennemi du peuple de Dieu sera bientôt détruit, et une pluie abondante apportera la fertilité à la terre, II, 18-27. — 2° Le deuxième bien sera une effusion du Saint-Esprit sur son peuple et sur toutes les nations, ỳ. 28-29. — 3° Le troisième c'est le jour du Seigneur; en ce jour le Seigneur anéantira tous les ennemis des Juifs; il indique les signes avant-coureurs de ce jour, ỳ. 30-32, et décrit le jour lui-même, III, 1-17. — 4° Enfin le quatrième bien, suite du our du Seigneur, le plus précieux, sera la plénitude des bénédictions messianiques, III, 18-21.

III. AUTHENTICITÉ. — Nous ne nous arrêterons pas à démontrer l'authenticité de la prophétie de Joel, parce qu'elle n'a jamais été contestée par personne, du moins dans son ensemble. Quelques auteurs ont bien mis en question l'authenticité de certains passages, car ils ont prétendu reconnaître différents auteurs, différentes mains; mais ceci touche à la question de l'unité littéraire dont nous allons nous occuper.

IV. UNITÉ D'AUTEUR. — *I. THÉORIE RATIONALISTE.* — Certains critiques, parmi lesquels se distingue M. Vernes, *Le peuple d'Israël et ses espérances*, p. 46, dans *Mélanges de critique religieuse,* in-12, Paris, 1881, p. 221, cf. Trochon, *Les petits prophètes,* Paris, 1883, p. 94, ont soutenu l'existence de deux Joel. M. Vernes s'appuie sur les deux parties de la prophétie qui seraient, prétend-il, inconciliables; ces deux parties contiennent la description du jour de Jéhovah; pour l'auteur de la première description, I-II, 27, le jour de Jéhovah consiste dans une invasion de sauterelles et dans une sécheresse, tandis que pour l'auteur de la seconde description, II, 28-III (hébreu, III-IV), il consiste dans la victoire remportée par Jéhovah sur les nations ennemies; ces deux conceptions ne peuvent appartenir au même auteur; elles supposent deux auteurs différents et deux dates différentes : il faut donc distinguer, d'après lui, un Proto et un Deutéro Joel.

II. PREUVES DE L'UNITÉ D'AUTEUR. — L'unité d'auteur se prouve : 1° *Par l'évidence interne :* tout dans la prophétie est tellement enchaîné, tout se tient d'une manière si étroite et se suit d'une manière si régulière, tout y est si bien ordonné qu'il est impossible d'y reconnaître deux auteurs. — 2° *Par la conciliation des deux descriptions:* la différence de la double description du jour de Jéhovah s'explique si l'on se place dans la situation et les circonstances du prophète : « Pendant l'invasion des sauterelles, Joel invite ses compatriotes à voir dans ce fléau le signe avant-coureur du jour de Jéhovah, le début du châtiment du peuple d'Israël. Mais, après que le peuple s'est repenti, le prophète lui promet la bénédiction divine, le triomphe sur ses ennemis et le jour de Jéhovah désigne alors le jour du châtiment des nations païennes. » Bruston, *Histoire critique de la littérature prophétique des Hébreux depuis les origines jusqu'à la mort d'Isaïe,* Paris, 1881, t. I, p. 41. Cf. Ed. Montet, *De recentissimis disputationibus de Joelis ætate,* in-8°, Genève, 1880; H. Graetz, *Der einheitliche Charakter der Prophetie Joels,* in-8°, Breslau, 1873.

V. ÉPOQUE DE LA COMPOSITION DU LIVRE. — La date de la prophétie de Joel est très discutée. Jahn, *Einleitung,* t. II, p. 502, soutient qu'il vécut et prophétisa sous Manassé (688-633). — J. A. Theiner, *Die zwölf Propheten,* Leipzig, 1830, p. 59, et Bertholdt, *Einleitung,* p. 1604, le font vivre sous Ézéchias. — Eckermann, *Joel metrisch übersetzt,* 1786, croit qu'il vécut sous le roi Josias (640-625). — D'après Bunsen, *Gott in Geschichte,* 3 in-8°, Leipzig, 1857-1858, t. III, p. 19, il aurait vécu et prophétisé entre 956 et 946, après l'invasion de Sésac, roi d'Égypte, la 5e année du règne de Roboam. — Pour T. F. Bauer il prophétisa en 915. — Le docteur Karle, *Joel ben Phatuel,* in-8°, Leipzig, 1877, place son ministère entre 950-945. — Les opinions principales sont les suivantes :

I. JOEL EST ANTÉRIEUR A ISAIE ET A AMOS. — La grande majorité des exégètes est d'accord sur ce point. Les raisons sur lesquelles on s'appuie relèvent de la critique interne : 1° Isaïe connaissait les oracles de Joel; il a reproduit, XIII, 6, un membre de phrase de Joel, I, 15, « parce que le jour est proche. » Cf. aussi Is., XIII, 10, et Joel, II, 10. Cf. Jer., XXV, 30, et Joel, III, 16. — 2° Amos, qui a vécu sous Ozias, roi de Juda, et Jéroboam II roi d'Israël, connaît Joel et l'imite : *a*) premiers mots de la prophétie d'Amos, I, 2, et Joel, III (hébreu, IV), 16, ces mots appartiennent au contexte de Joel; donc c'est Amos qui a emprunté; *b*) Amos termine sa prophétie en décrivant presque dans les mêmes termes que Joel, « les montagnes [qui] distilleront la douceur, » la prospérité future de la Palestine; Amos, IX, 13, et Joel, III (hébreu, IV), 18; — *c*) lorsque Amos, IV, 9b, représente Dieu se plaignant d'avoir envoyé inutilement les sauterelles pour amender le peuple, il paraît faire allusion à la plaie décrite par Joel, I, 4; II, 25; la chose est d'autant plus naturelle qu'ils emploient le même mot, *gâzâm,* pour désigner la sauterelle ou la chenille; *d*) enfin il paraît exister un certain parallélisme entre Joel, III (hébreu, IV), 4-10, et Amos, I, 6-10.

II. DE COMBIEN DE TEMPS A-T-IL PRÉCÉDÉ AMOS? — Il

règne sur ce sujet deux opinions. — *1re opinion.* — Certains auteurs placent le ministère prophétique de Joel au commencement du règne d'Ozias, VIIIe siècle, et font de Joel un contemporain d'Osée; ainsi saint Jérôme, *In Joel,* I, t. XXV, col. 950; saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joel,* t. LXXI, col. 328; Théodoret de Cyr, *In Joel,* t. LXXXI, col. 1633; parmi les modernes : catholiques : Aug. Scholz, *Einleitung,* t. III, p. 543; Schegg, *Geschichte der letzten Propheten,* t. I, p. 49; Reinke, *Messianische Weissagungen,* t. III, p. 128; Zschokke, *Historia Ant. Testamenti,* p. 261; Knabenbauer, *In prophetas minores,* Paris, 1886, t. I, p. 188-189; Cornely, *Introductio specialis,* Paris, 1887, t. II, p. 540; — parmi les protestants : Rosenmüller, *Scholia in Proph. minores,* t. I, p. 425; De Wette, *Einleitung,* 7e édit., p. 317; Hengstenberg, *Christologie,* t. I, p. 332; Hävernick, *Einleitung,* t. II, p. 302; Bleek-Wellhausen, *Einleitung,* p. 416; Meyrick, dans *The Speaker's Commentary,* t. VI, p. 494; Davidson, *Introduction,* p. 249. — Cette opinion s'appuie sur deux raisons : 1. *La place occupée par Joel:* dans le texte hébreu et la Vulgate, Joel occupe le second rang, immédiatement après Osée, dans la série des petits prophètes; on suppose d'autre part que les petits prophètes ont été classés suivant un ordre rigoureusement chronologique; — mais on peut répondre en premier lieu que dans les Septante, Joel n'occupe que la quatrième place, après Osée, Amos et Michée; cf. H. B. Swete, *The Old Testament in greek,* Cambridge, 1894, t. III, p. 38; en second lieu qu'il n'est pas démontré que dans le classement des petits prophètes on ait strictement suivi l'ordre chronologique; — 2. *Dépendance de Joel par rapport à Abdias:* Joel connaît et cite Abdias; cf. Abd., 17, et Joel, II, 32 : « Sur le mont Sion... est le salut » [suivi dans Joel de : « comme l'a dit le Seigneur »]; Abd., 10-18, et Joel, I, 15; II, 1; III (hébreu, IV), 3, 4, 7, 8, 12, 14, 17, 19; d'autre part on prétend qu'Abdias est postérieur à Joas; cf. Cornely, *op. et l. cit.,* p. 542; — on peut répondre qu'il est vrai que Joel a imité Abdias, mais qu'on se trompe quand on assigne à Abdias une époque si récente.

2e opinion. — D'autres auteurs croient que Joel a prophétisé sous le roi Joas (877-838, ou mieux 837-801), et dans les premières années de son règne; ainsi parmi les protestants : Credner, *Der Prophet Joel,* in-8°, Halle, 1831, p. 41; Krahmer, *De Ioelis ætate,* Gœttingue, 1833; Hitzig, *Die kleinen Propheten,* 1838; 3e édit., 1863; 4e édit., par H. Steiner, 1881; Delitzsch, dans la *Zeitschrift* de Rudelbach et Guericke, 1851, p. 306; Keil, *Einleitung,* p. 309; Schmoller, *Die Propheten Hoseas, Ioel und Amos,* p. 112; Aug. Wünsche, *Die Weissagungen des Prophet. Joel,* 1872; — parmi les catholiques : Movers, *Kritik. Untersuchungen über die Chronologie,* p. 119; Welte, *Einleitung,* t. II, p. 111; Danko, *Historia revel. Vet. Testamenti,* p. 378; Trochon, *Joel,* Paris, 1883, p. 93; Kaulen, *Einleitung,* 3e édit., p. 406; Vigouroux, *Man. bibl.,* 11e édit., t. II, p. 789, 790. Credner, qui peut être regardé comme un des premiers défenseurs de cette opinion, l'a condensée dans les deux conclusions suivantes : 1. Joel a prophétisé au commencement du règne de Joas (IV Reg., XII); — après l'invasion de Juda par Sésac (III Reg., XIV, 25-26), à laquelle ferait allusion Joel, III, 17b, 19; — après le règne de Josaphat et la révolte des Édomites sous Joram (IV Reg., VIII, 20-22), auquel événement ferait allusion Joel, III, 19b; — après le pillage des trésors royaux par les Philistins et les Arabes (II Par., XXI, 16-17); — 2. Il prophétisa avant l'expédition des Syriens sous la conduite d'Hazael, qui reçut pour rançon de sa retraite les trésors du temple livrés par Joas (IV Reg., XII, 17-18); — avant les invasions assyriennes et chaldéennes. Cf. Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament,* 7e édit., p. 309-310. — Cette opinion s'appuie sur les raisons suivantes, qui ne sont pas toutes de même valeur : 1. Parmi les ennemis du peuple de Dieu Joel ne mentionne que Tyr, Sidon, les Philistins, les Grecs [*Yevânîm*] et les Sabéens, III, 4-9; il ne fait aucune mention des Syriens, menacés plus tard par Amos, I, 3-5, parce qu'ils avaient fait une campagne contre Jérusalem sous leur roi Hazaël, comme nous l'avons déjà dit; cf. aussi II Par., XXIV, 23-24; par conséquent il a écrit avant ces évènements; de plus il ne fait aucune mention des Assyriens et des Chaldéens, parce qu'ils ne menacèrent Jérusalem qu'à une époque postérieure, tandis qu'Osée en parle, V, 13; VII, 11, etc. — Cornely et Knabenbauer, *Ibid.,* répondent ainsi à cet argument : en premier lieu on suppose que Joel voulut et dut nommer tous les ennemis de son peuple, ce qui n'est pas certain; en second lieu quand, III, 2, il parle de « tous les peuples », *omnes gentes,* il a en vue un plus grand nombre de peuples que ceux qu'il mentionne explicitement dans la suite à titre d'exemples; en troisième lieu s'il ne parle pas expressément des Syriens, c'est que Joel appartenait au royaume du Sud (Juda), tandis qu'Amos et Osée appartenaient au royaume du Nord (Israël); or, les Syriens eurent surtout affaire au royaume d'Israël; ils ne firent contre Juda qu'une petite expédition regardée comme un châtiment de Dieu, II Par., XXIV, 24; s'il ne mentionne pas les Assyriens, cette prétérition ne prouve rien; en effet les Assyriens, même au temps d'Achab, étaient un danger pour la Palestine; on sait qu'Achab fut vaincu à Karkar par Salmanasar II; cf. Schrader, *Keilinschriften und Altes Testament,* 2e édit., p. 199; Vigouroux, *Bible et découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 460; si donc cette raison était valable, il faudrait conclure que Joel a prophétisé même avant Achab; enfin, ce qu'il dit contre les Phéniciens, les Philistins et les Édomites ne prouve pas qu'il soit aussi ancien qu'on le prétend, puisque Amos, I, 6-15, dit la même chose. — 2. Joel ne s'élève pas contre les péchés occasionnés en Juda par la puissance assyrienne, et que reprennent vivement Osée et Amos; il n'attaque pas l'idolâtrie à laquelle se laissa aller le peuple sous Joram, Ochozias et Athalie; enfin il suppose que Dieu est fidèlement servi, que le culte divin s'exerce régulièrement, I, 9, 13; II, 17; or, ces traits ne conviennent qu'aux premières années de Joas. — Cornely, *ibid.,* p. 341-342, répond que les débuts du règne d'Ozias ne diffèrent pas de ceux du règne de Joas, II Par., XXVI, 4-5, 7; ce n'est que dans la suite que ce prince se pervertit, *Ibid.,* ỷ. 16; par conséquent les traits relevés dans la prophétie de Joel conviennent aussi aux premières années du règne d'Ozias. Ces deux raisons ne sont donc pas décisives. Les suivantes paraissent plus concluantes. — 3. Joel ne fait aucune mention du roi, tandis qu'il mentionne, I, 14, les « anciens », comme jouissant d'une certaine autorité. Ce silence se comprend naturellement dans l'hypothèse où nous nous plaçons, car Joas encore enfant était sous la tutelle du grand-prêtre Joïada. — 4. Il mentionne, III, 2, 12, la vallée de Josaphat, ainsi appelée probablement du roi Josaphat (910-885); il est donc postérieur au roi Josaphat; de plus le moment où il parle de cette vallée ne doit pas être bien loin de la date de la victoire remportée à cet endroit par ce roi sur les Moabites et les Ammonites. II Par., XX, 22.

III. JOEL EST ANTÉRIEUR A LA CAPTIVITÉ DE BABYLONE. — Ce point est résolu par ce que nous venons de dire. Si nous l'examinons en particulier, c'est à cause des difficultés soulevées par la critique moderne. Quelques auteurs prétendent, par les procédés de la critique interne, trouver dans la prophétie de Joel des indices de l'époque postexilienne; ainsi parmi les protestants : A. Merx, *Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger,* Halle, 1879; F. W. Farrar, *The Minor Prophets, their lives and times,* dans les *Men of the Bible,* Londres, 1890, surtout p. 105-112, 120-123; cf. Driver, *Introduction,* p. 310-312; — parmi les catholiques : Ant. Scholz, *Commentar zum Buche des Propheten Joel,* Würzbourg,

1885. — 1. D'après eux, Joel, III, 2-3, 6, fait allusion aux invasions assyriennes et chaldéennes. Il n'en est rien : ces passages peuvent très bien se rapporter à la perte de territoire subie par Juda à l'époque de la révolte des Édomites suivie de celle de Lobna. IV Reg., VIII, 22. — 2. En admettant que tout le monde pût entendre la trompette résonnant dans Sion, II, 1, 15, pour convoquer le peuple aux assemblées saintes et au jeûne, il ne s'ensuit pas que l'état fût réduit à une mince étendue, ce qui arriva après la captivité; on peut supposer que Joel, établi à Jérusalem, s'adresse surtout aux habitants de la ville sainte. — 3. Il n'est pas non plus certain que les prêtres et les anciens aient une grande prééminence, ce qui ne se réalisa qu'après la captivité; en effet, I, 2, les vieillards sont uniquement appelés à déclarer s'ils se souviennent d'avoir jamais vu une pareille calamité; I, 13, les prêtres sont représentés comme ministres de l'autel, ce qui fut vrai à toutes les époques; II, 17, ils gémissent et adressent à Dieu des prières en faveur du peuple coupable; de ce qu'il nomme les ivrognes, I, 5, faudra-t-il conclure qu'ils occupaient une place importante? — 4. Il n'est pas vrai que l'auteur s'en tienne uniquement à la stricte observance de la loi, qu'il ne recommande que les rites extérieurs, et qu'il n'exhorte jamais à la conversion à Dieu, comme les prophètes antérieurs à la captivité; en effet, II, 13, il recommande la rénovation intérieure; et ẏ. 12, il demande la conversion à Dieu; et nous savons ce qu'on entendait par « conversion à Dieu », elle consistait à se détourner du péché, à abandonner les mauvaises voies, à fuir l'impiété, le culte des idoles. Cf. III Reg., VIII, 35, 47-48; II Par., VI, 24, 26, 37; VII, 14; Is., VI, 10; X, 21; XXXI, 6; Jer., III, 14, 22; IV, 1; XV, 19; XXVI, 3; XXXV, 15; Ezech., III, 19; XIV, 6; XVIII, 23, 30; XXXIII, 9, etc. Il n'est donc pas vrai que l'auteur soit l'adepte d'un judaïsme étroit, d'une espèce de pharisaïsme légal. — 5. Il n'est pas vrai non plus qu'il enseigne que les Juifs seuls seront sauvés, et que tous les autres peuples périront; II, 28, 32, il demande le salut de tout le monde. — 6. Le livre de Joel n'est pas, comme on le prétend, une espèce de mosaïque, composée de pièces empruntées aux autres prophètes; l'auteur connaît assurément beaucoup de choses qui touchent à l'histoire, aux institutions nationales; mais ces éléments sont contenus dans le Pentateuque, et pour les connaître, il n'était pas besoin d'utiliser les écrits des autres prophètes; la connaissance des écrits mosaïques était suffisante. — 7. Il est faux qu'il n'y ait aucun ordre dans sa prophétie, comme nous l'établirons plus tard; si l'auteur se rencontre sur certains points avec d'autres prophètes : jugement des nations, Joel, III (hébreu, IV), 2, et Ezech., XXXVIII, 22; Soph., III, 8; — fertilité du pays, Joel, III (hébreu, IV), 18, et Amos, IX, 13; — la source qui sort de la maison de Dieu, Joel, III (hébreu, IV), 18, et Ezech., XLVII, 1-12; cf. aussi Zach., XIV, 8; — l'effusion de l'Esprit, Joel, II, 28, et Ezech., XXXIX, 29, il ne s'ensuit pas que c'est lui qui emprunte et non les autres prophètes; il faut en dire autant de certaines ressemblances qu'on prétend constater entre Joel et d'autres auteurs; Joel, I, 11ª, et Jer., XIV, 4ᵇ; Joel, I, 13, et Jer., IV, 8; Joel, I, 20, et Jer., XIV, 5-6; Joel, II, 3, et Jer., XII, 10; Joel, II, 4, et Ezech., I, 22-23; Joel, II, 5-6, et Jer., VI, 23-24; Joel, II, 9, et Jer., V, 10; IX, 21; en admettant qu'il y ait dépendance, il resterait à prouver que c'est Joel qui dépend des autres prophètes, et non le contraire. — 8. Les formes irrégulières qui seraient l'indice de l'époque postexilienne ne prouvent pas la thèse qu'on voudrait établir : *Pelèšet*, « Palestine, » Joel, IV, 4 (hebr.), se trouve aussi dans Is., XIV, 23, 33; Ps. LX, 10; LXXXIII, 8; LXXXVII, 4; CVIII, 10, et surtout Exod., XV, 14; — la forme *niphal* du verbe *hâyâh*, « être, » Joel, II, 2, se lit aussi dans Exod., XV, 6; Deut., IV, 32; XXVII, 9; Jud., XIX, 30; XX, 3, 21, etc.; — la forme *hophal* du verbe *kâraṭ*, « couper, » Joel, I, 9, est inusitée ailleurs; mais on trouve de ces particularités isolées dans chaque auteur; — il faut dire la même chose de la ponctuation *'ĕrûk*, Joel, II, 5, et de certains ἅπαξ λεγόμενα, qu'on croit avoir remarqués dans Joel, I, 17 (termes d'agriculture, dont *migrôn* se trouve aussi dans Is., X, 28, appliqué à une ville), et IV, 11, *'ûš*, « rassembler; » — quant à l'étymologie du mot *Phatuel*, que l'on veut expliquer par le chaldéen *peṭaï*, Dan., III, 2, 3, elle n'est pas encore fixée. Cf. Knabenbauer, *In prophetas minores*, t. I, p. 190-194.

VI. Canonicité. — La canonicité du livre de Joel n'a jamais soulevé de doutes sérieux. — 1° Joel a toujours été placé au canon juif et au canon chrétien. Voir Canon, t. II, col. 137-147. — 2° La tradition juive, contenue dans l'Ancien Testament, reconnaît la canonicité du livre de Joel; les auteurs postérieurs le citent et l'imitent; aux textes déjà cités, col. 1587, on peut ajouter les suivants : Is., XIII, 6, et Joel, I, 15; Jon., III, 9, et Joel, II, 14; Mich., VII, 10, et Joel, II, 17; Sophon., I, 15, et Joel, II, 11 (cf. Zach., XIV, 8, et Joel, III, 18). — 3° Le Nouveau Testament cite Joel; cf. Act., II, 16-17, 21 (discours de saint Pierre); Rom., X, 13; Apoc., IX, 2, 7-9 (image des sauterelles); XIV, 14-18 (image de la faucille). — 4° Les Pères de l'Église citent le prophète Joel. S. Justin, *Dial. cum Tryph.*, n. 87, t. VI, col. 685; S. Irénée, *Adv. hær.*, III, 12, n. 1, t. VII, col. 892-893; Tertulien, *Adv. Marc.*, V, 4, 8, 17, t. II, col. 476, 489, 513; *Adv. Jud.*, 13, col. 635; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, 13, t. IX, col. 129; Origène, *De princ.*, II, 7, t. XI, col. 216; Eusèbe, *In Ps. LXIV*, t. XXIII, col. 624; *In Ps. CXLIV*, t. XXIV, col. 61; S. Hilaire, *In Ps. LXIV*, n. 4, t. IX, col. 415; S. Athanase, *In Ps. LXIV*, t. XXVII, col. 284; S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XVI, 29, t. XXXIII, col. 960; *Catech.*, XVII, 19, col. 992; S. Macaire d'Égypte, *Hom.*, L, 4, t. XXXIV, col. 817; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XLI, 13, t. XXXVI, col. 445, 448; Didyme, *De Trinit.*, II, 2, 5, t. XXXIX, col. 456, 500; *De Spir. Sancto*, 11, col. 1043; S. Epiphane, *Hær.*, LXXIV, 4, t. XLI, col. 481; S. Ambroise, *De Spir. Sancto, Prolog.*, 18; I, 7; II, 2, t. XVI, col. 708-709, 724, 747; S. Jean Chrysostome, *Cont. Jud.*, 5, t. XLVIII, col. 820; *In Ephes.*, *Hom.* II, 2, t. LXII, col. 18; S. Augustin, *De civ. Dei*, XVIII, 30, n. 3, t. XLI, col. 587.

VII. Style et langue. — Le Livre de Joel, au point de vue du style, est regardé comme une production classique : « Son style s'élève par la sublimité au-dessus des autres prophètes, excepté Isaïe et Habacuc. Il unit la force de Michée à la tendresse de Jérémie et à la vivacité de couleurs de Nahum. Sa description de l'invasion des sauterelles est un admirable morceau littéraire; on l'a accusé d'exagération, mais l'exactitude de chaque trait est garantie par les voyageurs qui ont été témoins du fléau, comme Shaw, Volney, etc. » Vigouroux, *Manuel biblique*, 11ᵉ édit., t. II, p. 790. Sa langue est d'une très grande pureté et d'une belle élégance. Tous les auteurs sont d'accord sur les mérites et la beauté littéraires de la prophétie de Joel. Cf. Lowth, *De sacra poesi Hebr.*, Gœttingue, 1770, *Præl.*, XXI, p. 432; Trochon, *Joel*, p. 96; Knabenbauer, *In proph. min.*, t. I, p. 193; Driver, *Introduction*, 7ᵉ édit., p. 312-313.

VIII. Texte. — 1° *Original.* — C'est l'hébreu, et l'hébreu de la belle époque; on a relevé de très rares particularités, qui sont du reste de peu d'importance, où la langue semble aramiser ou chaldaïser. — 2° *État du texte.* — Dans le texte massorétique la prophétie de Joel est divisée en quatre chapitres, tandis que dans les Septante et la Vulgate elle n'en a que trois. Dans le texte hébreu, le chapitre II se termine au ẏ. 27, au lieu de se terminer au ẏ. 32, comme dans les Septante et la Vulgate. Dans quelques éditions du texte hébreu, le chapitre IV est lui-même subdivisé en deux, le chapitre IV ayant huit versets et le chapitre V treize versets, 9-21. Dans la Peschito, la prophétie n'a aussi que trois chapitres.

IX. Explication de quelques passages. — *I. L'invasion des sauterelles.* — On a donné à cette description deux interprétations : 1° *Interprétation symbolique.* — Le Targum, certains Pères de l'Église, saint Éphrem, saint Cyrille d'Alexandrie, Théodoret et, parmi les auteurs modernes, Luther, Ribeira, Hengstenberg, Hävernick, Pusey, voient dans ces sauterelles les ennemis du peuple de Dieu : Assyriens, Mèdes, Perses, Grecs; cette interprétation s'appuie sur deux raisons très contestables : — 1. II, 20, Joel semble affirmer que l'armée des sauterelles vient du nord; or, ajoute-t-on, on sait que les sauterelles viennent toujours du sud, du désert d'Arabie; mais on a constaté des exceptions à cette règle. Cf. Trochon, *Joel*, p. 117. — 2. I, 15; II, 1, Joel déclare que le jour du Seigneur est proche; mais il distingue le jour du Seigneur de l'invasion des sauterelles. — 2° *Interprétation littérale.* — D'autres auteurs prennent les sauterelles au sens littéral, parce que : 1. Rien dans le texte ne laisse supposer qu'il s'agisse d'un symbole. — 2. Joel ne parle que des dégats causés dans les champs et du mal fait aux animaux; or, s'il avait en vue les invasions étrangères, il aurait surtout parlé du mal fait aux hommes. — 3. La description se rapporte à un fait passé et non à un événement futur comme les invasions. — On pourrait peut-être concilier ces deux solutions, par trop exclusives, dans une opinion intermédiaire, « en admettant, comme cela paraît très vraisemblable, que Joel, dans sa seconde partie, considère l'invasion dont il a parlé dans la première comme type du jugement de Dieu qui approche. » Vigouroux, *Manuel biblique*, t. II, p. 792. Cf. Trochon, *Joel*, p. 95; Driver, *Introduction*, p. 308.

II. L'effusion du Saint-Esprit. — Cette prophétie est littéralement messianique. Le prophète prédit la descente du Saint-Esprit au jour de la Pentecôte; c'est saint Pierre lui-même qui en a donné l'interprétation authentique et autorisée. Act., II, 17-21; cf. Joel, II, 28-32. — Dans ce même passage, II, 31, et II, 10; III, 15, le prophète annonce des phénomènes extraordinaires. Cf. Is., XIII, 10; Ezech., XXXII, 7. Notre-Seigneur a interprété la signification de ces prodiges; il nous apprend, Matth., XXIV, 29; Marc., XIII, 24; Luc., XXI, 25, que ces prodiges s'appliquent aux signes qui précédèrent immédiatement la ruine de Jérusalem, cf. Luc., XXI, 11, et plus particulièrement à ceux qui précéderont le jugement dernier.

III. Jugement dans la vallée de Josaphat. — Cette vallée, qui est devenue si populaire chez les peuples chrétiens, à cause de son rôle eschatologique, n'est mentionnée que dans le livre de Joel, III (hébreu, IV), 2, 12. On ne connaît pas exactement l'emplacement de cette vallée. D'après les uns, son nom est symbolique; d'après les autres, c'est la vallée du Cédron. — 1° *Interprétation symbolique.* — Certains auteurs pensent que la vallée de Josaphat est un pur symbole; elle indiquerait simplement, conformément à l'étymologie du mot [Josaphat = *Jehovâh juge*], le jugement de Dieu qui s'exerce contre les nations. Cf. Knabenbauer, *In proph. min.*, t. I, p. 237. Les raisons de cette interprétation sont : 1. On ne voit pas comment tous les peuples pourraient être rassemblés et jugés dans une vallée de la Judée. — 2. Il n'est pas sûr qu'il ait existé une vallée portant le nom de Josaphat. — 3. Jamais les ennemis des Juifs n'ont été vaincus et détruits dans une vallée près de Jérusalem, comme aurait été celle de Josaphat. — 2° *Interprétation littérale.* — D'autres pensent que cette vallée est située dans la vallée du Cédron, à l'est de Jérusalem, cf. II Reg., XVIII, 18, où elle est appelée « vallée du roi »; Gen., XIV, 17, où elle est appelée « vallée de Savé »; c'est dans la vallée du Cédron que commença la Passion du Sauveur; c'est donc là qu'aura lieu son triomphe. Cf. Trochon, *Joel*, p. 123-124. On donne en effet aujourd'hui le nom de vallée de Josaphat à une partie de la vallée du Cédron, mais l'opinion que le jugement dernier aura lieu dans cet endroit n'est qu'une croyance populaire. Voir Josaphat (Vallée de).

IV. Prophétie du docteur de la justice : II, 23. — Cette prophétie est aussi messianique; c'est ainsi que l'ont entendue la grande masse des exégètes; le « Docteur de justice » est Notre-Seigneur même. Cf. le passage parallèle dans Is., LV, 4. Cependant, d'autres exégètes entendent ce verset directement de la suite des prophètes et secondairement de Jésus-Christ. Knabenbauer, *In proph. min.*, t. I, p. 229.

X. Bibliographie. — Parmi les Pères de l'Église : S. Jérôme, *In Joelem*, t. XXV, col. 947-988; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joelem*, t. LXXI, col. 328-408; Théodoret, *In Joelen*, t. LXXXI, col. 1633-1664. — Parmi les modernes : *Wunsche, *Die Weissagungen des Pr. Joels*, in-8°, Leipzig, 1872; *Schmoller, *Die Propheten Hosea, Joel und Amos* (dans le *Bibelwerk* de Lange, t. XVIII), in-8°, Leipzig, 1872; J. A. Karle, *Joel ben Pethuel*, in-8°, Leipzig, 1872; *E.-J. Montet, *Etude littéraire et critique sur le livre du prophète Joel*, in-8°, Genève, 1877; *A. Merx, *Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger von der ältesten Zeiten bis zu den Reformatoren*, in-8°, Halle, 1879; *Le Savoureux, *Le prophète Joel*, in-4°, Paris, 1888; *W. L. Pearson, *The Prophecy of Joel*, in-8°, Leipzig, 1885; *J. Wellhausen, *Die kleinen Propheten übersetzt*, 1892; *H. Holzinger, *Sprachkaracter und Abfassungszeit des Buches Joel*, dans la *Zeitschrift für die Alttest. Wissenschaft*, 1889, p. 89-131; *Driver, *Joel and Amos*, dans *Cambridge Bible for Schools*, 1897; *J. T. Beck, *Erklärung der Propheten Micha und Joel*, in-16, Gutersloh, 1898.

V. Ermoni.

JOÉLA (hébreu : *Yô'ê'lâh*, « que [Dieu] aide! » Septante : Ἰελία; *Alexandrinus* : Ἰωηλά), fils de Jéroham de Gédor (voir Jéroham 5, col. 1303), un des vaillants soldats qui allèrent rejoindre David à Siceleg. I Par., XII, 7.

JOÉZER (hébreu : *Yo'ézér*, « Jéhovah est aide; » Septante : Ἰωζαρά; *Alexandrinus* et *Sinaiticus* : Ἰωζαάρ), un des vaillants soldats de David, qui s'était joint à lui à Siceleg. C'était un lévite de la branche de Coré (Vulgate : *de Carehim*. Voir Carehim, t. II, col. 259). I Par., XII, 6.

JOGLI (hébreu : *Yogli*, « exilé; » Septante : Ἐγλί), père de Bocci (voir Bocci 1, t. I, col. 1823), de la tribu de Dan, du temps de Moïse. Num., XXXIV, 22.

JOHA, nom de trois Israélites dans la Vulgate. En hébreu, l'orthographe du nom du troisième, *Yô'âḥ*, diffère de celle des deux premiers, *Yôḥâ'*, par la métathèse d'une lettre. C'est probablement l'orthographe *Yô'âḥ* qui est la bonne. Voir Joah, col. 1551.

1. JOHA (hébreu : *Yôḥâ'*; Septante : Ἰωδά; *Alexandrinus* : Ἰωαχά), fils de Baria, de la tribu de Benjamin. Baria demeurait à Aïalon et, aidé de Samas, il mit en fuite, avec ses fils, parmi lesquels Joha est nommé le dernier, les habitants de Geth. I Par., VIII, 16. Voir Baria 3, t. II, col. 1461.

2. JOHA (hébreu : *Yôḥâ'*; Septante : Ἰωζαΐ), fils de Samri et frère de Jédihel. Voir Jédihel 1, col. 1218. Il est qualifié de Thosaïte (voir ce mot). C'était un des plus vaillants soldats de David. I Par., XI, 45.

3. JOHA (hébreu : *Yô'âḥ*; Septante : Ἰουάχ; *Alexandrinus* : Ἰωάς; Josèphe, *Ant. jud.*, X, IV, 1 : Ἰωατής), fils de Joachaz, historiographe du roi de Juda, Josias. Ce prince le chargea, avec quelques autres de ses officiers, de la restauration du temple de Jérusalem. II Par., XXXIV, 8.

JOHANAN, nom de quinze Israélites et d'un Ammonite dans la Vulgate. Dans le texte hébreu, ce nom est écrit tantôt sous la forme complète *Yehôḥânân,* tantôt sous la forme contractée *Yôḥânân;*, « Jéhovah est grâce ou miséricorde. » Dans les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament et dans le Nouveau Testament, ce nom est devenu 'Ιωάννης, *Joannes*. Voir JEAN, col. 1153.

1. JOHANAN (hébreu : *Yôḥânân;* Septante : 'Ιωνά, dans IV Reg., XXV, 23; 'Ιωάναν dans Jérémie [Septante, XLVII, 8, 13, 15, 16; XLIX, 1, 8; L, 2, 4, 5]), fils de Carée. C'était un des chefs de l'armée juive pendant le siège de Jérusalem par les Chaldéens. Il avait réussi à s'échapper de la ville et à se réfugier au delà du Jourdain chez les Ammonites. Lorsque, après la ruine définitive du royaume de Juda, Nabuchodonosor eut placé Godolias à la tête du pays, Johanan fut un des premiers à aller lui faire sa soumission à Masphath où le nouveau gouverneur avait établi sa résidence. Il l'avertit, mais en vain, du projet qu'avait formé Ismahel de l'assassiner. Godolias, ne pouvant croire à tant de noirceur, tomba, en effet, sous les coups d'Ismahel. Voir GODOLIAS, col. 259, et ISMAHEL 2, col. 994. Johanan se mit à la poursuite du meurtrier et délivra les prisonniers qu'il emmenait mais il ne réussit pas à saisir le coupable (587 avant J.-C.). IV Reg., XXV, 23-25; Jer., XL, 8-XLI, 16. Quoique Johanan n'eût rien à se reprocher dans le crime qui avait été commis et qu'il eût même cherché à le prévenir, il craignit que Nabuchodonosor ne voulût venger sur les Juifs la mort de son gouverneur et il crut qu'il ne pourrait être en sûreté qu'en Égypte. Jérémie essaya en vain d'empêcher l'exécution de son projet; il fut lui-même entraîné de vive force par Johanan avec les fuyards dans la vallée du Nil. Jer., XLI, 17-18; XLII-XLIII. Voir JÉRÉMIE 8, col. 1262.

2. JOHANAN (hébreu : *Yôḥânân;* Septante : 'Ιωανάν), fils aîné du roi de Juda Josias. I Par., III, 15. Comme il n'est pas question de lui à propos de la succession de son père, il est probable qu'il était mort avant Josias ou qu'il succomba avec lui sur le champ de bataille de Mageddo. IV Reg., XXIII, 29. La plupart des interprètes adoptent l'une ou l'autre de ces deux explications.

3. JOHANAN (hébreu : *Yôḥânân;* Septante : 'Ιωανάν), fils d'Élioénaï, descendant de David par Zorobabel. I Par., III, 24.

4. JOHANAN (hébreu : *Yôḥânân;* Septante : 'Ιωανάν), grand-prêtre, fils d'Azarias et père d'un autre Azarias. Il était petit-fils d'Achimaas et arrière-petit-fils de Sadoc. « C'est lui qui exerça les fonctions du sacerdoce dans la maison [le Temple] que bâtit Salomon à Jérusalem. » I Par., VI, 10. Son pontificat se continua probablement sous le règne de Roboam. Voir GRAND-PRÊTRE, col. 304.

5. JOHANAN (hébreu : *Yôḥânân;* Septante : 'Ιωανάν), Benjamite qui alla rejoindre la troupe de David à Siceleg, et fut un de ses plus braves soldats. I Par., XII, 4.

6. JOHANAN (hébreu : *Yôḥânân;* Septante : 'Ιωανάν; *Alexandrinus :* 'Ιωνάν; *Sinaiticus :* 'Ιωάν), le huitième des Gadites qui allèrent se joindre à la troupe de David dans le désert de Juda. I Par., XII, 12. Voir GADDI 2, col. 32. Ces Gadites se distinguaient particulièrement par leur bravoure qui les fait comparer à des lions. Leurs exploits et l'incursion hardie qu'ils firent au delà du Jourdain est racontée I Par., XII, 15.

7. JOHANAN (hébreu : *Yehôḥânân;* Septante : 'Ιωνάθαν; *Alexandrinus :* 'Ιωνά), lévite, sixième fils de Mésélémias, de la branche de Coré, dans la descendance de Caath, un des portiers du tabernacle du temps de David. I Par., XXVI, 3. D'après le ℣. 1, il est rangé parmi « les fils d'Asaph », mais Asaph est ici une forme abrégée d'Abiasaph, un des chefs des Corites. I Par., IX, 19. Le chef de chœur appelé Asaph était d'une autre famille, c'est-à-dire de celle de Gerson, et non de celle de Caath. Voir ASAPH 1, t. I, col. 1056.

8. JOHANAN (hébreu : *Yehôḥânân;* Septante : 'Ιωανάν), un des chefs (*haś-śâr*) de l'armée de Josaphat, roi de Juda. II Par., XVII, 15. Il commandait à 280000 hommes d'après le texte, mais ce chiffre, comme celui des hommes placés sous les ordres des autres généraux, ℣. 14-18, doit avoir été grossi par les copistes. Ce Johanan est probablement le même que Johanan 9.

9. JOHANAN (hébreu : *Yehôḥânân;* Septante : 'Ιωάναν), père d'Ismaël, qui commandait à cent hommes lorsque le grand-prêtre Joïada mit Joas sur le trône. II Par., XXIII, 1. Ce Johanan doit être le même que Johanan 8.

10. JOHANAN (hébreu : *Yehôḥânân;* Septante : 'Ιωανής), père d'Azarias, un des chefs de la tribu d'Éphraïm qui vivait du temps d'Achaz, roi de Juda. Il contribua, avec d'autres chefs de sa tribu, à faire remettre en liberté les prisonniers que les Israélites emmenaient du royaume de Juda. II Par., XXVIII, 12.

11. JOHANAN (hébreu : *Yôḥânân;* Septante : 'Ιωανάν), fils d'Eccétan, chef de la famille d'Azgad, qui retourna avec Esdras en Palestine, à la tête de 110 hommes. I Esd., VIII, 12.

12. JOHANAN (hébreu : *Yehôḥânân;* Septante : 'Ιωανάν), fils d'Éliasib (voir ÉLIASIB 6, t. II, col. 1668), un des prêtres qui vivaient du temps d'Esdras. Celui-ci, rempli de douleur à cause des mariages que de nombreux Israélites avaient contracté avec des femmes étrangères, se retira, pour y faire pénitence, dans la chambre de Johanan. I Esd., X, 6. — Néhémie nous apprend que les lévites, chefs de famille, et les prêtres furent inscrits au temps d'Éliasib, de Joïada, de Johanan et de Jaddua. II Esd., XII, 22. Et l'auteur sacré ajoute ℣. 23 : « Les fils de Lévi, chefs de famille, furent inscrits dans le livre des Annales, jusqu'au temps de Johanan, fils d'Éliasib. » Dans ce dernier passage, la Vulgate lit Jonathan au lieu de Johanan, mais c'est Johanan qu'il faut lire, comme le porte le texte hébreu. Johanan eut un frère aîné appelé Joïada. Voir JOÏADA 6, col. 1596. Certains interprètes confondent Johanan, frère de Joïada, avec Jonathan, fils de ce Joïada, II Esd., XII, 11, lequel devint grand-prêtre après son père. Voir JONATHAN 10, col. 1615.

13. JOHANAN (hébreu : *Yehôḥânân;* Septante : 'Ιωανάν), de la famille de Bébaï, qui vivait du temps d'Esdras. Il avait épousé une femme étrangère et consentit à s'en séparer. I Esd., X, 23.

14. JOHANAN (hébreu : *Yehôḥânân;* Septante : 'Ιωνάν; *Alexandrinus :* 'Ιωναθάν), fils de Tobie l'Ammonite, du temps de Néhémie. Ce Tobie s'opposait à la restauration de la ville de Jérusalem, et avait néanmoins des alliés et des amis parmi les Juifs : il avait fait, en outre, épouser à son fils Johanan une fille du prêtre Mosollam. II Esd., VI, 18.

15. JOHANAN (hébreu : *Yehôḥânân;* Septante : 'Ιωανάν), chef de la famille sacerdotale d'Amarias, sous le pontificat de Joacim, peu de temps après le retour de la captivité de Babylone. II Esd., XII, 12-13.

16. JOHANAN (hébreu : *Yehôḥânân;* Septante :

'Ιωανάν), un des prêtres qui firent partie du chœur des musiciens lors de la dédicace des murailles de Jérusalem, après qu'elles eurent été relevées par Néhémie. II Esd., XII, 41 (hébreu, 42).

JOHEL, nom écrit ordinairement Joel. Voir JOEL. La lettre *h* a été ajoutée pour rendre l'*aleph* hébreu.

1. JOHEL, fils aîné de Samuel. I Par., VI, 33. Voir JOEL 1.

2. JOHEL, lévite, fils d'Azarias (voir AZARIAS 9, t. I, col. 209) et père d'Elcana (voir ELCANA 3, t. II, col. 1646), dans la branche de Caath. I Par., VI, 36 (hébreu, 21). Il paraît être le même que celui qui est appelé Saül, fils d'Ozias, un peu plus haut, dans le même chapitre, ℣. 24 (hébreu, 9). Il fut un des lévites qui aidèrent le roi Ezéchias dans le rétablissement du culte divin. II Par., XXIX, 12.

3. JOHEL, fils d'Izrahia, de la tribu d'Issachar. I Par., VII, 3. Il fut un des chefs de l'armée de David.

JOHNSON John, de Cranbrook, théologien protestant anglais, né le 30 décembre 1662 à Frindsbury, dans le comté de Kent, où son père Thomas était pasteur, mort à Cranbrook, le 15 décembre 1727. Il fit ses études à Cambridge, où il passa ses examens, puis occupa différents postes dans l'église protestante. En 1689, il épousa Marguerite, fille de Thomas Jenkin, qui lui donna cinq enfants. Il fut, en 1697, pasteur à Appledore, puis, en 1707, à Cranbrook, où il écrivit ses principaux ouvrages, et où il mourut : on le désigne généralement sous le nom de Johnson de Cranbrook. On a de lui une paraphrase des Psaumes intitulée : *Holy David and his old english translation cleared*, Londres, 1706. Ses ouvrages, qui sont souvent anonymes, ne parurent pas tous de son vivant; parmi ceux que ses filles ont publiés après sa mort, on peut citer : *Daniel's prophecy of the LXX weeks explained*, qui a paru en 1748, dans le même volume que plusieurs autres traités et qu'une vie de l'auteur par Thomas Brett. A. REGNIER.

JOÏADA, nom de six Israélites dans la Vulgate. Un septième, qui porte aussi ce nom en hébreu, est appelé Joïadé dans la Vulgate, qui a adopté pour ce personnage la transcription des Septante. Dans le texte original, le nom est écrit de deux manières différentes, tantôt sous sa forme pleine, *Yehôyâdâ'*, et tantôt sous sa forme abrégée, *Yôyâdâ,'* « Jéhovah connaît. »

1. JOÏADA (hébreu : *Yehôyâdâ';* Septante : 'Ιωδαέ), père de Banaïas, un des plus fameux guerriers de David. II Reg., VIII, 18; XX, 23; XXIII, 20, 22; III Reg., I, 8, 26, 32, 36, 38, 44; II, 25, 29, 34, 35, 46; I Par., XI, 22; XVIII, 17; XXVII, 5. Dans tous ces passages, il est nommé simplement comme père de Banaïas. Nous apprenons seulement, de plus, dans le dernier qu'il était un « prêtre-chef », *hak-kôhên rô'š,* c'est-à-dire une sorte de vicaire du grand-prêtre. Quelques interprètes entendent cette appellation dans le sens d'officier de David, mais leur opinion est peu vraisemblable. Si l'on donne à *kôhên* sa signification ordinaire de « prêtre », il en résulte que Banaïas était un descendant d'Aaron et, dans ce cas, son père peut être le même que Joïada 3. La Vulgate, I Par., XXVII, 5, n'a pas traduit le mot *rô'š,* « chef, » et elle applique à Banaïas le titre de « prêtre », *sacerdos,* qui, dans le texte original, se rapporte à Joïada. En revanche, I Par., XI, 22, elle attribue à Joïada la qualification de *vir robustissimus,* « vaillant soldat, » qui appartient à son fils Banaïas.

2. JOÏADA (Septante : 'Ιωδαέ, 'Ιωαδαέ), grand-prêtre contemporain d'Athalie et de Joas. — Joïada avait épousé Josabeth, fille du roi Joram et sœur du roi Ochozias. Quand Athalie fit périr tous les enfants de ce dernier pour régner elle-même, Josabeth sauva le plus jeune, Joas, et l'apporta à Joïada, qui, de concert avec elle, le tint caché et l'éleva dans le Temple. Voir JOAS, col. ; JOSABETH. Joïada, non content de préserver de la destruction la descendance royale, résolut de rendre à Joas le trône de ses pères. Il se mit à l'œuvre avec une prudence et un courage auxquels Dieu accorda plein succès. Lorsque l'enfant eut sept ans, Joïada s'entendit avec cinq chefs, qui parcoururent le royaume pour donner le mot d'ordre aux lévites et aux chefs de famille. Ceux-ci vinrent à Jérusalem et jurèrent fidélité au roi dans le Temple. Joïada leur montra alors le jeune Joas, puis organisa la reconnaissance solennelle de sa royauté. Il divisa en trois troupes les lévites et les prêtres, qui avaient à commencer leur service le jour du sabbat; la première troupe devait monter la garde à la demeure du roi, la seconde à la porte des Seuils ou des Coureurs, qui donnait accès du côté du palais d'Athalie, et la troisième à la porte de Sur ou du Fondement, qui était sans doute l'une des entrées du Temple. Ceux qui sortaient de service devaient, de leur côté, faire la garde autour du roi, l'accompagner partout, les armes à la main, et mettre à mort quiconque tenterait de s'introduire en armes dans le Temple. L'accès des parvis serait laissé au peuple. Joïada arma tous ces hommes avec les lances et les boucliers que David avait placés dans la maison du Seigneur. Quand tous furent à leur poste, Joïada fit approcher Joas, lui imposa le diadème et le rouleau de la Loi, le proclama roi, lui fit les onctions sacrées et poussa le cri de : Vive le roi ! qui fut répété par tout le peuple. A cette clameur, Athalie accourut, se rendit compte de ce qui se passait, mais fut entraînée hors du Temple pour être mise à mort. Voir ATHALIE, t. I, col. 1207. Le grand-prêtre renouvela alors l'alliance du roi et du peuple avec Jéhovah. La première conséquence de ce serment fut la démolition du temple de Baal, de ses images et de ses autels, et la mort de Mathan, prêtre de l'idole. Le service des lévites et des prêtres fut réorganisé conformément à la loi, et des gardiens furent placés aux portes du Temple, afin d'en interdire l'entrée à toute personne souillée. Quant au jeune roi, il fut conduit dans son palais par la porte supérieure et le passage des Coureurs, et il y prit place sur le trône royal. Son avènement fit la joie de tout le pays. Joïada avait été vraiment l'âme de cette heureuse révolution. IV Reg., XI, 2-21; II Par., XXII, 11-XXIII, 21.

Joïada, après avoir été le protecteur de Joas, en devint le conseiller naturel. Tant qu'il vécut, il réussit à le maintenir dans le bien et la fidélité à Dieu. Au bout de quelques années, Joas se préoccupa de réparer le Temple. Dans ce but, il ordonna aux prêtres et aux lévites de recueillir l'argent nécessaire parmi le peuple. Ceux-ci n'accomplirent ce devoir qu'avec nonchalance, si bien que Joas dit à Joïada : « Pourquoi n'as-tu pas veillé à ce que les lévites apportassent de Juda et de Jérusalem l'impôt ordonné par Moïse? » et aux prêtres : « Pourquoi n'avez-vous pas réparé ce qui est à réparer au Temple? » Joas semble l'avoir pris d'un peu haut avec le vieux pontife auquel il devait le trône. Parlait-il ainsi par zèle pour la maison de Dieu? Ou bien supportait-il déjà avec quelque impatience la tutelle de son conseiller? En tout cas, il serait injuste d'incriminer un vieillard plus que centenaire, auquel son grand âge ne permettait pas la même vigilance qu'au temps passé. D'ailleurs, l'entente persista entre Joïada et le jeune roi. On établit dans le Temple même un coffre destiné à recevoir les offrandes; les représentants du roi et du pontife le vidaient ensemble. Joas et Joïada employèrent de concert les ressources ainsi obtenues, soit à faire exécuter les réparations dans le Temple, soit à procurer

les ustensiles nécessaires à l'exercice du culte. Le quatriéme livre des Rois, XII, 6, assigne à la vingt-troisiéme année du régne l'incident qui se produisit entre Joas, alors âgé de trente ans, et Joïada. D'aprés Josèphe, *Ant. jud.*, IX, VIII, 2, la raison qui aurait empêché le pontife d'envoyer quêter dans le royaume, c'est qu'il savait ses concitoyens fort peu disposés à donner.

Pendant tout son pontificat, les sacrifices furent offerts avec la régularité et la magnificence désirables. Joïada mourut âgé de cent trente ans. II Par., XXIV, 15; Josèphe, *Ant. jud.*, IX, VIII, 3. Les critiques soulévent contre ce chiffre des difficultés qui paraissent sérieuses. Joïada, mort à cent trente ans, devait avoir environ quatre-vingt-quinze ans au moment ou Joas fut reconnu roi. IV Reg., XII, 6. Le roi Joram, dont Joïada avait épousé la sœur, Josabeth, monta sur le trône á trente-deux ans, IV Reg., VIII, 17; son régne fut de huit ans, celui de son fils Ochozias fut seulement d'un an, IV Reg., VIII, 26, et celui d'Athalie fut de six ou sept ans. IV Reg., XI, 3. Donc quinze ans avant le régne de Joas, Joïada, âgé d'environ quatre-vingts ans, aurait épousé la sœur d'un prince de trente-deux ans. Il y a lá une invraisemblance qui, jointe à celle d'une longévité si extraordinaire, autorise à penser que les chiffres qui marquent l'âge de Joïada ont subi des modifications ultérieures. Il n'en est pas moins certain cependant que ce grand-prêtre mourut « âgé et rassasié de jours ». II Par., XXIV, 15. On l'inhuma dans la cité de David et dans le tombeau même des rois, d'oú quelques années aprés, par un contraste significatif, Joas allait être exclu. Voir JOAS 3, col. 1557. Cet honneur était dû á celui qui avait préservé de la destruction et restauré la royauté de David, qui s'était montré si fidèle à Dieu, si zélé pour le Temple et si dévoué pour son peuple. II Reg., XII, 1-16; II Par., XXIV, 1-16. Quand il eut disparu et que Joas tomba aux mains de mauvais conseillers, on put se rendre compte de ce que le royaume avait perdu. « On reproche à Joïada de n'avoir pas chassé immédiatement de Jérusalem (après l'avénement de Joas) une multitude d'étrangers idolâtres, que les relations amicales de Josaphat avec la maison d'Omri [Amri] y avaient amenés. Les personnages les plus influents du royaume, partisans des deux derniers régnes, demeurérent donc dans la ville sainte. C'était une grande imprudence de laisser si près du roi des hommes qui, aprés avoir été longtemps au pouvoir, voudraient y revenir, soit par la force, soit par la dissimulation et la flatterie. » Meignan, *Les prophètes d'Israël*, Paris, 1892, p. 329. La clémence du grand prêtre contribua, en effet, à ce retour offensif d'influences pernicieuses á Jérusalem. Mais un vieillard de son âge pouvait-il dépenser plus d'énergie qu'il ne fit pour substituer Joas á Athalie? S'attendait-on, de la part d'un grand-prêtre, á des exécutions incompatibles avec son caractère sacré et avec sa douceur naturelle? Et enfin, la faiblesse même de Joas qui, aprés avoir été pendant plus de trente ans sous la tutelle de Joïada, se laissa ensuite entraîner si facilement dans le parti contraire, n'est-elle pas la cause principale des malheurs qui attristèrent la fin du règne? Joïada eut pour successeur son fils Zacharie. Voir ZACHARIE, grand-prêtre. — Sur le nom de Barachie qui lui est donné probablement dans Matth., XXIII, 35, voir BARACHIE 9, t. I, col. 1447. D'aprés quelques commentateurs, Jérémie, XXIX, 26, rappelle au prêtre Sophonie le zèle du grand-prêtre Joïada; mais, d'aprés bon nombre d'exégètes, Joïadé dont parle le prophète, est un simple prêtre moins ancien. Voir JOÏADÉ.

H. LESÊTRE.

3. JOÏADA (hébreu : *Yehôyâdâ'*; Septante : 'Ιωαδάε), chef (*nâgîd;* Vulgate: *princeps*) des descendants d'Aaron, c'est-á-dire des prêtres, qu'il amena á David, au nombre de trois mille sept cents, pour le reconnaître comme roi à Hébron après la mort de Saül. I Par., XII, 27. Il est possible que ce soit le pére de Banaïas. Voir JOÏADA 1.

4. JOÏADA (hébreu : *Yehôyâdâ';* Septante : 'Ιωδαέ), fils de Banaïas, et l'un des principaux conseillers de David. I Par., XXVII, 34. Il fut choisi par le roi avec Abiathar pour exercer cette fonction après qu'Achitophel, qui la remplissait auparavant, se fut rangé du parti d'Absalom. Plusieurs critiques soutiennent qu'il y a ici une interversion dans le texte et qu'au lieu de « Joïada, fils de Banaïas », il faut lire Banaïas, fils de Joïada, mais on ne voit pas pourquoi Banaïas n'aurait pas pu avoir un fils auquel il aurait donné le nom de son grand-père et pourquoi il n'aurait pas pu devenir conseiller de David.

5. JOÏADA (hébreu : *Yôyâdâ';* Septante : 'Ιωϊδά), fils de Phaséa. Du temps de Néhémie, il rebâtit avec Mosollam, fils de Berodia, la porte de Jérusalem appelée la « Vieille Porte », *Ša'ar hay-Yešânâh,* il la couvrit et en posa les battants et les verroux. II Esd., III, 6.

6. JOÏADA (hébreu : *Yôyâdâ';* Septante: 'Ιωδαέ), fils et successeur du grand-prêtre Éliasib. II Esd., XII, 10-11, 22. Il vivait du temps de Néhémie. Celui-ci chassa un de ses fils parce qu'il avait épousé la fille de Sanaballat l'Horonite, qui était un ennemi des Juifs. II Esd., XIII, 28. Joïada eut pour successeur un autre de ses fils appelé Jonathan. Voir JONATHAN 10, col. 1615, et GRAND-PRÊTRE, col. 305.

JOÏADÉ (hébreu : *Yehôyâdâ',* voir Joïada, col. 1593; Septante : 'Ιωδαέ), prêtre qui vivait du temps de Jérémie. Jer., XXIX, 25. La plupart des commentateurs confondent ce Joïadé avec le grand-prêtre Joïada 2, et pensent que le prophète le nomme à cause de sa célébrité, quoiqu'il fût mort depuis longtemps et qu'il eût eu déjà à cette époque plusieurs successeurs dans le souverain pontificat. Mais l'explication naturelle du passage de Jérémie est qu'il parle d'un Joïadé qui avait vécu de son temps. Ce Joïadé est appelé « prêtre » et « prince (*nâgîd*) de la maison de Jéhovah », ce qui veut dire probablement, non pas qu'il était grand-prêtre, mais assistant ou vicaire du grand-prêtre, chargé spécialement du soin de la maison de Dieu. Son titre officiel devait être « second prêtre », tandis que le pontife suprême était appelé « premier prêtre ». Ce titre de second prêtre est donné expressément, IV Reg., XXV, 18, à Sophonie, dont Jérémie parle dans sa prophétie. Jer., XXIX, 28, 29. Joïadé était un ami et un défenseur du prophète et il semble avoir été persécuté pour ce motif par Séméias le Néhélamite, qui le supplanta, et par Sophonie, fils de Maasias. Voir ces noms.

JOÏARIB (hébreu : *Yôyârîb;* deux fois seulement, I Par., 10, et XXIV, 7, avec la forme pleine *Yehôyârîb,* « Jéhovah défend ou protège »), nom de trois ou de quatre Israélites.

1. JOÏARIB (Septante : 'Ιωαρίμ; *Alexandrinus :* 'Ιωαρείβ, 'Ιαρείβ), chef de la premiére classe des vingt-quatre familles sacerdotales du temps de David. I Par., XXIV, 7. On retrouve plusieurs fois la mention de la classe sacerdotale à laquelle il avait donné son nom dans la suite de l'histoire sainte. Quelques-uns de ses membres retournèrent à Jérusalem après la captivité de Babylone. I Par., IX, 10; II Esd., XI, 10. Sous le pontificat de Joacim, fils de Josué (voir col. 305), le chef de la famille s'appelait Mathanaï. II Esd., XII, 19; cf. 6. Les Machabées, I Mach., II, 1, et l'historien Josèphe, *Vita*, I, étaient de la famille de Joïarib. Dans I Mach., II, 1, la Vulgate écrit Joarib le nom de Joïarib et Jarib dans I Mach., XIV, 29. Voir JOARIB, col. 1555. — Le nom de Joïarib dans II Esd., XI, 10, peut désigner la classe

sacerdotale de ce nom, ce qui est plus probable, ou bien un prêtre contemporain de Néhémie qui portait ce nom.

2. JOÏARIB (Septante : Ἰωαρίμ), un des Israélites qui revinrent avec Esdras de la captivité de Babylone. I Esd., VIII, 16. Il est qualifié de « sage » et il avait été chargé, avec quelques autres, avant le départ pour la Palestine, de chercher des lévites afin de les ramener à Jérusalem.

3. JOÏARIB (Septante : Ἰωιαρίβ), de la tribu de Juda, fils de Zacharie et père d'Adaïa. II Esd., XI, 15. Il descendait probablement de Séla, comme semble l'indiquer la qualification de « Silonite ». Il est nommé, en sa qualité d'ancêtre, dans la généalogie de Maasia, qui était chef de la famille de Joïarib du temps de Néhémie.

4. JOÏARIB (Septante : Ἰωαρίβ), prêtre qui vivait du temps de Néhémie, d'après certains interprètes, II Esd., XI, 10; XII, 6, et qui fut père de Mathanaï. II Esd., XII, 19. D'après d'autres commentateurs, le nom de Joïarib sert seulement, dans ces passages, à désigner la première classe sacerdotale. Voir JOÏARIB 1.

JOIE (hébreu, ordinairement : *śimḥâh;* Septante : χαρά; Vulgate : *gaudium, lætitia*), plaisir, satisfaction de l'âme, par opposition à la tristesse.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — 1° Quoique le dictionnaire hébreu soit assez pauvre, il possède un nombre de mots relativement considérable pour exprimer le sentiment de la joie. Outre *śimḥâh,* qui est le terme le plus ordinaire, il a encore les substantifs *śâśôn*, Ps. XLV, 8; Is., XII, 5; LXI, 3; Jer., XXXI, 13; Joel, I, 12, joint souvent à *śimḥâh,* par exemple, *śâśôn veśimḥâh,* pour exprimer « une grande joie », Is., XXII, 13; XXXV, 10; LI, 3, 11, etc.; — *maśôś,* Is., XXIV, 8; cf. 11; Ps. XLVIII, 3; — *gîlâh,* Is., LXV, 18; — *ḥedvâh,* I Par., XVI, 27; II Esd., VIII, 10; — *ma'ădannîm,* Prov., XXIX, 17; cf. I Sam., XV, 32; et les verbes *śûś* ou *śîś,* Deut., XXX, 9, etc.; — *śâmaḥ,* Exod., IV, 14, etc.; — *ḥâdâh,* Job, III, 6; Exod., XVIII, 9; Ps. XXI, 7; — *'ânag* (*à l'hithpahel*), Ps. XXXVII, 11, etc.; — *'âlas,* Job, XX, 18; Prov., VII, 18, — et *'âlaṣ,* I Sam., II, 1; Ps. V, 12; IX, 3; Prov., XI, 10, etc.; — *gîl* (poétique), Job, III, 22, etc.; — *'ûr* (à *l'hithpahel*), Job, XXXI, 29, sans parler de plusieurs autres verbes ou mots qui, comme *rânan, rinnâh,* Jer., XXXI, 7, etc.; Ps. XXX, 6, etc., expriment les manifestations extérieures de la joie et de l'allégresse. — Parmi les expressions qui désignent la joie, il en est quelques-unes de particulièrement remarquables. La « joie » est appelée le « bien du cœur » dans Deut., XXVIII, 47; Is., LXV, 14 (voir Gesenius, *Thesaurus,* p. 546); et ceux qui sont « joyeux » sont dits « bons de cœur », *tôbê lêb,* I (III) Reg., VIII, 66, ou « de cœur bon », *be-lêb tôb,* Eccle., IX, 7. Cf. I Sam., XXV, 36; II Sam., XIII, 28; Esth., I, 10; Jud., XIX, 6. 9; Ruth, III, 7; I (III) Reg., XXI, 7; Eccle., VII, 3, passages où le radical *tôb,* qui exprime ordinairement ce qui est « bon », désigne particulièrement « la joie » ou « celui qui est joyeux ». Gesenius, *Thesaurus,* p. 544, 591. Voir aussi Eccli., XXX, 16. Cf. Prov., XV, 13; XVII, 22; XXIII, 15.]

2° La joie étant « le bien du cœur », l'Écriture recommande fréquemment de se réjouir. Les Psaumes et les livres des prophètes, en particulier, sont pleins de passages qui font l'éloge de la joie et exhortent les enfants d'Israël à se livrer à l'allégresse. Dieu lui-même éprouve des sentiments de joie et il veut que les siens se réjouissent comme lui, avec lui et pour lui. Elle est un bien si précieux que c'est dans le Seigneur qu'en est la source. Le Psalmiste, XLIII (XLII), 2, l'appelle « le Dieu de [sa] joie et de [son] allégresse ». L'Ecclésiaste, II, 26, range la joie parmi les dons de Dieu, comme le fera plus tard saint Paul. Gal., V, 22. Cf. Ps. XVI (XV) 9, 11 (texte hébreu); XXXVII (XXXVI), 4; Job, XXII, 26; Hab., III, 18. Il existe en hébreu des noms propres, comme les suivants : *Yaḥdî'êl* (Vulgate : *Jediel*); I Par., V, 24; *Yeḥdeyâhû* (Vulgate : *Jehedeia*); I Par., XXIV, 20; XXVII, 30, qui signifient « Dieu » ou « Jéhovah réjouit ». Dieu est donc la joie des justes, ainsi que le dit saint Augustin, *Conf.,* X, 22, t. XXXII, col. 793, en résumant toute la doctrine révélée sur ce point : *Est gaudium quod non datur impiis, sed eis qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est beata vita gaudere ad te, de te, propter te, ipsa est et non altera. Qui autem aliam putant esse, aliud sectantur gaudium, sed non ipsum verum.*

3° Dieu se réjouit donc lui-même et il veut que les siens se réjouissent. Il se réjouit de son œuvre, c'est-à-dire de la création, Ps. CIV (CIII), 31; Prov., VIII, 31, parce qu'elle est bonne. Gen., I, 31. Plein d'affection pour son peuple, Ps. CXLIX, 4, il se réjouit aussi quand il le comble de ses bienfaits et lorsqu'il le délivre de l'oppression. Is., LXII, 5; LXV, 19; Jer., XXXII, 41; Soph., III, 17. Et il lui demande de l'honorer avec les mêmes sentiments :

> Servez Jéhovah avec joie;
> Venez avec allégresse en sa présence. Ps. C (XCIX), 2.

Voir Ps. XCVII (XCVI), 12; CXVIII (CXVII), 24; LXVIII (LXVII), 4; XXXIII (XXXII), 1; V, 12; LXIV (LXIII), 11; CIV (CIII), 34; CXXXII (CXXXI), 9; XXXII (XXXI), 11; Prov., X, 28, etc. Il exige qu'on le serve avec joie. Deut., XXVIII, 47; Job, XXII, 19. — La première raison pour laquelle on doit se réjouir en Dieu, c'est sa grandeur même. Le Psalmiste invite ainsi tous les hommes, Ps. XCV (XCIV), 1-3 :

> Venez, chantons Jéhovah avec allégresse!
> Poussons des cris de joie au rocher de notre salut.
> Allons au-devant de lui avec des louanges!
> Faisons retentir des cantiques en son honneur!
> Car Jéhovah est un Dieu grand.
> Un grand roi au-dessus de tous les dieux.

Voir aussi Ps. CV (CIV), 1-3; IX, 3; LXIII (LXII), 6-7; LXVI, (LXV), 1-2; CXVIII (XCVII), 4-9; XLVII (XLVI), 2-9; XCII (XCI), 5-6; XCVII (XCVI), 8-9, 1, 11; CXLIX, 5; Mich., VII, 9; Is., XII, 6, etc.

4° Une autre cause de joie pour Israël, ce sont les bienfaits dont Dieu le comble. Il doit se réjouir des bienfaits généraux que le Seigneur lui accorde comme au reste des hommes :

> Poussez des cris de joie en l'honneur de Jéhovah,
> Vous tous, habitants de la terre!
> Servez Jéhovah avec joie,
> Venez avec allégresse en sa présence!
> Sachez que Jéhovah est le [seul] Dieu!
> C'est lui qui nous a faits,
> Et non pas nous;
> Nous sommes son peuple et le troupeau de son pâturage.
> Entrez dans ses portes avec des louanges,
> Dans ses parvis avec des cantiques;
> Glorifiez-le, bénissez son nom,
> Car Jéhovah est bon, et sa miséricorde durable;
> Il est fidèle de génération en génération. Ps. C (XCIX), 1-5.

Voir aussi Ps. XIII (XII), 6; XXXI (XXX), 7-9; XXXV (XXXIV), 9-10, 27-28; XL (XXXIX), 17-18; LXVII (LXVI), 4-8; LXXXI (LXXX), 2-17; CXIII (CXII), 9; CXLIX, 1-4; Is., XXV, 9; XLIV, 23; XLIX, 13; LXI, 10, etc. Dans l'élan de leur pieux enthousiasme, les prophètes sacrés invitent la nature et les cieux à se réjouir avec eux en actions de grâces des bienfaits de leur créateur :

> Que les cieux se réjouissent et que la terre tressaille,
> Que la mer retentisse avec ce qu'elle renferme!
> Que les champs soient dans les transports avec ce qu'ils [contiennent.
> Que tous les arbres des forêts poussent des cris de joie,
> Devant Jéhovah, car il vient;
> Il vient juger la terre.
> Il jugera le monde avec justice
> Et les peuples selon sa fidélité. Ps. XCVI (XCV), 11-13.

Cf. I Par., XVI, 32. Voir aussi Ps. LXXXIX (LXXXVIII), 13; Is., XXXV, 1-3, etc.

5° Mais Israël n'a pas seulement à remercier Dieu de ses bienfaits généraux, il doit se réjouir aussi des dons spéciaux qu'il lui a faits : le don de la Loi et la promesse du Messie : « Je garde à jamais tes commandements, car ils sont la joie de mon cœur, » dit l'auteur du Psaume CXIX (CXVIII), qui a eu un sentiment si profond de la beauté et du prix de la Loi. « Des voies que m'indiquent tes commandements, je me réjouis plus que de toutes les richesses, » ℣. 111, 14; cf. 16, 47, 70, 24, 35, etc. — L'attente du Messie, dont la venue transformera le monde, remplit aussi de joie Israël. Les prophètes comme les Psalmistes lui rappellent souvent cette promesse, et ils lui peignent l'avènement du Sauveur du monde avec les plus brillantes couleurs :

Le peuple qui marchait dans les ténèbres
Voit briller une grande lumière,
Et sur ceux qui habitaient le pays de l'ombre de la mort
Resplendit une lumière éclatante.
Tu rends le peuple nombreux,
Tu lui prépares une grande joie.
Ils se réjouissent devant toi,
Comme on se réjouit au temps de la moisson,
Comme on est dans l'allégresse quand on partage le butin.

Is., IX, 1-2. Cf. LI, 11; XXXV, 10; XLII, 10-13; LXVI, 1-4, 10; LIV, 1; LXI, 10; LV, 12-13; LXV, 18; LXI, 1-3; XII, 2-3; Jer., XXXI, 4, 7; XXX, 19; Zach., IX, 9.

6° On voit que la joie à laquelle les auteurs sacrés invitent le peuple de Dieu est surtout une joie religieuse, aussi se manifestait-elle avec éclat dans les fêtes du Seigneur. Moïse lui avait prescrit expressément de célébrer avec joie le culte divin, Deut., XII, 7; cf. XIV, 26; XVI, 15; Lev., XXIII, 40; et il fut fidèle à ce précepte. Ps. XLII (XLI), 5; XLIII, 3-4. Nous savons avec quel éclat et quelle jubilation David et les douze tribus avec lui transportèrent l'arche à Jérusalem, II Reg., VI, 1-2, 12-19; I Par., XV, 3-28; et puis comment Salomon célébra la dédicace du Temple. III Reg., VIII, 1-66; II Par., V-VII. Des fêtes analogues, quoique moins éclatantes, se renouvelèrent du temps d'Esdras, I Esd., VI, 16, 22, de Néhémie, II Esd., XII, 27, 41; cf. VIII, 9-10, et des Machabées. I Mach., IV, 42-58; II Mach., II, 15-20. Cf. Esth., IX, 31 Ps. CXXII (CXXI), 1.

7° L'Écriture recommande principalement de se réjouir en Dieu, mais les joies naturelles elles-mêmes ne sont pas proscrites, pourvu qu'elles soient raisonnables et modérées. Deut., XXX, 9. Cf. Eccle., IX, 7; XI, 9; Prov., V, 18-19; Eccle., IX, 9; Prov., XVIII, 22; XXIII, 15; Is., LXII, 5; Deut., XII, 7; Eccli., XXX, 15-16, etc. Les auteurs sacrés font cependant remarquer que la vraie joie est le privilège du juste, parce qu'elle est la récompense du bien qu'il fait et le fruit de la bonne conscience. Prov., XXI, 15. Cf. XIV, 9; XII, 20; I Par., XVI, 10; II Par., VI, 41; Job, XXII, 29; Ps. V, 12; XXXII (XXXI), 11; XXXV (XXXIV), 27; XL (XXXIX), 17; LXIV (LXIII), 11; LXX (LXIX), 5; Eccli., I, 12; Prov., XXIX, 6. Ils condamnent expressément les jouissances mauvaises. Prov., II, 14; Ose., VII, 3. — Un des châtiments que Dieu inflige aux coupables ou qui est la conséquence de sa vengeance contre les pécheurs, c'est la privation de la joie. Is., XXI, 4, 5, 7, 8, 11; Joel, I, 2. Tandis que les justes se réjouissent, les méchants sont dans la tristesse. Is., XLI, 16; LXV, 13-14; Ps. LIV (LIII), 8; CXLVII, 42; Is., XIV, 7; Jer., VII, 34; XVI, 9; Lam., V, 15. Pour les bons, même les pratiques de pénitence deviennent une source de joie, Zach., VIII, 19, tandis que pour les méchants, les jouissances sont mêlées d'amertume. Cf. Eccle., II, 2.

II. La joie dans le Nouveau Testament. — 1° Nous retrouvons dans les Évangiles et dans les Épîtres la même doctrine que dans les Psaumes et dans les prophéties, mais la joie est encore plus épurée et plus surnaturelle. — Dans le Nouveau Testament grec, la « joie » est ordinairement exprimée par χαρά (Vulgate, *gaudium*), Matth., II, 10; XIII, 44; Marc., XIV, 16; Luc., VIII, 13. etc., et « se réjouir » par χαίρω (Vulgate, *gaudeo*). math., II, 10; Jac., XIII, 29, etc. A χαρά, *gaudium*, est opposé λυπή, *tristitia*, Joa., XVI, 20; II Cor., II, 3; Heb., XII, 11 (*mœror*); et à χαίρω, κλαίειν, *flere*, Rom., XII, 15; I Cor., VII, 30, ou κλαίειν καὶ θρηνεῖν, *plorare et flere*, Joa., XVI, 20, ou λύπην ἔχειν, *tristitiam habere*. Joa., XVI, 22. Les Septante et les écrivains du Nouveau Testament ont une expression inconnue aux auteurs profanes et qui est propre à leur dialecte, ἀγαλλιάσις, *exultatio*, « grande joie, » Luc., I, 14 (joint à χαρά), 44; Act., II, 46; Heb., I, 9; Judæ, 24, et ἀγαλλιάομαι, *exultare*, « se réjouir beaucoup. » Matth., V, 12; Luc., I, 47; X, 21; Act., II, 26; XVI, 34; XIX, 7; Joa., VIII, 36; I Pet., I, 6, 8; IV, 13. Voir E. F. Gelpke, *Neutestamentliche-lexikalische Studien*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1849, p. 645-646. Ἀγαλλιάσις correspond au *gil* hébreu, et a été adopté par les Pères grecs. Voir S. Clément, *I Cor.*, XVIII, XXXIII.

2° Un des souhaits les plus ordinaires aux Grecs était de « se réjouir » : χαῖρε, χαίρειν, « soyez joyeux. » Voir l'histoire et le sens de cette salutation, dans *Thesaurus græcæ linguæ*, édit. Didot, t. VIII, col. 1229-1232, comme chez les Latins celui « d'être fort, de se porter bien », *vale*. Ce souhait se lit Matth., XXVI, 49; XXVII, 29; XXVIII, 9; Marc., XV, 18; Luc., I, 28; Joa., XIX, 3; Act., XV, 23; XXIII, 26; II Joa., 10-11; Jac., I, 1. La Vulgate traduit dans tous ses passages χαῖρε, χαίρειν, par *ave*, excepté Act., XV, 23; XXIII, 26, et Jac., I, 1, qui sont le commencement de lettres, où elle emploie *salutem*. Cf. II Mach., IX, 19; Tob., V, 11; Rom., XV, 13. — Les Apôtres ont substitué ordinairement à cette salutation le mot plus chrétien et le souhait plus surnaturel de la grâce divine : χάρις, *gratia*. Rom., I, 7; I Cor., I, 3; II Cor., I, 2, etc.; I Pet., I, 2; II Pet., I, 2; II Joa., 3. Voir H. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Grācität*, 7e édit., in-8°, Gotha, 1893, p. 937-944. Cf. Suidas, au mot χαίρειν, édit. Bernhardy, 1853, t. II, col. 1610; J. H. Schleusner, *Novus Thesaurus Veteris Testamenti*, 1821, t. V, p. 496-497.

3° Jésus est la source de la joie des chrétiens. Dans son discours de la Cène, il dit à ses Apôtres : « Je vous ai parlé ainsi, afin que ma joie soit en vous et que votre joie soit complète. » Joa., XV, 11; cf. XVI, 20-22, 24; XVII, 13. La joie est la récompense de ses élus. Matth., XXV, 21, 23. Le royaume de Dieu est « joie dans le Saint-Esprit », Rom., XIV, 17, et la joie est un des dons du Saint-Esprit. Gal., V, 22; cf. Luc., X, 20. Aussi l'Apôtre écrit-il à ses chers Philippiens : « Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur; je vous le répète : Réjouissez-vous. » Phil., IV, 47. Voir aussi II, 18, 28; III, 1. Cf. II Cor., XIII, 11; I Thess., V, 16. Saint Jean dit à son tour, dans ses deux premières Épîtres : « Nous vous écrivons ces choses afin que vous vous réjouissiez et que votre joie soit complète. » I Joa., I, 4; cf. II Joa., 11. Jusque dans les peines, il faut se réjouir en Dieu. II Cor., VI, 10. Cf. Rom., XII, 12; I Cor., VII, 30; Col., I, 24.

4° Un trait saillant, qui distingue la joie telle qu'elle nous est présentée dans le Nouveau Testament, de la manière dont elle nous est décrite dans l'Ancien, c'est que la souffrance endurée pour l'amour de Dieu devient une joie et un honneur. Les Apôtres, maltraités par le Sanhédrin, se retirent « joyeux, parce qu'ils ont été jugés dignes (κατηξιώθησαν, *digni habiti sunt*) de souffrir des outrages pour le nom de Jésus ». Act., V, 41. Et saint Paul écrit aux Corinthiens : « Je surabonde de joie au milieu de toutes nos tribulations. » II Cor., VII, 14. Le martyre le plus cruel va ainsi devenir un sujet d'allégresse pour les confesseurs du Christ, le bonheur le plus envié. Voir S. Ignace, *Epist. ad Rom.*, 1, 3, 4, *Patr. Apost.*, 3e édit., Gebhardt, t. II, p. 56, 60. — Cf. A. Wünsche, *Die Freude in den Schriften des alten*

Bundes, in-8°, Weimar, 1896; O. J. Nave's *Index-Digest of the Holy Scripture*, in-8°, Londres (1900), p. 750-755.

F. Vigouroux.

JOINTURE, l'endroit où sont reliés ensemble deux os ou deux objets solides. 1° L'ange touche Jacob *kaf yerêkô*, à « la cavité de sa cuisse », τὸ πλάτος τοῦ μηροῦ, *nervus femoris*, Gen., xxxii, 25 (26), 32 (33), c'est-à-dire à l'endroit où le fémur s'emboîte dans l'os iliaque, auquel il est rattaché par le *gîd han-nâšéh*, νεῦρος, *nervus*, le nerf ou muscle ischiatique. — Job, xxxi, 22, en faisant serment pour protester de son innocence, dit : « Que mon bras (mon humérus) tombe de mon épaule, » *šikmâh*, κλείς, *junctura*, c'est-à-dire de l'endroit où l'humérus s'emboîte dans l'omoplate. — Ézéchiel, xxxvii, 7, dans sa vision de la résurrection, représente les ossements des morts qui s'agitent et se réunissent *'éṣém 'él 'aṣmô*, « os à os, » πρὸς τὴν ἁρμονίαν αὐτοῦ, *ad juncturam suam*. — Saint Paul, Eph., iv, 16, compare l'Église à un corps humain « relié par toute jointure (ἁφή, *junctura*) surajoutée ». — Dans Cant., vii, 2 (Vulgate, 1), il ne s'agit pas des jointures de la cuisse, *juncturæ*, mais de ses contours, *ḥammûqê*, de ses proportions harmonieuses, ῥυθμοί. — 2° Le roi Achab est blessé par une flèche qui pénètre « entre les joints », *debâqîm*, c'est-à-dire au défaut de la cuirasse. III Reg., xxii, 34; II Par., xviii, 33. Les versions traduisent : ἀναμέσον τοῦ πνεύμονος καὶ ἀναμέσον τοῦ θώρακος, *inter pulmonem et stomachum*, « entre le poumon et l'estomac. » Le mot hébreu vient de *debéq*, σύμβλημα, *glutinum*, « soudure, » l'endroit où deux pièces de métal doivent être réunies. Is., xli, 7. Les jointures des pièces de métal qui forment la base des bassins d'airain dans le temple de Salomon sont appelées *šelabbîm*, ἐξεχόμενα, *juncturæ*. III Reg., vii, 28, 29. — Par contre, ce que les versions appellent στροφεῖς, « courroies tordues, » *commissuræ atque juncturæ*, sont des *meḥabberôt*, des « crampons », pour la fabrication desquels David a fait amasser du fer. I Par., xxii, 3. Ce que la Vulgate désigne sous le même nom de *juncturæ*, parmi les ornements du Temple, ce sont des *peqâ'îm*, sculptures en forme de « coloquintes », πέταλα καὶ ἀνάγλυφα. III Reg., vi, 18. Voir Coloquinte, t. ii, col. 859. — 3° Il est fait allusion aux jointures entre des pièces de bois dans cette phrase d'Habacuc, ii, 11 : « La pierre crie de la muraille et l'assemblage (*kâfîs*, κάνθαρος, *quod inter juncturas ædificiorum est*) du bois lui répondra. » *Kâfîs* est traduit par Symmaque : σύνδεσμος οἰκοδομῆς, « lien de construction, » et par Théodotion et la *Quinta* : ἔνδεσμος ξύλου, « lien de bois. » Les paroles d'Habacuc ont un sens analogue à celui des paroles de Notre-Seigneur : « Si ceux-ci se taisent, les pierres crieront. » Luc., xix, 40. Les Chaldéens ont détruit des nations et tout ravagé; les murailles de pierre et les constructions de bois crient vengeance contre eux, à défaut d'habitants massacrés ou déportés. Cf. Rosenmüller, *Prophet. minor.*, Leipzig, 1814, t. iii, p. 408-411. — 4° Les jointures entre étoffes paraissent désignées par les mots *ḥobérét*, συμβολή, *ut possint invicem copulari*, Exod., xxvi, 4, 10, et *maḥbérét*, ἐπωμίς, *junctura*. Exod., xxviii, 27; xxxix, 20. Notre-Seigneur dit qu'on ne met pas une « pièce » (ἐπίβλημα) neuve sur un vieil habit. La Vulgate rend le mot grec par *commissura*, une jointure, une couture, prenant par métonymie la partie pour le tout. Matth., ix, 16; Luc., v, 36. — 5° Les versions traduisent encore par « jointure » les mots *tabba'at*, désignant les anneaux en usage dans le Tabernacle, Exod., xxvi, 24, voir Anneau, t. i, col. 636; *meḥabbérôt*, des poutres ou solives de bois destinées à empêcher l'écartement des constructions, II Par., xxxiv, 11; et enfin ζευκτηρίαι, *juncturæ*, en grec « les liens » des gouvernails. Act., xxvii, 40. Il s'agit ici des cordages au moyen desquels on remontait les gouvernails le long des flancs du navire, pour les remettre ensuite à l'eau quand on voulait naviguer. Voir Gouvernail, col. 283.

H. Lesêtre.

JOLY DE FLEURY Jean Omer, théologien, né à Paris en janvier 1700, mort dans cette ville le 27 novembre 1755. Ayant embrassé l'état ecclésiastique, il devint en 1734 chanoine de Notre-Dame de Paris, abbé d'Aumale en 1729 et l'année suivante abbé de Chézy. Nous avons de cet auteur : *Paraphrase et explication de l'Ancien Testament*, 4 in-12, Paris, 1754; *Paraphrase et explication des quatre Évangiles réunis en un seul*, 4 in-12, Paris, 1754; *Paraphrase et explication des Psaumes avec le texte latin de la Vulgate et les variantes hébraïques*, in-12, Paris, 1755. — Voir Quérard, *La France littéraire*, t. iv, p. 237.

B. Heurtebize.

1. JON (François du) ou **JUNIUS**, théologien protestant, né à Bourges le 1er mai 1545, mort à Leyde le 13 octobre 1602. Fils d'un jurisconsulte, il se livra d'abord à l'étude du droit; puis, après quelques années, s'adonna à la théologie. Il devint ministre de l'église wallonne à Anvers, à Limbourg et près d'Heidelberg. Frédéric III, électeur palatin, le fit venir dans cette dernière ville, afin d'y travailler avec Tremellius à une traduction latine du Nouveau Testament : il y occupa ensuite une chaire de théologie. Au cours d'un voyage qu'il fit en France, il fut chargé par Henri IV d'une mission en Allemagne. Il revenait en son pays d'origine, lorsqu'une chaire de théologie lui fut offerte à l'université de Leyde. François du Jon, qui se montra toujours très tolérant vis-à-vis des catholiques, a composé un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels : *Bibliorum Pars I, id est quinque libri Moschis* (sic) *latini recens ex Hebræo facti brevibusque scholiis illustrati ab Immanuele Tremellio et Francisco Junio*, in-f°, Francfort-sur-le-Main, 1575; *Pars II, id est libri historici*, in-f°, Francfort, 1576; *Pars III, id est libri poetici*, in-f°, Francfort, 1579; *Pars IV, id est libri prophetici*, in-f°, Francfort, 1579; *Libri apocryphi sive Appendix Testamenti Veteris ad canonem priscæ Ecclesiæ adjecta, latinaque recens e græco sermone facta et notis brevibus illustrata per Franciscum Junium*, in-f°, Francfort, 1579. Une édition postérieure a pour titre : *Biblia sacra sive libri canonici priscæ Judæorum Ecclesiæ a Deo traditi latini recens ex Hebræo facti brevibusque scholiis illustrati ab Iman. Tremellio et Francisco Junio. Accesserunt libri qui dicuntur apocryphi latine redditi et notis quibusdam aucti a Francisco Junio. Quibus etiam adjunximus Novi Testamenti libros ex græco a Theod. Beza in latinum versos notisque itidem illustratos*, in-4°, Londres, 1581; *Acta Apostolorum, ex Arabica translatione latine reddita cum interpretatione locorum obscuriorum*, in-8°, Leyde, 1578; *Sacra parallela, id est comparatio locorum Scripturæ Sacræ qui ex testamento veteri in novo adducuntur summam utriusque in verbis convenientiam, in rebus consensum, in mutationibus fidem veritatemque breviter et perspicue ex fontibus Scripturæ Sacræ genuinaque linguarum ebrææ et græcæ conformatione monstrans*, in-8°, Heidelberg, 1590; *Apocalypsis Joannis apostoli et evangelistæ methodica analysi argumentorum novisque brevibus ad rerum intelligentiam et catholicæ christianæ ecclesiæ historiam pertinentibus illustrata*, in-8°, Heidelberg, 1591; *Expositio prophetæ Danielis in Heidelbergensi academia dictata et cum cura excepta a Grutero*, in-4°, Heidelberg, 1593; *Pentateuchi explicationes analyticæ*, 5 in-4°, Leyde, 1594; *Methodica quatuor Psalmorum I, II, III et IV explicatio. Præmittuntur in librum Psalmorum prolegomena*, in-4°, Heidelberg, 1594; *Enarratio Psalmi CI Irenicum sive in Psalmum CI meditatio*, in-8°, Leyde, 1594; *Lectiones in Jonam prophetam*, in-4°, Heidelberg, 1594; *Perbreves notæ in Epistolam Judæ apostoli*, in-8°, Leyde, 1599; *De linguæ Hebrææ præstantia et antiquitate*, in-8°, Brême, 1608; *Commentaria in Ezechielem prophetam*, in-f°, Genève, 1610; *In Epistolam*

ad Ebræos methodica et brevis enarratio, in-8°, Heidelberg, 1610. Dans les œuvres de cet auteur, publiées en deux in-f°, Genève, 1613, on remarque en outre : *Analytica expositio in Evangelia Matthæi et Marci.* On attribue encore quelquefois à François du Jon l'ouvrage suivant : *Biblia græca seu Divinæ Scripturæ nempe Veteris ac Novi Testamenti omnia recens a viro doctissimo diligenter recognita,* in-f°, Francfort-sur-le-Main, 1597. — Voir *Vita F. Junii Bituricensis ab ipsomet conscripta,* in-4°, Leyde, 1595, et dans le t. I de ses œuvres; Fr. Gomar, *Oratio funebris in obitum F. Junii,* in-4°, Leyde, 1602; Walch, *Biblioth. theologica,* t. IV, p. 71, 72, 447, 553, etc.; Haag, *La France protestante,* in-8°, Paris, 1853, t. IV, p. 381.

B. HEURTEBIZE.

2. JON (François du) ou **JUNIUS,** théologien protestant, fils du précédent, né à Heidelberg, en 1589, mort à Windsor, le 19 novembre 1677. Après avoir consacré plusieurs années aux sciences mathématiques, François du Jon se livra à l'étude de la littérature et de la théologie. Il visita ensuite la France, où habitaient presque tous les membres de sa famille, et, en 1620, se fixa en Angleterre, où il devint bibliothécaire du comte d'Arundel. En octobre 1676, il se retira à Oxford et, étant venu à Windsor rendre visite à son neveu Isaac Vossius, il mourut dans cette dernière ville. Parmi ses nombreux ouvrages, nous ne mentionnerons que les suivants : *Observationes in Willerami paraphrasim Cantici Canticorum,* in-8°, Amsterdam, 1655; *Annotationes in harmoniam latino-francicam quatuor evangelistarum, latine a Tatiano confectam,* in-8°, Amsterdam, 1655; *Cædemonis paraphrasis poetica Geneseos,* in-4°, Amsterdam, 1655; *Quatuor D. N. Jesu Christi Evangeliorum versiones perantiquæ duæ, Gothica scilicet et anglosaxonica, quarum illam ex celeberrimo codice argenteo nunc primum deprompsit Franciscus Junius; hanc autem ex codicibus manuscriptis collatis emendatius recudi curavit Thomas Mareschallus, cujus etiam observationes in utramque versionem subnectuntur. Accessit glossarium Gothicum Francisci Junii,* in-4°, Dordrecht, 1665. — Voir Haag, *La France protestante,* 1853, t. IV, p. 390. B. HEURTEBIZE.

JONA, nom, dans la Vulgate, de deux personnages qui sont appelés d'une manière différente dans le grec du Nouveau Testament. Jona n'est d'ailleurs, pour JONA 1, qu'une forme abrégée de Ἰωάννης ou Jean, laquelle n'est, elle-même, que la forme grécisée de *Yehôḥânân* ou *Yôḥânân.* Voir JEAN, col. 1153, et JOHANAN, col. 1591. Dans JONA 2, le nom peut s'interprêter « colombe », si c'est la forme véritable, mais plusieurs manuscrits grecs portent Ἰωάννου ou Ἰωάνου, et le font dériver ainsi de Johanan.

1. JONA (grec : Ἰωνάν; d'après Tischendorf : Ἰωνάμ), fils d'Éliakim et père de Joseph, un des ancêtres de Notre-Seigneur dans la généalogie de saint Luc, III, 30. Il n'est pas mentionné dans l'Ancien Testament.

2. JONA (grec : Ἰωνᾶ; d'après Lachmann : Ἰωάνου), nom du père de saint Pierre, qui est appelé pour cette raison Bar-Jona, Matth., XVI, 17, ou « fils de Jona ». Joa., I, 42; XXI, 15. Voir BAR-JONA, t. II, col. 1461. On ne connaît de lui que son nom.

JONADAB (hébreu : *Yehônâdâb,* et par contraction *Yônâdâb,* « Jéhovah encourage »), nom d'un neveu de David et du fondateur des Réchabites.

1. JONADAB (hébreu : *Yônâdâb;* une fois, *Yehônâdâb;* Septante : Ἰωναδάβ), fils de Semmaa et neveu du roi David. Il se rendit célèbre par sa sagesse et sa perspicacité, II Reg., XIII, 3, mais il ne fit pas toujours un bon usage de ces dons naturels. Il était l'ami de son cousin Amnon, fils de David, et il lui fit avouer son amour coupable pour sa sœur Thamar. Il lui conseilla alors de feindre une maladie pour attirer sa sœur chez lui et satisfaire sa passion criminelle. Ce conseil pervers fut suivi et amena le déshonneur de Thamar, et quelque temps après la mort d'Amnon qu'Absalom fit tuer pour venger sa sœur. II Reg., XIII, 5-29. Voir AMNON 1, et ABSALOM 1, t. I, col. 500 et 92-93. Après ce dernier événement, on annonça à David que tous ses fils avaient été mis à mort par Absalom, mais Jonadab, devinant aussitôt ce qui s'était passé, l'assura qu'Amnon seul avait péri à cause de la violence qu'il avait faite à sa sœur. II Reg., XIII, 30-36.

2. JONADAB (hébreu : *Yehônâdâb,* dans IV Reg., X, 15, 23, et Jer., XXXV, 8, 14, 16, 18; *Yônâdâb* dans Jer., XXXV, 6, 10, 19; Septante : Ἰωναδάβ), fils de Réchab, fondateur des Réchabites. Il descendait de Réchab et appartenait par conséquent à la tribu des Cinéens. I Par., II, 55. Voir CINÉEN, t. II, col. 769. Nous connaissons deux épisodes de sa vie. 1° Il vivait du temps de Jéhu et lorsque celui-ci se rendit à Israël pour s'emparer de la royauté et punir la famille d'Achab de son idolâtrie et de ses crimes, Jonadab l'accompagna. IV Reg., X, 15, 23. — 2° Jérémie, XXXV, nous apprend qu'il avait imposé à ses descendants l'obligation de mener la vie nomade, vivant sous la tente, ne se livrant point à l'agriculture et s'abstenant de vin. Voir RÉCHAB et RÉCHABITES. — Le Psaume LXX, 1, porte en titre, dans les Septante et la Vulgate : « Psaume de David. Des fils de Jonadab et des premiers captifs. » Ces mots ne se lisent pas dans le texte hébreu. Ils peuvent signifier que le Psaume LXX était souvent chanté par les Réchabites et les premiers captifs. — D'après un conte oriental, les fils de Jonadab, dans la suite des temps, habitèrent les îles Fortunées ou îles Canaries. Voir F. Nau, *La légende inédite des fils de Jonadab, fils de Réchab, et les îles Fortunées; texte syriaque attribué à Jacques d'Édesse et traduction française,* dans la *Revue sémitique* de M. J. Halévy, 1898, p. 263; 1899, p. 54, 136, et à part, in-8°, Paris, 1899.

1. JONAS (hébreu : *Yônâh,* « colombe, » S. Jérôme, *In Jon., Prol.,* t. XXV, col. 1117; Septante : Ἰωνᾶς; Vulgate : *Jonas*), le cinquième des petits prophètes (fig. 272). — Le prophète Jonas était fils d'Amathi, Jon., I, 1, et appartenait au royaume d'Israël. Une tradition, qui a été recueillie par certains Pères, affirme que Jonas était le fils de la veuve de Sarepta, ressuscité par le prophète Élie. III Reg., XVII, 17-24; cf. S. Jérôme, *In Jon., Prol.,* t. XXV, col. 1118; Pseudo-Épiphane, *De vitis Proph.,* XVI, t. XLIII, col. 407. Cette tradition doit vraisemblablement son origine à une ressemblance des deux mots hébreux : *'Amiṭaï,* nom du père de Jonas, et *'ĕmĕṭ,* « vérité, vrai, fidèle, » appliqué à la parole de dieu par la veuve de Sarepta. I (III) Reg., XVII, 24. Cf. Calmet, *Dictionnaire de la Bible,* 1783, t. III, col. 195. — Il naquit à Gethhépher (Vulgate : *Geth quæ est in Opher*), IV Reg., XIV, 25, dans la tribu de Zabulon (voir GETHHÉPHER, col. 228), et vivait sous le règne de Jéroboam II, roi d'Israël. Voir col. 1303. On ne conteste guère, en effet, l'identité du prophète Jonas et du personnage de ce nom, fils d'Amathi, qui annonça à ce monarque le rétablissement des anciennes frontières de son royaume et ses victoires sur la Syrie et Damas. IV Reg., XIV, 25. Nous ne connaissons de sa vie avec certitude que ce qui est rapporté dans ce passage et dans le livre prophétique qui porte son nom. Voir JONAS 2.

Plusieurs critiques ont cru, mais sans preuve, que la prophétie dont parle l'auteur des Rois est celle qu'Isaïe, XVI, reproduit comme une prophétie ancienne, ꝟ. 13. Voir Bleek-Wellhausen, *Einleitung in das alte Testa-*

ment, 1878, p. 453. Sur son voyage et sa mission prophétique à Ninive, voir JONAS 2. — Les traditions ou les légendes sur Jonas sont nombreuses; mais elles n'ont pas assez de consistance pour mériter un sérieux crédit,



272. — Le prophète Jonas. Bas-relief d'une des portes de bronze de Saint-Paul-hors-les-Murs à Rome, exécutées à Constantinople vers la fin du XIe siècle, et détruites par l'incendie qui suivit la mort de Pie VII. D'après N. M. Nicolai, *Della basilica di San Paolo,* in-f°, Rome, 1815, pl. XVII.

Pour ce qui regarde son tombeau, l'opinion la plus probable le place à Gethhépher, au lieu même de sa naissance. Cf. S. Jérôme, *In Jon., Prol.,* col. 1119; Trochon, *Jonas,* dans les *Petits Prophètes,* Paris, 1883, p. 216-217; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 494; V. Guérin, *La Terre Sainte,* in-4°, Paris, 1882, p. 301-305. V. ERMONI.

2. JONAS (LE LIVRE DE). — I. CARACTÈRE DU LIVRE. — Le livre de Jonas n'est pas une prophétie au sens propre du mot, quoique son auteur soit placé parmi les prophètes. C'est simplement le récit historique de la mission que le prophète reçut de Dieu d'aller prêcher la pénitence à Ninive, et de la manière dont il s'en acquitta.

II. DIVISION ET ANALYSE. — Le livre se divise en trois sections : 1° Jonas reçoit l'ordre d'aller prêcher à Ninive et n'obéit pas, I-II; 2° sur un nouvel ordre de Dieu, il se rend à Ninive, y prêche et sa prédication produit de merveilleux effets, III; 3° le prophète éprouve du mécontentement à cause du pardon accordé aux Ninivites, et reçoit de Dieu une leçon salutaire, IV. Pour d'autres divisions cf. Kilber, *Analysis biblica,* édit. Tailhan, Paris, 2856, t. I, p. 495, 496; Trochon. *Les petits prophètes,* Paris, 1883, p. 217, 218; Cornely, *Introductio specialis,* Paris, 1887, t. II, 2, p. 557, 558.

Ire SECTION : Ordre d'aller prêcher à Ninive, I-II. — Dieu ordonne à Jonas de se rendre à Ninive pour y prêcher la pénitence; le prophète résiste aux ordres de Dieu; au lieu de se rendre à Ninive, il va à Joppé, et s'embarque sur un navire phénicien qui allait à Tharsis, en Espagne, I, 1-3. — Une violente tempête assaille le navire, ℣. 4; — les matelots sont saisis d'effroi; pendant ce temps Jonas est endormi au fond du navire, ℣. 5-6 — on tire au sort pour savoir qui est la cause de ce malheur; Jonas demande qu'on le jette à la mer pour sauver le navire; de leur côté les matelots font tous leurs efforts pour échapper au naufrage, ℣. 7-14; — enfin Jonas est jeté à la mer, ℣. 15-16. — Il est englouti par un poisson qu'on suppose avoir été une espèce de requin vorace, II, 1, et non une baleine, comme on le dit vulgairement, voir BALEINE, t. I, col. 1413. — Dans le ventre du poisson, le prophète adresse à Dieu une prière, ℣. 2-10. — Sur l'ordre de Dieu, le poisson vomit Jonas sur le rivage, ℣. 11, en un endroit qui n'est pas indiqué.

IIe SECTION : Jonas prêche à Ninive, III. — Dieu renouvelle au prophète l'ordre de se rendre à Ninive, ℣. 1-2; — le prophète obéit cette fois, il se rend dans la capitale de l'Assyrie et y prêche la pénitence, ℣. 3-4; — les Ninivites se rendent à ses exhortations et font pénitence, ℣. 5-9; — Dieu retire sa sentence d'extermination, ℣. 10.

IIIe SECTION : Mécontentement de Jonas et réponse de Dieu, IV. — Le prophète est mécontent du pardon accordé par Dieu aux habitants de Ninive, ℣. 1; — il adresse à Dieu des plaintes, ℣. 2-3. — Dieu lui reproche son irritabilité, ℣. 4. — Jonas quitte la ville, et se construit une hutte pour se mettre à l'abri des ardeurs du soleil. Dieu fait pousser une plante dont la croissance fut si rapide qu'elle protégea le prophète de son ombre, ℣. 5-6. On pense généralement que cette plante était le ricin. Cf. S. Jérôme, *In Jon.,* IV, 6, t. XXV, col. 1148 (voir RICIN). — Un ver pique la plante et elle se flétrit immédiatement; Dieu envoie un vent brûlant, et Jonas, exposé aux ardeurs du soleil, exprime sa douleur, ℣. 7-8. — Dieu répond au prophète, ℣. 9-11, et lui donne une leçon salutaire.

III. AUTEUR DU LIVRE. — Le livre est-il de Jonas lui-même? — On reconnait, même parmi les catholiques, que cette question est libre de sa nature et qu'il n'existe aucune raison décisive ni pour ni contre. Cf. Knabenbauer, *In proph. minores,* Paris, 1886, t. I, p. 361.

I. OPINION DE LA CRITIQUE NÉGATIVE. — Elle affirme que le livre est postérieur à Jonas. Mais les divergences commencent quand il s'agit d'en fixer la date : Goldhorn croit qu'il appartient à l'époque de la captivité assyrienne; Rosenmüller et Bertholdt le placent au temps du roi Josias; Jager se prononce pour l'époque de la captivité de Babylone; Jahn, Knobel, Koster, Ewald, E. Meier en placent la composition après la captivité; Watke, au IIIe siècle avant J.-C.; Hitzig, à l'époque des Machabées, et en Égypte; Bleek dit d'une manière générale qu'il fut écrit longtemps après Jonas. Cf. Trochon, *Les petits prophètes,* p. 220. D'après Driver, on ne s'éloigne pas beaucoup de la vérité en le plaçant au Ve siècle avant J.-C.; *Introduction,* 7e édit., Edimbourg, 1898, p. 322.

II. PREUVES EN FAVEUR DE LA COMPOSITION DU LIVRE PAR LE PROPHÈTE LUI-MÊME. — 1° *Directes.* — 1. L'insertion au canon; la prophétie de Jonas a toujours fait partie du canon juif et a été placée au nombre des livres prophétiques, les *nebi'îm ;* or on ne comprendrait pas pourquoi les Juifs ont mis au rang des livres prophétiques un écrit de cette nature qui ne contient pas de prédictions comme les autres, s'ils n'avaient pas eu de fortes raisons de croire qu'il était proprement l'œuvre d'un prophète. — 2. L'Ecclésiastique, après avoir loué Isaïe, Jérémie et Ézéchiel, auteurs de leurs livres respectifs, parle, XLIX, 12, des douze petits prophètes; il regarde donc Jonas comme l'auteur du livre qui porte son nom au même titre que les onze autres petits prophètes. — 3. L'antiquité et la tradition, soit juive, soit chrétienne, sont favorables à l'authenticité. — 4. Le récit lui-même porte un certain cachet d'authenticité l'auteur raconte hum-

blement les fautes de Jonas : sa désobéissance aux ordres de Dieu; son audace à discuter avec lui; sa cruauté à vouloir la destruction de toute la ville de Ninive. Cet accent de sincérité convient mieux à Jonas lui-même qu'à un autre auteur; car un autre auteur n'eût jamais dévoilé avec autant de franchise les faiblesses du prophète Jonas pour lequel les Juifs avaient tant de vénération. Cf. Cornely, *Introductio specialis*, t. II, p. 564.

2° *Preuves indirectes* ou *réponses aux objections.* — Les objections contre l'authenticité sont de deux sortes: *littéraires* et *philologiques.* — 1. *Littéraires.* — *a*) On dit que l'auteur parle toujours à la troisième personne; mais cette raison n'est pas concluante, car d'autres prophètes, tels qu'Isaïe, Jérémie et Ézéchiel, parlent parfois à la troisième personne. — *b*) On dit aussi que le récit n'a rien qui trahisse un témoin oculaire; mais il n'a rien non plus qui dénote le contraire. — *c*) D'après, III, 3, Ninive « était » une grande ville; on en conclut qu'elle n'existait plus au moment où l'auteur écrivait et que par conséquent le livre est postérieur à la destruction de Ninive; mais cet imparfait, *hâyeṭâh* (ἦν, *erat*), peut être, comme disent les grammairiens, un imparfait *synchronistique;* l'auteur se reporte au temps où il visita la ville, et par conséquent à un temps passé. — *d*) Le chapitre II, 2-10, contiendrait des emprunts à certains Psaumes de date récente; cf. Jon., II, 2, et Ps. CXX, 1; — ℣. 3 et Ps. XVIII, 4, 7; XLII, 7; — ℣. 4 et Ps. XLII, 8; — ℣. 5 et Ps. XXXI, 23; — ℣. 6 et Ps. XVIII, 5; LXIX, 2; — ℣. 8 et Ps. XVIII, 7; CXLIII, 4; — ℣. 9 et Ps. XXXI, 7; — ℣. 10 et Ps. III, 9; XLII, 5; L, 14, 23 (d'après l'hébreu); mais, outre que beaucoup de critiques pensent que la prière de Jonas est antérieure aux Psaumes qui viennent d'être cités, même si l'on admettait que Jonas a puisé dans les Psaumes, il faudrait prouver que ces Psaumes sont de date récente et postérieurs au VIII[e] siècle avant J.-C., ce que l'on ne peut faire. — *e*) On affirme que le ton général et les sentiments accusent un auteur récent; on insiste surtout sur « l'universalisme » du salut, qui est promis à tout le monde; mais cet universalisme est enseigné par d'autres prophètes anciens. Cf. Is., II, 2, 3; Ose., II, 24, cité par saint Paul, Rom., IX, 25. — *f*) On ajoute que l'omission du nom du roi des Assyriens, dans le chapitre III, prouve que ce roi n'était pas connu de l'auteur; III, 6, le simple titre : « roi de Ninive, » n'aurait jamais été donné au roi si celui-ci avait été encore en vie; mais c'est le contraire qui est vrai : c'est surtout le roi régnant qu'on désigne simplement par son titre, au lieu de l'appeler par son nom propre. — 2. *Preuves philologiques.* — On prétend que le livre de Jonas contient des formes de date récente, des *aramaïsmes :* I, 5, *sefînâh,* « navire; » ce mot ne se trouve pas ailleurs, mais comme c'est un terme technique de marine, il a pu être emprunté aux Phéniciens, peuple navigateur; — I, 6, *rab,* « chef » [des matelots]; ce mot était déjà employé à l'époque de Jérémie; cf. Jer., XXXIX, 9; — I, 6, [*hithpahel*] du verbe *'âšaṭ* dans le sens de « penser »; ce mot se trouve à la forme *kal* dans Jer., V, 28; Dan., VI, 4; Ps. CXLVI, 4; ne se trouve plus ailleurs; c'est un aramaïsme qui s'explique bien par le dialecte galiléen, propre à Jonas; — I, 7, *be-šellemi,* « en quoi, pourquoi; » I, 12, *šelli,* « en quoi, parce que; » IV, 10, *šé* « que; » dans ces mots on emploie la forme abrégée *ša* [שׁ] pour la pleine *'âšér* [אשׁר]; cette forme abrégée se trouve dans des livres plus anciens; cf. Jud., V, 7 (*bis*); VI, 17; et Cant., I, 6, 7; VIII, 12; — II, 1, 2; III, 2, *qârâ',* dans le sens de « prêcher »; ce mot se trouve avec la même signification dans Exod., XXXII, 5; Is., XL, 6; XLIV, 7; LVIII, 1; Jer., II, 2; VII, 7; Joel, IV (hébreu), 9; Prov., I, 21; VIII, 1; XX, 1; — I, 4, *hêṭil,* « susciter; » ce mot se trouve dans I Sam. (Reg.), XVIII, 11; XX, 33; — I, 11, 12, *šâṭaq,* « se taire; » se trouve dans Prov., XXVI, 20; — II, 1; IV, 6, (*pihel* de) *mânâh,* « préparer, » employé comme dans I Par., IX, 29; Dan., I, 10, 11; ce mot se trouve sous d'autres formes dans Num., XXIII, 10; II Reg., XXIV, 1, IV Reg., XII, 11; Is., LXV, 12; Jer., XXXIII, 13; Job, VII, 3; le *pihel* peut donc s'expliquer par le dialecte galiléen; — III, 7, *ta'am* dans le sens de « jugement »; cf. Dan., III, 10, 29; I Esd. (hébreu), VI, 14; VII, 23; c'est là un mot technique pour désigner les édits des rois assyriens et babyloniens; l'auteur prouve par là qu'il connaissait les usages assyriens; — IV, 10, *'âmal,* « travailler; » ce mot se trouve dans Deut., XXVI, 7; Jud., V, 26; — IV, 11, *ribbô,* « mille; » ce mot se trouve sous la forme *rebâbâh* dans Lev., XXVI, 8; Deut., XXXII, 30; Jud., XX, 10; au duel on le trouve dans Ps. LXVIII (hébreu), 18; — I, 9, locution, *'Ĕlôhê haš-šâmaîm,* « Dieu du ciel; » cette locution se trouve dans Gen., XXIV, 3. — En résumé, si l'on excepte quelques termes techniques et quelques idiotismes galiléens, la langue du livre est parfaitement régulière.

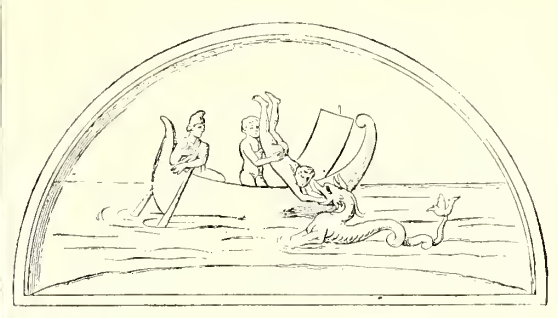
IV. CARACTÈRE HISTORIQUE DU RÉCIT. — *I. OPINION DES RATIONALISTES.* — La critique négative nie le caractère historique des faits racontés dans le livre de Jonas, mais les explique de manière très diverse. — Pour H. von der Hardt, Less, Palmer, Krahmer, le récit est une simple allégorie; pour Eichhorn, c'est une légende; pour Augusti, Renan, Muller, c'est un conte; pour Koster, Jager, Hitzig, c'est une fiction prophétique didactique; pour Grimm, c'est le récit d'un songe; pour d'autres, c'est un mythe, emprunté au mythe grec d'Hésione (Rosenmüller, de Wette, Friedrichsen, Forbizer), ou au mythe babylonien d'Oannès (Baur); R. Simon, Pareau, Gesenius. Jahn, Winer, Knobel, Niemeyer, Paulus, Ewald, Driver y voient un enseignement *didactique* ou une *parabole;* Driver va même jusqu'à dire que le but du livre est une *explication pratique de la doctrine de Jérémie,* XVIII, 7-8; cf. Trochon, *Les petits prophètes,* p. 220, 221, 224, 225; Cornély, *Introductio specialis,* t. II, 2, p. 562; Driver, *Introduction,* p. 323, 324; J. Friedrichsen, *Kritische Uebersicht über die verschiedenen Ansichten über Jona,* 2[e] édit., Leipzig, 1841; Ed. Riehm, dans les *Theologische Studien und Kritiken,* 1862, p. 413.

II. PREUVES EN FAVEUR DU CARACTÈRE HISTORIQUE. — 1° *Directes.* — 1. *L'inscrtion au canon juif.* Comme nous l'avons déjà dit, les Juifs mirent le livre de Jonas au nombre des livres prophétiques; cela prouve qu'ils étaient convaincus de son historicité; s'ils n'y avaient vu qu'une parabole, ils l'auraient mis au nombre des hagiographes. — 2. *La tradition juive.* Cette tradition nous est parvenue par deux voies : — *a*) le livre de Tobie, XIV, 4 (texte grec), mentione explicitement les paroles de Jonas touchant la destruction de Ninive; — *b*) l'historien Josèphe, *Ant. jud.*, IX, X, 2, résume le livre de Jonas comme un document historique. — 3. Notre-Seigneur, dans le Nouveau Testament, parle de l'engloutissement de Jonas dans le ventre d'un poisson comme d'un fait réel. Matth., XII, 39-41; XVI, 4; Luc., XI, 29, 30, 32. — 4. *Arguments intrinsèques* : *a*) La mission de Jonas à Ninive concorde très bien avec les circonstances historiques de son époque : c'est à peu près à cette époque que s'établissent les premières relations entre l'Assyrie et Israël; cf. Ose., V, 13; X, 6; quelques années après la mort de Jéroboam II, sous lequel avait vécu Jonas, et sous le règne de Manahem, le roi d'Assyrie Phul [= Théglathphalasar III] (745-727 avant J.-C.) envahit le royaume d'Israël. Cf. IV Reg., XV, 19, 20. — *b*) La description de Ninive qu'on lit dans Jonas, III, 3, s'accorde avec les renseignements donnés par les historiens classiques. Cf. Diodore de Sicile, II, 3. Les travaux modernes ont confirmé d'une manière assez exacte ce que dit Jonas sur les dimensions de Ninive. Cf. Layard, *Nineveh and Babylon,* Londres, 1853; Id., *Nineveh and its Remains;* Oppert, *Expédition en Mésopotamie,* Paris, 1862; Jones, *Topography of Nineveh,* dans le *Journal of the R. Asiatic Society,* 1855, t. XV, p. 297-335; G. Raw-

linson, *The five great Monarchies,* 2e édit., p. 252-261; Billerbeck-Jeremias, *Der Untergang Nineveh's*, dans les *Beiträge zur Assyriologie,* t. III, p. 127-131; Maspero, *Histoire ancienne,* t. II, p. 601-604; t. III, 467-471. — *c)* La profonde corruption morale de Ninive, dont parle le prophète Jonas, est attestée par d'autres prophètes. Cf. Nah., III, 1; Soph., II, 25. — *d)* Le deuil imposé aux hommes et aux animaux, Jon., III, 5-8, est aussi une coutume asiatique. Cf. Hérodote, IX, 24. — *e)* Enfin le ton général du livre : « Qui, sinon un témoin oculaire, aurait dépeint ces matelots adorant chacun leurs propres dieux, mais craignant la colère de Jéhovah et le suppliant dès qu'ils entendent parler de lui ? Les Ninivites qui croient en Dieu et se repentent dans le sac et la cendre, font aussi un contraste caractérisé avec le prophète israélite, qui fuit Jéhovah, et qui, même après sa miraculeuse délivrance, se montre encore chagrin de la miséricorde divine envers les païens. Tout cela constitue bien des traits historiques, qui excluent toute invention et toute fiction. Aussi Delitzsch appelle-t-il avec vérité le livre de Jonas une confession de péché écrite plus tard par le prophète repentant, avec un profond mépris de soi-même. » Trochon, *Les petits prophètes*, p. 223.

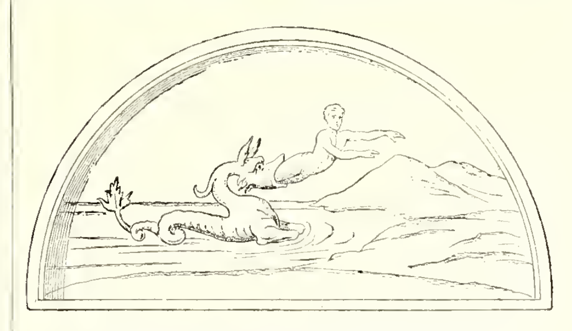
2° *Preuves indirectes* ou *réponses aux objections.* — 1. On dit que le livre contient des miracles nombreux et incroyables; mais il y a bien d'autres livres de la Sainte Écriture qui contiennent des miracles; il faut donc, comme dit saint Augustin, ou les admettre tous ou les rejeter tous, *Epist. CII*, t. XXXIII, col. 382; rien n'est impossible à Dieu, et il ne nous convient pas de distinguer entre miracles et miracles. — 2. On dit aussi qu'il est impossible de croire à cette mission de Jonas chez les Ninivites; mais qu'y a-t-il d'impossible en cela? Nous avons des exemples analogues de la conduite de Dieu à l'égard des peuples païens : miracles de Joseph et de Moïse en Égypte, de Josué à l'entrée du peuple dans le pays de Chanaan, d'Élie en Phénicie, d'Élisée en Syrie; pourquoi Dieu n'aurait-il pas pu se révéler aux Ninivites? — 3. Comment, dit-on, un seul individu a-t-il pu produire un si grand effet sur une si vaste cité? Mais la grâce de Dieu est toute-puissante; dès lors que cette conversion soudaine est l'effet de la grâce divine, on ne peut nullement la regarder comme impossible. — 4. On ajoute qu'il n'est resté aucun souvenir de cet événement dans les textes assyriens; mais cette difficulté est loin d'être concluante; car il y a d'autres événements dont il n'est resté aucun souvenir dans les textes; de plus, les textes assyriens n'ont pas encore livré leur dernier secret; ajoutons qu'Hävernick a cru voir une allusion à cet événement dans Ézéchiel, III, 5, 6; mais ce passage est trop vague. — 5. Il n'est pas facile, dit-on encore, d'imaginer un monarque, tel que ceux qui sont décrits dans les inscriptions assyriennes, se soumettant avec tant de docilité à ce que demandait Jonas. On oublie que les Assyriens étaient particulièrement superstitieux et crédules et qu'ils ne doutaient point qu'un Dieu étranger pût leur infliger des châtiments; de nombreux textes en font foi. — 6. Il est étonnant que la conversion des Ninivites, si elle s'était produite sur une si vaste échelle, ait eu un résultat si peu durable; car les Assyriens sont toujours représentés comme idolâtres dans l'Ancien Testament. — Le livre de Jonas dit que les Ninivites crurent aux menaces du prophète et firent pénitence, mais non qu'ils devinrent monothéistes et cessèrent d'adorer leurs propres dieux. Driver, *Introduction*, p. 324.

V. Canonicité. — Elle n'a jamais été contestée. 1° Le livre a toujours fait partie du double canon, juif et chrétien. — 2° Notre-Seigneur l'a employé comme Écriture divine. Matth., XII, 39-41; XVI, 4; Luc., XI, 21, 30, 32. — 3° Les nombreuses représentations de Jonas dans les catacombes (fig. 273, 274, 275) et sur les sarcophages chrétiens des premiers siècles, qui reproduisent toutes les scènes de son livre, attestent que l'Église le tenait pour canonique. Cf. Canon, t. II, fig. 63, col. 159. Voir aussi t. II, fig. 392, col. 1081. C'est un des écrits de l'Ancien Testament, auxquels les artistes chrétiens à toutes les époques



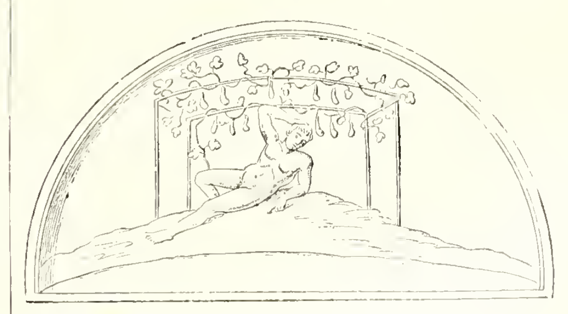
273. — Jonas englouti par le poisson. Cubiculum de sainte Cécile. D'après Garrucci, *Storia dell'arte cristiana,* t. II, p. 22.

ont fait le plus d'emprunts. Voir fig. 276. Cf. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, 2e édit., p. 412, 427-429; Marucchi, *Eléments d'archéologie chrétienne,* in-8°, Rome, 1900, p. 301;



274. — Jonas rejeté par le poisson. Cubiculum de sainte Cécile. D'après Garrucci, *Storia dell'arte cristiana,* t. II, pl. 22.

E. Hennecke, *Altchristliche Malerei,* in-8°, Leipzig, 1896; O. Mitius, *Jonas auf den Denkmälern des christlichen Alterthums,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 105-114, qui énumère 175 représentations. — 4° Les Pères apos-

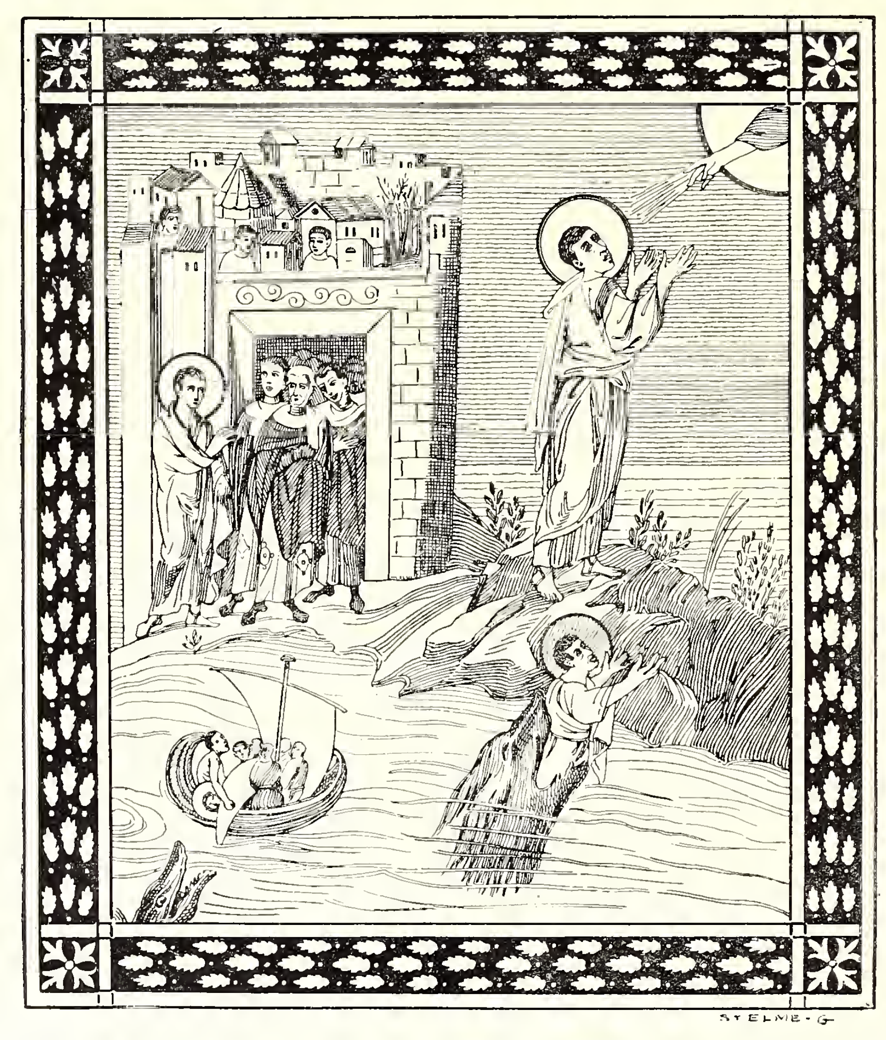


275. — Jonas à l'ombre de la cucurbite. Cubiculum de sainte Cécile. D'après Garrucci, *Storia dell'arte cristiana,* t. II, pl. 22.

toliques : qu'il nous suffise de citer saint Clément de Rome, *I Cor., VII,* 7, édit. O. de Gebhardt et Ad. Harnack, Leipzig, 1900, p. 4. Saint Clément rappelle que Jonas annonça la catastrophe de Ninive.

VI. Signification symbolique de l'histoire de Jonas. — En général les Pères de l'Église se sont plu à

voir une signification symbolique dans l'histoire de Jonas. Qu'il nous suffise de mettre en relief les principaux aspects de ce symbolisme : la mission du prophète devait éclairer Israël sur la situation du monde païen par rapport au royaume de Dieu. Israël, opprimé par les peuples païens, était naturellement porté à les regarder comme incapables de salut. La mission de Jonas à Ninive concourut pour beaucoup à détruire ce préjugé. l'admirable leçon de charité qu'il lui donne, IV, 10, 11, montrent bien à Israël l'étendue et les secrets de la miséricorde divine. La mission de Jonas fut une preuve de la volonté qu'a Dieu de sauver tous les hommes, selon I Tim., II, 4, et comme une prophétie de la conversion future des gentils, ainsi que l'ont justement remarqué les Pères. « Sous le nom de Ninive, il annonçait le salut aux gentils, » dit saint Jé-



276. — Jonas. D'après une miniature d'un Psautier du Xe siècle. Bibliothèque Nationale. *Cod. gr.*, 139. — Au bas, à gauche, Jonas est jeté dans la mer et englouti par le poisson. A droite, le monstre rejette sa proie. Au-dessus, le prophète, nimbé, debout sur les rochers du rivage, remercie Dieu de sa délivrance. A gauche, Jonas, à la porte de Ninive, est reçu par un vieillard accompagné de jeunes gens. Sur la porte, des curieux.

Cette admissibilité des païens au salut est assez nettement indiquée dans plusieurs traits du récit : attitude des matelots païens, qui craignent et invoquent le Dieu du ciel et de la terre ; — impression produite par la prédication de Jonas à Ninive ; — pénitence générale des habitants de la ville ; — la conduite du prophète elle-même exprime bien les sentiments du peuple juif à l'égard des gentils : il essaye de se soustraire à la mission que Dieu lui impose, parce qu'il ne peut comprendre la bonté de Dieu à l'égard de Ninive, IV, 2 ; — cependant l'action de Dieu finit par le gagner ; alors il reconnaît sa faute et prie les marins de le jeter à la mer, I, 12. — La manière dont Dieu réprimande Jonas, rôme, *Epist. LIII, ad Paulinum,* t. XXII, col. 546; Kaulen, *Liber Jonæ prophetæ*, in-8°, Mayence, 1862, p. 79.

VII. Éléments messianiques dans le livre de Jonas. — Il n'y a pas, à strictement parler, de prophéties messianiques dans le livre de Jonas; sa prédication à Ninive est une annonce de la prédication des Apôtres et de la conversion des gentils comme on vient de le voir. De plus, Jonas lui-même fut, par sa vie, une figure de Notre-Seigneur; cf. S. Jérôme, *In Ose., III, 12,* t. XXV, col. 928; *In Jon., Prol.*, col. 1117 : 1° Jonas envoyé à Ninive pour prêcher le salut et la pénitence représente Jésus-Christ envoyé dans ce monde pour le sauver. —

2° Jonas qui ne veut pas prêcher aux Ninivites, peuple païen, rappelle Jésus-Christ qui se dit uniquement envoyé pour sauver les brebis perdues de la maison d'Israël. Matth., xv, 24. — 3° Le séjour de trois jours de Jonas dans le ventre du poisson a été interprété par Notre-Seigneur lui-même, Matth., xii, 40, comme la figure des trois jours qu'il passa dans le tombeau. Cf. S. Augustin, *Epist. cii*, t. xxxiii, col. 383-386.

VIII. Texte et langue. — Le texte original du livre est l'hébreu avec quelques particularités propres au dialecte galiléen. Le style est généralement beau et élégant; l'auteur exprime ses idées avec beaucoup de vivacité et de naturel. Au point de vue de la phraséologie, on peut signaler des ressemblances avec d'autres écrivains; cf. Jon., i, 14, et Jer., xxvi, 15; — Jon., iii, 8ᵇ, et Jer., xviii, 11ᵇ; xxvi, 3ᵃ; — Jon. iii, 9ᵃ, et Joel, ii, 14; — Jon., iii, 9ᵇ, et Exod., xxxii, 12ᵇ; — Jon., iii, 10ᵇ, et Exod., xxxii, 14; — Jon., iv, 2ᵇ, et Exod., xxxiv, 6ᵇ; Joel, ii, 13ᵇ; — Jon., iv, 3ᵃ, 8ᵇ, et III Reg., xix, 4ᵇ.

IX. Bibliographie. — Outre les ouvrages cités, cf. S. Éphrem, *Opera Syriaca*, t. ii, p. 234-315; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Jon.*, t. lxxi, col. 597-637; Théodoret de Cyr, *In Jon.*, t. lxxxi, col. 1720-1740; pour d'autres anciens commentateurs, soit catholiques, soit protestants, voir Trochon, les *Petits prophètes*, p. 228-230; — pour des travaux plus récents, cf. (Brunengo), *Ninive ai tempi di Giona profeta*, dans la *Civiltà cattolica*, 15 mai 1880, p. 401-418; * M. Kalisch, *Bible Studies*, part. II, Londres, 1878; * C. H. H. Wright, *Biblical Essays*, 1886, p. 34-98; * Frz. Delitzsch, *Messianische Weissagungen*, in-8°, Leipzig, 1890, p. 88; * H. Martin, *The prophet Jonah*, in-8°, Londres, 1891; * Clay Trumbull, *Jonah in Nineveh*, Philadelphie, 1892; * J. Kennedy, *On the Book of Jonah*, Londres, 1895; P. Kleinert, *Die Propheten Obadja, Jona*, 2ᵉ édit., in-8°, Bielefeld, 1893; M. Löwy, *Ueber das Buch Jona*, in-8°, Vienne, 1892; A. Fournier, *Sur la traduction par S. Jérôme d'un passage de Jonas*, in-8°, Paris, 1895; * B. Wolf, *Geschichte der Propheten Jona, nach einer Karschemischen Handschrift der k. Bibliothek zu Berlin*, in-8°, Berlin, 1897; Frz. Kaulen, *Liber Jonæ prophetæ expositus*, in-8°, Mayence, 1862; * Alb. Rebattu, *De libri Jonæ sententia theologica*, Iéna, 1875; * A. C. O'Connor, *Étude sur le livre de Jonas*, in-8°, Genève, 1883.

V. Ermoni.

3. JONAS Justus Judonis, théologien allemand, luthérien, né à Nordhausen le 5 juin 1493, mort à Eisfeld le 9 octobre 1555. Après avoir suivi des cours de droit à Wittenberg, il fut professeur à l'université d'Erfurt où il avait commencé ses études et devint chanoine de Saint-Séverin; mais il embrassa avec ardeur les erreurs prêchées par Luther, se maria, et fut le compagnon fidèle de cet hérétique. Il enseigna le droit à Wittenberg, puis la théologie et attaqua avec violence les croyances et les cérémonies de l'Église romaine. Il fut un des rédacteurs et des principaux défenseurs de la confession d'Augsbourg. Il prêcha la réforme dans divers États de l'Allemagne et, afin de propager les nouvelles doctrines, se fit le traducteur des œuvres de Luther et de Mélanchton; il fut le collaborateur du premier dans sa traduction de la Bible en langue vulgaire. Il assista à la mort de Luther et, en 1553, devint superintendant d'Eisfeld. Parmi ses écrits nous ne mentionnerons que : *Præfatio in Epistolas divi Pauli Apostoli ad Corinthios*, in-4°, Erfurt, 1520; *Annotationes in Acta Apostolorum*, in-8°, Wittenberg, 1524. — Voir L. Reinhard, *Commentatio historico-theologica de vita et obitu Justi Jonæ, theologi magnis in Christi ecclesiam meritis celeberrimi et B. Lutheri in emendandis sacris adjutoris et socii laborum fidelissimi*, in-8°, Weimar, 1731; G. C. Knapp, *Narratio de Justo Jona, theologo Wittebergensi atque Halensi*, in-4°, Halle, 1817; Walch, *Bibl. theologica*, t. iv, p. 654.

B. Heurtebize.

JONATHAN (hébreu : *Yehônâṭân*, forme complète, et *Yônâṭân*, forme abrégée; les deux formes sont employées presque indifféremment dans l'Écriture, « Jéhovah a donné; » Septante : Ἰωνάθαν), nom de vingt Israélites dans le texte hébreu. La Vulgate a conservé la forme Jonathan pour quinze personnages; pour les cinq autres, elle a donné à leur nom la terminaison latine de Jonathas.

1. JONATHAN (hébreu : *Yehônâṭân*), fils de Gersam et petit-fils de Moïse, ou bien leur descendant, si le mot « fils » ne doit pas être pris dans son sens propre et rigoureux. Jud., xviii, 30. Le texte massorétique porte « fils de Manassé », au lieu de « fils de Moïse », au moyen de l'intercalation d'un *n*, dans le nom hébreu de *Môšéh*, mais une note rabbinique porte la leçon *Môšéh* que nous lisons dans la Vulgate et dans plusieurs manuscrits grecs. On a supposé, à tort ou à raison, que le nom de Manassé avait été substitué à celui de Moïse, par respect pour le nom du législateur qu'avait déshonoré la conduite de son descendant. Jonathan, en effet, joua un rôle indigne de son origine dans l'épisode de son histoire qui nous a été conservé. Étant encore jeune, il quitta Bethléhem de Juda où il habitait et erra à l'aventure dans le pays pour y chercher fortune. Il arriva ainsi à la montagne d'Éphraïm, chez Michas, homme riche de cette contrée qui s'était fait fabriquer une idole d'argent et l'avait placée dans un sanctuaire domestique. Apprenant que son hôte était lévite, Michas lui proposa de devenir prêtre de son idole, moyennant dix sicles d'argent par année et son entretien. Jonathan accepta et demeura chez l'Éphraïmite jusqu'à ce que les Danites, ayant dérobé l'idole de Michas, l'emmenèrent avec eux à Dan, où lui et ses fils furent les prêtres de l'idole jusqu'à la captivité. Il n'avait pas été étranger à tout ce qu'avaient fait les Danites en ces circonstances. Se trouvant à l'étroit dans le sud de la Palestine, ces derniers avaient envoyé cinq d'entre eux explorer le pays et, au cours de leur voyage, ils avaient rencontré chez Michas Jonathan qui leur avait assuré, après avoir consulté Dieu, qu'ils trouveraient ce qu'ils cherchaient. Ils constatèrent, en effet, qu'il était facile de s'emparer de Laïs (appelée depuis Dan), et à leur retour ils rendirent compte de leur message. Six cents Danites partirent alors pour aller s'établir à Laïs, et, sur leur route, en passant chez Michas, ils s'emparèrent de l'idole et des autres objets du culte idolatrique, et ils déterminèrent Jonathan à les accompagner pour leur servir de prêtre. C'est ainsi qu'il abandonna son ancien maître et lui fut infidèle comme il l'avait été à la loi de Dieu. Jud., xviii. L'événement raconté dans ce chapitre dut servir plus tard de prétexte à Jéroboam Iᵉʳ pour établir à Dan le culte idolâtrique du veau d'or. Voir Jéroboam Iᵉʳ, col. 1303.

2. JONATHAN (hébreu : *Yehônâṭân*), fils de Samaa, frère de Jonadab et neveu de David. Il se distingua par sa bravoure et, comme son oncle David, tua en combat singulier un géant de la race d'Arapha ou Rapha (voir Arapha, t. i, col. 878), qui avait six doigts à chaque main et à chaque pied. II Reg., xxi, 20-21; I Par., xx, 6-7. Certains commentateurs identifient ce Jonathan avec le conseiller de David du même nom mentionné I Par., xxvii, 32, mais celui-ci est qualifié d'oncle et non de neveu de David. D'après quelques commentateurs, Jonathan est le même que le prophète Nathan. Voir Isaï, col. 936.

3. JONATHAN (hébreu : *Yehônâṭân*), un des héros (*gibbôrîm*) de David. Dans I Par., xi, 34, il est appelé fils de Sagé, Ararite (voir Arari, t. i, col. 882), et dans II Reg., xxiii, 32, la Vulgate le donne comme fils de Jassen. Le passage semble altéré. Le texte hébreu porte : *Benê*

Yâšén; Yehônâṭân; Sammâh, etc., et non pas : *Filii Jassen, Jonathan, Semma*, etc., comme a traduit la Vulgate; c'est-à-dire que la ponctuation massorétique ne rattache pas *Benê Yâšen* à Jonathan, ainsi que l'a fait saint Jérôme. D'après R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, in-8°, Oxford, 1890, p. 283, le texte doit être ainsi corrigé : « Jassen (ou Assem, transformation du nom de Jassen dans I Par., XI, 33), le Gunite (ou descendant de Guni, au lieu de Gézonite qu'on lit dans le texte actuel; voir Gézonite et Guni 1, col. 235 et 368); Jonathan, fils de Semma. » Cf. II Reg., XXIII, 32-33.

4. JONATHAN (hébreu : *Yônâṭân*), de la tribu de Juda, second fils de Jada, père de Phaleth et de Ziza. I Par., II, 32-33. Il était petit-fils de Jéraméel. Son frère Jéther étant mort sans enfants, ses deux fils représentèrent toute la descendance de Jada.

5. JONATHAN (hébreu : *Yehônâṭân*), fils d'Ozias, trésorier de David, chargé de la garde des biens que le roi possédait dans les champs, dans les villes, les villages et les tours ou citadelles. La Vulgate ne parle pas des champs que mentionne le texte hébreu (*śâdéh*). I Par., XXVII, 25.

6. JONATHAN (hébreu : *Yônâṭân*), oncle de David et son conseiller, qualifié de « homme sage et lettré ». I Par., XXVII, 32. Certains commentateurs confondent ce Jonathan avec Jonathan 2, fils de Samaa.

7. JONATHAN (hébreu : *Yônâṭân*), un des lévites qui furent envoyés par Josaphat, dans les villes de Juda, la troisième année de son règne, pour instruire le peuple dans la loi de Dieu. II Par., XVII, 8.

8. JONATHAN (hébreu : *Yônâṭân*), père d'Abed, de la famille d'Adan. Abed revint, à la tête de cinquante hommes, avec Esdras, de la captivité de Babylone en Palestine. I Esd., VIII, 6.

9. JONATHAN (hébreu : *Yônâṭân*), fils d'Azahel. Il était probablement prêtre et fut chargé par Esdras avec Jaasia, d'après la Vulgate, de dresser la liste des Israélites qui avaient épousé des femmes étrangères. I Esd., X, 15. D'après le texte hébreu, Jonathan s'opposa au dénombrement. Voir Jaasia, col. 1053.

10. JONATHAN (hébreu : *Yônâṭân*), fils de Joïada et père de Jeddoa. II Esd., XII, 11. Beaucoup de critiques pensent qu'il est le même que celui qui est appelé Johanan dans II Esd., XII, 22. Voir Johanan 12, col. 1592. Tout ce que le livre de Néhémie nous apprend de lui, en lui attribuant ce qui est dit de Johanan, c'est qu'à son époque on modifia la manière de conserver les listes généalogiques. II Esd., XII, 22. C'est peut-être ce grand-prêtre qui est aussi nommé II Mach., I, 23. Voir Jonathas 5. Josèphe parle de ce grand-prêtre sous le nom de Ἰωάννης ou Jean. *Ant. jud.*, XI, VII, 1. Il le fait vivre sous le règne d'Artaxerxès Mnémon (405-359 avant J.-C.), et raconte qu'il fit périr son propre frère Jésus dans le Temple de Jérusalem, parce que Bagosès, général perse, avait promis à Jésus de lui donner le souverain pontificat. Ce crime attira beaucoup de calamités sur les Juifs. Eusèbe, dans sa *Chronique*, l. II, t. XIX, col. 478, l'appelle Jean, et dans sa *Démonstration évangélique*, VIII, t. XXII, col. 616, Jonathan. Son pontificat dura trente-deux ans. Voir J. Selden, *De successione in Pontificatum Ebræorum libri duo*, I, 7, dans ses *Opera omnia*, édit. Wilkins, 3 in-f°, Londres, 1726, t. II, col. 116.

11. JONATHAN (hébreu : *Yehônâṭân*), prêtre qui vivait du temps du grand prêtre Joacim (voir Joacim 2, col. 1551) et qui était le chef de la famille sacerdotale de Milicho. II Esd., XII, 14.

12. JONATHAN (hébreu : *Yehônâṭân*), prêtre, contemporain du grand-prêtre Joacim. Il était le chef de la famille sacerdotale de Sémaïa. II Esd., XII, 18.

13. JONATHAN (hébreu : *Yônâṭân*), père de Zacharie. Zacharie fut un des prêtres qui jouèrent de la trompette à la fête de la dédicace des murailles de Jérusalem. Il est dit lui-même fils de Séméïa, pour indiquer sans doute qu'il appartenait à la classe sacerdotale de Séméïa. II Esd., XII, 34.

14. JONATHAN (hébreu : *Yehônâṭân*), scribe contemporain de Jérémie. Lorsque le prophète voulut sortir de Jérusalem pour aller à Anathoth, il fut accusé faussement de vouloir se rendre aux Chaldéens et jeté en prison dans la maison de Jonathan qui fut son geôlier. Il obtint du roi Sédécias de ne pas rester dans cette prison où il serait mort, mais d'être incarcéré dans le vestibule de la prison du palais royal, où il resta jusqu'à la prise de la ville par les Chaldéens. Jer., XXXVII, 14, 19; XXXVIII, 26.

15. JONATHAN (hébreu : *Yônâṭân*), fils de Carée et frère de Johanan. Il se rendit avec son frère à Masphath auprès de Godolias, que Nabuchodonosor avait nommé gouverneur de la Judée après la prise de Jérusalem. Jer., XL, 8. Voir Johanan 1, col. 1591. Le nom de Jonathan est omis dans les Septante, de même que dans quelques manuscrits hébreux. Il n'est pas nommé non plus dans IV Reg., XXV, 23.

16. JONATHAN BEN-UZZIEL. On lui attribue des Targums sur différents livres de l'Ancien Testament. Voir Targums.

JONATHAS, nom, dans la Vulgate, de cinq Israélites qui sont appelés Jonathan dans le texte original. Voir Jonathan, col. 1614.

1. JONATHAS (hébreu : *Yehônâṭân* et *Yônâṭân*), fils aîné de Saül et d'Achinoam. I Reg., XIV, 50. — Jonathas apparaît pour la première fois aux côtés de son père dans la lutte contre les Philistins. Il est déjà assez habile et assez brave pour que Saül lui confie un corps de guerriers. Pendant que le roi se tenait avec deux mille hommes à Machmas, Jonathas en commandait mille à Gabaa de Benjamin. De là, il se porta sur *Géba'*, dont il battit la garnison. Voir Gabaa 2, col. 4. Ce fait d'armes eut pour résultat de mettre en mouvement les Philistins, qui accoururent en armes à Machmas. Ils étaient en nombre tellement supérieur, que les Israélites prirent peur; les uns se cachèrent dans les cavernes, les fourrés, les rochers et les citernes; les autres fuirent même au delà du Jourdain, dans le pays de Gad et de Galaad. Saül n'avait avec lui que six cents hommes. Il campait avec Jonathas à Gabaa, tandis que les Philistins occupaient Machmas. Les deux localités ne sont, à vol d'oiseau, qu'à une distance de quatre kilomètres; mais une vallée profonde les sépare, et l'altitude de Machmas atteint 607 mètres. Voir la carte de Benjamin, t. I, col. 1588. Du camp des Philistins sortirent trois bandes qui s'en allèrent ravager les pays d'alentour. Les Israélites n'avaient aucun moyen de les arrêter. Les Philistins les obligeaient de recourir à eux pour l'achat et l'entretien de leurs outils. Tout naturellement, ils se gardaient bien de fournir des armes à leurs voisins. Seuls le roi et son fils en possédaient. Un jour Jonathas proposa à son écuyer de s'avancer ensemble jusqu'à un poste de Philistins établi sur le passage qui mène à Machmas. « Peut-être, disait-il, Jéhovah interviendra-t-il pour nous; il lui est facile de sauver avec peu d'hommes comme avec beaucoup. »

L'écuyer accepta avec empressement. Jonathas convint que si les Philistins leur disaient : « Arrêtez, nous allons à vous, » ils resteraient en place; mais que s'ils disaient : « Montez, » ce serait le signe que Dieu était pour eux. L'entreprise n'était donc pas laissée à l'aventure; Jonathas, qui avait en vue le bien de son peuple, comptait que Dieu daignerait montrer sa volonté en fournissant le signe indiqué par lui. Gédéon avait agi de même avant de partir en guerre contre les Madianites. Jud., VI, 36-40. Ce n'était pas là tenter Dieu. Voir GÉDÉON, col. 147. Les deux jeunes gens se portèrent aussitôt en avant, à l'insu de Saül. « Voici les Hébreux qui sortent des cavernes où ils s'étaient cachés, » dirent les Philistins en les apercevant au bas de la vallée. Ceux du poste avancé leur crièrent pour se moquer d'eux : « Montez donc, nous avons quelque chose à vous faire savoir. » C'était le signe attendu de Dieu. Jonathas et son écuyer se mirent, sans être vus, à escalader les rochers, tombèrent tout d'un coup sur le poste des Philistins, qui ne s'attendaient pas à pareille audace, et leur tuèrent une vingtaine d'hommes. La panique se répandit aussitôt parmi les ennemis campés à Machmas, et gagna ceux qui pillaient dans les environs. Les sentinelles de Gabaa s'aperçurent du désordre et avertirent Saül, qui constata l'absence de Jonathas et de son écuyer. On consulta à la hâte le Seigneur; mais le tumulte augmentant dans le camp des ennemis, Saül s'ébranla avec les siens et vit que les Philistins se combattaient les uns les autres dans une confusion extrême. Les Israélites qui se trouvaient au milieu d'eux, peut-être à titre de serviteurs ou de marchands, se mêlèrent aux nouveaux arrivants; ceux qui s'étaient cachés dans la montagne arrivèrent à leur tour, et tous ensemble poursuivirent les Philistins d'abord du côté de Béthaven. Voir BÉTHAVEN, t. I, col. 1666. La journée fut rude. Pour activer la poursuite, Saül avait fait jurer à ses hommes que personne ne prendrait aucune nourriture avant que la vengeance contre les ennemis ne fût complète. On dut passer par une forêt dans laquelle des essaims d'abeilles avaient fait leur miel au creux des arbres et des rochers. Le trop plein des ruches coulait abondamment, mais personne n'y toucha. Jonathas, qui ne savait rien du serment imposé par son père, en prit à l'extrémité d'un bâton et le porta à ses lèvres, ce qui servit à le ranimer après tant de fatigues. Quelqu'un lui fit observer qu'il contrevenait au serment. Il répondit en blâmant l'acte de Saül, qui contribuait plutôt à affaiblir les hommes et à ralentir la poursuite. Les Philistins s'enfuyaient naturellement du côté de leur frontière. Quand ils furent arrivés à Aïalon, à plus de trente kilomètres à l'ouest de Machmas, voir AIALON, t. I, col. 296, les Israélites, absolument exténués, tombèrent sur le butin abandonné là par les fuyards, tuèrent les animaux et mangèrent à la hâte, sans que tout le sang eût été séparé de la chair. La loi défendait de manger le sang. Levit., III, 17. Sans tenir compte de la nécessité extrême, Saül s'opposa à cette infraction, et obligea ses hommes à préparer leur nourriture d'une manière plus conforme à la loi. La nuit était venue. Le roi voulait se remettre en route sur-le-champ pour exterminer tous les ennemis. Le Seigneur consulté ne répondit pas. Saül interpréta ce silence comme l'indication d'une faute commise. Il promit de mettre à mort le coupable, fût-il son fils. On tira au sort. Le sort désigna Saül et Jonathas, puis Jonathas seul. Celui-ci dit aussitôt : « J'ai goûté un peu de miel au bout du bâton que j'avais à la main; me voici, je mourrai. » Saül proclama qu'il en serait ainsi. Mais alors toute l'armée se récria, en rappelant qu'à Jonathas était due la délivrance d'Israël, et que Dieu même avait combattu avec lui. Saül dut l'épargner et arrêter là sa poursuite contre les Philistins. I Reg., XIII, 2-XIV, 46. Saül avait été souverainement imprudent en exigeant de ses hommes le serment de ne rien prendre avant la victoire complète, et la remarque faite à ce sujet par Jonathas était fort judicieuse. Quant au silence du Seigneur, il ne pouvait accuser Jonathas qui, en réalité, n'avait commis aucune faute, puisqu'il ne connaissait pas le serment paternel. Ne désapprouvait-il pas, au contraire, Saül lui-même dans son acharnement à poursuivre ses ennemis jusque sur leur territoire, où ils auraient pu se retourner avec avantage contre lui? Il est vrai que le sort, dirigé par le Seigneur, désigna Jonathas; mais cette désignation devait être sans conséquence, grâce à l'intervention de l'armée.

Quand le jeune David parut à la cour de Saül, après son combat contre Goliath, Jonathas s'éprit pour lui de la plus vive affection : « L'âme de Jonathas s'attacha à l'âme de David, et Jonathas l'aimait comme son âme. » En preuve de son amitié, Jonathas donna à David son manteau, ses vêtements, son épée, son arc et sa ceinture. I Reg., XVIII, 1-4. Il lui montra son dévouement dans les circonstances les plus délicates. Quand Saül, en proie à l'esprit du mal, parla de faire mourir David, Jonathas avertit son ami et réussit ensuite à changer le cours des idées de son père, de sorte que David put revenir à la cour. I Reg., XIX, 1-7. Mais bientôt après, Saül fut repris de ses accès de fureur et partit à la poursuite de celui qu'il regardait comme un ennemi. David put joindre Jonathas, auquel il se plaignit de cette persécution imméritée. Il lui paraissait presque impossible d'échapper à un si puissant adversaire. « Entre la mort et moi, dit-il, il n'y a qu'un pas. » On était à la veille de la néoménie, et, à cette occasion, il devait prendre part au festin royal. Il déclara qu'il s'abstiendrait et pria Jonathas de l'avertir de l'effet que son absence produirait sur Saül. « Puisque nous avons contracté amitié l'un avec l'autre, ajouta-t-il, si je suis coupable, ôte-moi la vie toi-même plutôt que de me mener à ton père. » Jonathas promit de l'informer des dispositions du roi et convint avec lui d'un signal destiné à les lui faire connaître. Saül ne dit rien le jour de la néoménie; mais le lendemain, loin de se contenter des excuses que lui présentait son fils de la part du fugitif, il s'emporta avec violence et lui dit : « Fils pervers et rebelle, ne sais-je pas que tu as comme ami le fils d'Isaï, pour ta honte et la honte de ta mère? Envoie-le chercher et qu'on me l'amène, car il est digne de mort. » Et il s'efforça de le frapper de sa lance. Le lendemain matin, Jonathas alla aux champs, près de l'endroit où David se tenait caché. Il avait son carquois et s'était fait accompagner d'un enfant. « Cours, dit-il à celui-ci, et trouve les flèches que je vais tirer. » Il tira bien au delà de l'enfant et lui cria : « La flèche n'est-elle pas plus loin que toi? » C'était le signal convenu pour annoncer la colère implacable de Saül. L'enfant parti sans se douter de rien, David se montra et se prosterna devant Jonathas. Tous deux s'embrassèrent et pleurèrent ensemble. Jonathas protesta de nouveau de son inaltérable amitié et ensuite ils se quittèrent, l'un pour rentrer en ville, l'autre pour se mettre à l'abri de la vengeance du roi. I Reg., XX, 1-43.

Poursuivi par Saül, David se trouvait un jour dans une forêt du désert de Ziph, un peu au sud d'Hébron. Voir ZIPH et la carte de Juda. Jonathas accompagnait son père, surtout dans le dessein de veiller sur les jours de son ami. Il alla trouver David dans la forêt et, pour l'encourager au milieu de tant d'épreuves, il lui dit ces nobles paroles : « Ne crains rien, la main de Saül, mon père, ne t'atteindra pas. Tu régneras sur Israël, et moi je serai le second auprès de toi. Saül, mon père, le sait bien. » Saül et Jonathas avaient-ils été informés du sacre de David? I Reg., XVI, 13. Il n'est pas nécessaire de le supposer pour justifier les paroles de Jonathas. Samuel n'avait-il pas dit publiquement à Saül : « Jéhovah déchire aujourd'hui de sur toi la royauté d'Israël et il la donne à un autre qui est meilleur que toi? » I Reg.,

xv, 28. La suite des événements montrait assez que cet autre ne pouvait être que David. Jonathas, qui se rend compte des desseins de la Providence, n'aspire pas à la succession de son pére. Avec une abnégation qu'inspirent l'élévation de son caractére et la profondeur de son affection, il sera heureux d'occuper le second rang auprés de son ami. I Reg., XXIII, 16-18. Voir DAVID, t. II, col. 1312-1314. Dieu ne permit pas que ce vœu fût réalisé. Dans une bataille livrée aux Philistins sur les monts de Gelboé, voir GELBOÉ, col. 156, Saül périt avec ses trois fils. Les habitants de Jabés en Galaad vinrent prendre les cadavres et les ensevelirent. I Reg., XXXI, 1-13.

En apprenant la mort de Saül et de Jonathas, David éprouva la plus amère douleur. Il prit le deuil avec ses compagnons et jeûna tout le jour. Il composa en l'honneur des deux héros un chant funèbre dans lequel il consacrait à Jonathas les plaintes les plus touchantes. II Reg., I, 11-27 :

L'arc de Jonathas n'a jamais reculé,
Et l'épée de Saül ne revenait pas à vide.
Saül et Jonathas, aimables et chers pendant leur vie,
N'ont pas été séparés dans leur mort.
Ils étaient plus légers que les aigles,
Ils étaient plus forts que les lions...
Je pleure sur toi, Jonathas, mon frère !
Toi, mes délices, toi, dont l'amour pour moi
Était plus grand que l'amour des femmes.

David ne s'en tint pas lá. Devenu roi, il rechercha s'il n'existait plus personne de la famille de Saül, afin de pouvoir faire du bien aux survivants, en souvenir de Jonathas. Un ancien serviteur de Saül, Siba, lui dit qu'il restait un fils de Jonathas, appelé Miphiboseth. C'était un pauvre enfant qui était tombé des bras de sa nourrice le jour où celle-ci, à la mort de Saül et de Jonathas, s'enfuit précipitamment en emportant Miphiboseth, alors âgé de cinq ans. Dans sa chute, l'enfant se blessa aux deux pieds et en demeura estropié pour toute sa vie. II Reg., IV, 4. David le fit venir, lui annonça qu'il lui rendrait tous les biens de son père et ferait de lui son commensal. En même temps, il attacha Siba et les siens au service de l'enfant. II Reg., IX, 1-13. Voir MIPHIBOSETH. Quand, plus tard, les Gabaonites réclamérent la mort des descendants de Saül, David fit épargner Miphiboseth, toujours à cause de Jonathas. A cette occasion, il alla prendre á Jabés de Galaad les restes de Saül et de Jonathas, et les fit ensevelir dans le pays de Benjamin, á *Ṣêla'* ou Séla, Jos., XVIII, 28, dans le sépulcre de Cis, pére de Saül. II Reg., XXI, 7-14.

Il est peu de figures plus touchantes et plus sympathiques que celle de Jonathas. Sa jeunesse, son intrépidité, sa loyauté, son désintéressement, sa générosité, son dévouement pour le peuple, faisaient de lui déjà un prince accompli. Ses qualités de cœur et son inébranlable amitié pour David le mettent hors de pair. Cette amitié, née au moment où le fils d'Isaï était en faveur, survécut á sa disgrâce, s'accrut avec les épreuves de David, brava les menaces injustes de Saül, et l'emporta même sur l'ambition légitime que pouvait avoir Jonathas de succéder à son pére. Jonathas n'aimait pas pour lui-même. Sa mort tragique ne fit que rendre son souvenir plus cher à David et sa vertu plus admirable á la postérité. H. LESÊTRE.

2. **JONATHAS** (hébreu *Yehônâṭân*), fils du grand-prêtre Abiathar. Il fut un fidéle serviteur de David. 1° Pendant la révolte d'Absalom, il fit connaitre à son maître les projets des révoltés et contribua ainsi à les déjouer. David, avec beaucoup d'habileté, avait chargé Jonathas et quelques autres de cette mission. II Reg., XV, 36. Abiathar et Sadoc, que renseignait Chusaï, transmirent par une servante les nouvelles à leurs fils, Jonathas et Achimaas, qui se tenaient cachés prés de la fontaine de Rogel. Ils partirent sur-le-champ. Trahis par un enfant et poursuivis par ordre d'Absalom, ils se cachérent à Bahurim dans une citerne et purent enfin communiquer leur message au roi fugitif, qui, instruit des plans de son fils, s'empressa de traverser le Jourdain. II Reg., XVII, 15-22. — 2° Jonathas reparaît dans une seconde circonstance. Le jour du sacre de Salomon, ce fut lui qui annonça à Adonias et à ses partisans qui voulaient l'élever sur le trône que le peuple venait d'acclamer le nouveau roi. III Reg., I, 42-49. C'est le dernier descendant du grand-prêtre Héli dont l'histoire fasse mention.

3. **JONATHAS** (grec : Ἰωνάθαν ὁ ἐπικαλούμενος Ἀπφοῦς; Vulgate : *Jonathan qui cognominabatur Apphus; Jonathas;* la Vulgate l'appelle partout Jonathas, excepté I Mach., II, 50), le plus jeune des fils de Mathathias. Il portait le surnom d'Apphus, en hébreu *ḥapsûš*, c'est-à-dire le rusé. I Mach., II, 5. Voir APPHUS, t. I, col. 799. Aprés la défaite et la mort de Judas Machabée, ses partisans élurent pour leur chef son frère Jonathas. I Mach., IX, 23-31 ; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, I, 1. Il resta quelque temps dans l'inaction, attendant une circonstance favorable. Il chercha tout d'abord á mettre en sûreté ses biens personnels, en les confiant à son frère Jean, qui devait les transporter dans le pays ami des Nabuthéens. Jean fut attaqué en route par les fils de Jambri (col. 1115) et mis á mort. Jonathas et Simon le vengérent, en attaquant les fils de Jambri pendant des fêtes nuptiales. Un certain nombre de ces brigands furent tués et le reste s'enfuit dans les montagnes. Voir JEAN GADDIS, col. 1153. A leur retour, Jonathas et sa troupe furent assaillis, sur les bords du Jourdain, par Bacchide et une armée syrienne; ils coururent les plus grands dangers et ne s'échappérent qu'en traversant le Jourdain á la nage. I Mach., IX, 32-43; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, I, 2-4. Voir BACCHIDE, t. I, col. 1373. — Jonathas ne put empêcher Bacchide d'établir fortement la domination syrienne en Judée. Le premier livre des Machabées ne nous dit presque rien de Jonathas pendant cette période, qui va de l'an 160 à l'an 153 avant J.-C. Il nous apprend seulement qu'en 158 le parti juif favorable aux Grecs avertit le roi de Syrie que Jonathas et ses partisans se préparaient à un soulévement. Bacchide fut envoyé de nouveau avec une armée nombreuse pour les détruire, Le général syrien essaya en vain d'assiéger Simon dans Bethbessen, t. I, col. 1667, et il ne put empêcher Jonathas de ravager le pays. Il accepta la paix que lui offrit ce dernier, et regagna la Syrie. I Mach., IX, 57-72; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, I, 5-6. Ce traité affermit la puissance de Jonathas qui, de Machmas où il habitait, gouverna le peuple d'Israël et extermina les impies. I Mach., IX, 73; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, I, 6. Après la mort d'Antiochus IV Épiphane, Alexandre Balas, qui se faisait passer pour son fils, disputa le trône á Démétrius et s'empara de Ptolémaïde. Démétrius essaya de gagner Jonathas á son parti et lui promit un agrandissement á sa puissance. Il lui reconnut le droit de réunir une armée et de fabriquer des armes, deux choses absolument interdites jusque-lá aux Juifs par les Syriens. Jonathas vint à Jérusalem; on lui rendit les otages que retenait la garnison de la citadelle, et il les remit à leurs parents. Maître de la ville, il en restaura les murs et fortifia Sion. Les étrangers qui occupaient les places fortes bâties par Bacchide s'enfuirent; quelques-uns seulement restèrent á Bethsur (t. I, col. 1746), qui leur servit de retraite. I Mach., X, 1-14; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, II, 1. Cette place et la citadelle de Jérusalem étaient donc désormais les seules possessions syriennes en Judée. De son côté, Alexandre Balas se préoccupa d'attirer à lui Jonathas et les Juifs. Il écrivit á Jonathas une lettre dans laquelle il l'appelait son frére, lui conférait le titre de grand-prêtre et d'ami du roi. En même temps, il lui envoyait la pour-

pre et une couronne d'or et lui demandait son amitié. I Mach., x, 16-20; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, II, 2-3. Alexandre se montrait ainsi plus libéral que Démétrius, et ce fut à lui que se rallia Jonathas. Voir Alexandre Balas, t. I, col. 348. Il revêtit les insignes de grand-prêtre le jour de la fête des Tabernacles, le quinzième jour du septième mois de l'an 160 de l'ère des Séleucides, c'est-à-dire à l'automne de 153 avant J.-C. I Mach., x, 21. Cette nouvelle attrista Démétrius, qui résolut de surenchérir sur les offres de son adversaire. Il promit une large exemption d'impôts, la reconnaissance de Jérusalem comme ville libre, l'abandon de la citadelle au grand-prêtre, la liberté sans rançon de tous les Juifs faits prisonniers dans les guerres précédentes, l'exemption de taxes et de corvées pour tous les Juifs tous les jours de fête et durant les trois jours qui précèdent et les trois jours qui suivent. Personne, pendant ce laps de temps, ne pourra les inquiéter, c'est-à-dire les traduire en justice, les faire emprisonner, etc. Trente mille Juifs seront enrôlés dans les armées du roi, établis en partie dans ses forteresses et soldés par lui. Quelques-uns d'entre eux seront appelés à prendre part à la direction des affaires du royaume et placés dans des postes de confiance. La liberté leur est assurée de pratiquer leur loi. Ainsi les édits d'Antiochus Épiphane seront rapportés. Les trois villes de Samarie annexées à la Judée feront partie de cette province et obéiront au grand-prêtre. Démétrius fait don de Ptolémaïde et de son territoire au Temple de Jérusalem pour les dépenses du sanctuaire. C'était un don précieux, mais la ville était au pouvoir d'Alexandre Balas. Démétrius pensait exciter par là les Juifs à la conquérir sur son compétiteur. Il y ajoutait un présent annuel de quinze mille sicles d'argent, soit plus de deux millions sur les revenus royaux, le montant des sommes dues au trésor royal; enfin, les cinq mille sicles d'argent prélevés jusque-là par le roi sur les revenus du sanctuaire seront désormais abandonnés aux prêtres. De plus, le temple de Jérusalem et son territoire jouiront du droit d'asile, personne ne pourra saisir les biens de ceux qui s'y seront réfugiés tant qu'ils y demeureront; la restauration du Temple et des murailles de Jérusalem sera faite aux frais du roi. I Mach., XII, 24-45; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, II, 3. Ces promesses étaient magnifiques, mais Jonathas n'y ajouta pas foi, car il se souvenait du mal fait par Démétrius aux Juifs. Il se rangea au parti d'Alexandre Balas et lui resta fidèle jusqu'à la fin. Alexandre triompha de Démétrius, qui périt dans la défaite qu'il essuya. I Mach., x, 45-59; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, II, 4; Polybe, III, 5; Justin, XXXV, 1, Appien, *Syriac.*, 67. L'année même de sa victoire, 150 av. J.-C., Alexandre eut l'occasion de montrer sa reconnaissance à Jonathas, et de lui accorder des honneurs. Il invita le prince juif à assister à son mariage avec Cléopâtre, fille de Ptolémée VI Philométor. Quelques Juifs renégats, mécontents de voir Jonathas si avant dans la faveur du roi, le calomnièrent auprès de lui; mais, loin de les écouter, Alexandre fit de riches présents au prince machabée, le fit revêtir de la pourpre et asseoir auprès de lui; il lui donna le titre d'ami du roi, de stratège, c'est-à-dire de chef militaire, et de méridarque, c'est-à-dire de gouverneur civil probablement de la province de Judée. I Mach., x, 59-65; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 1-2. Jonathas revint joyeux à Jérusalem, mais il fut bientôt obligé de combattre contre Apollonius, général de Démétrius II, fils de celui qu'avait vaincu Alexandre Balas. Apollonius, au nom de son maître, provoqua Jonathas à une bataille dans la plaine. Celui-ci, à la tête de dix mille hommes et secondé par son frère Simon, alla camper près de Joppé et assiégea cette ville. Malgré la garnison syrienne, les habitants lui ouvrirent les portes. Apollonius furieux se dirigea vers Azot, ville du pays des Philistins, et engagea la lutte dans la plaine. Jonathas sut habilement déjouer les embûches d'Apollonius, remporta sur lui une éclatante victoire, détruisit Azot et le temple de de Dagon, et revint à Jérusalem chargé de riches dépouilles. I Mach., x, 66-87; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 3-4. Voir Apollonius, t. I, col. 775; Démétrius 2, t. II, col. 1362; Azot 1, t. I, col. 1307; Dagon, t. II, col. 1204. En reconnaissance du secours qu'il lui avait donné par cette campagne, Alexandre lui donna l'agrafe d'or que portaient les parents du roi et la ville d'Accaron avec son territoire. I Mach., x, 88-89; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 4. Voir Accaron, t. I, col. 105.

Peu après, Ptolémée VI tenta de s'emparer du royaume d'Alexandre Balas; il s'avança à travers la Syrie et toutes les villes lui ouvrirent leurs portes parce qu'Alexandre avait donné ordre de le bien recevoir, puisqu'il était son beau-père. Les habitants d'Azot lui montrèrent les ruines de leur cité et celles du temple de Dagon, brûlé par Jonathas, afin d'exciter sa colère contre lui, mais Ptolémée resta indifférent. Il reçut bien Jonathas, qui vint au-devant de lui à Joppé et rentra à Jérusalem, après avoir accompagné le roi d'Égypte jusqu'au fleuve Éleuthère. I Mach., XI, 1-7; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 5-7. Après la défaite et la mort d'Alexandre, suivie bientôt de celle de son vainqueur, Ptolémée VI, Démétrius II régna sur la Syrie. Jonathas essaya alors de s'emparer de la citadelle de Jérusalem. Démétrius, averti par les Juifs apostats, enjoignit à Jonathas de lever le siége et de venir le trouver. Celui-ci, sans cesser l'attaque, se rendit à l'invitation du roi de Syrie, porteur de magnifiques présents et accompagné de prêtres et d'anciens d'Israël. L'entrevue eut une heureuse issue. Loin d'écouter les accusations des adversaires de Jonathas, Démétrius le traita avec honneur, le confirma dans le souverain pontificat et lui donna le titre de premier des amis du roi. Le prince juif obtint de plus l'immunité de la Judée, des trois provinces annexées et de la Samarie, la promesse de trois cents talents, c'est-à-dire de deux millions cinq cent cinquante mille francs. Le roi confirma toute ses promesses dans une lettre où il proclamait son amitié avec les Juifs. I Mach., XI, 20-37; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 9. Cette attitude de Démétrius s'explique par la crainte qu'avait ce prince de perdre son trône. Jonathas profita d'une nouvelle révolte suscitée contre Démétrius par Diodote Tryphon pour demander au roi de Syrie de retirer les garnisons qui restaient encore dans la citadelle de Jérusalem et dans les forteresses, parce qu'elles attaquaient souvent les Juifs. Démétrius non seulement le lui accorda, mais encore lui promit de nouveaux honneurs, mais, en même temps, il lui demanda un contingent de troupes. Jonathas envoya à Antioche 3000 hommes qui sauvèrent le roi, lors de la révolte de cette ville contre lui, et mirent tout à feu et à sang. Ils revinrent à Jérusalem, chargés de dépouilles, après que la ville eut fait sa soumission. I Mach., XI, 41-51; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, V, 2-3. Sorti du danger, Démétrius manqua à sa parole. Il ne jouit, du reste, pas longtemps de son triomphe. Tryphon le renversa peu après du trône et le remplaça par le jeune Antiochus VI. Ce prince confirma Jonathas dans son suprême sacerdoce, dans le gouvernement des quatre nomes, la Judée, Aphaeréma, Lydda et Ramathaïm, ou, suivant Josèphe, Accaron. Il lui envoya, pour son propre usage, des vases d'or, un manteau de pourpre et une agrafe d'or. Il établit son frère Simon gouverneur du pays qui s'étend depuis les limites de Tyr jusqu'aux frontières d'Égypte. I Mach., XI, 57-59; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, V, 3-4. Voir Antiochus, 5, t. I, col. 703. Jonathas traversa alors le Jourdain avec une armée grossie des troupes syriennes. Ascalon se soumit spontanément à lui, Gaza lui livra des otages; il parcourut ainsi tout le pays jusqu'à Damas. I Mach., XI, 60-62; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, V, 5. Là, il apprit que les généraux de Démétrius l'attaquaient avec une armée nom-

breuse à Cadès en Galilée, et voulaient l'écarter des affaires. Laissant son frère Simon en Judée, il marcha vers le pays appelé l'eau de Génésar, c'est-à-dire vers le lac de Génésareth, et, avant le jour, pénétra dans la plaine d'Azor (ou Asor). Une partie de son armée prit la fuite, effrayée par l'apparition soudaine de troupes syriennes, placées en embuscades. Après avoir déchiré ses vêtements et mis de la terre sur sa tête, il pria, puis revint au combat, et mit les Syriens en déroute. Témoins de ce succès, ceux des Juifs qui avaient fui revinrent sur leurs pas et, tous ensemble, poursuivirent les Syriens jusqu'à Cadès. Trois mille étrangers périrent ce jour-là, et Jonathas revint à Jérusalem. I Mach., XI, 63-74; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, V, 6-7. Voir ASOR 1, t. I, col. 1106; CADÈS 2, t. II, col. 22; GÉNÉSAR 1, col. 173. Jonathas, pour affirmer son indépendance, chercha à se créer des alliances. Il envoya une ambassade à Rome et une autre à Lacédémone. Il paraît, d'après les instructions et les lettres confiées aux ambassadeurs, que les Juifs étaient déjà en relations d'amitié avec Rome et avec Lacédémone. L'un et l'autre pays répondirent favorablement aux avances qui leur furent faites. I Mach., XII, 1-23; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, V, 8; cf. XII, IV, 10. Voir ARIUS, t. I, col. 965; ROME; LACÉDÉMONIENS, t. IV, col. 7.

Cependant, Jonathas apprit que les généraux de Démétrius rentraient en campagne avec une armée plus nombreuse, il marcha contre eux jusqu'au pays d'Amathite. Voir AMATHITE, t. I, col. 447. Grâce à ses espions, il fut informé du projet qu'ils avaient de le surprendre. Le voyant sur ses gardes, les ennemis s'enfuirent. Jonathas les poursuivit, mais ils passèrent le fleuve Éleuthère sans qu'il pût les atteindre. Voir ÉLEUTHÈRE, t. II, col. 1664. Il attaqua ensuite et mit en déroute les Arabes Zabadéens. Il revint à Damas chargé de leurs dépouilles. I Mach., XII, 24-33; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, V, 10-11. Voir ARABES, t. I, col. 830. De retour à Jérusalem, il assembla les anciens du peuple et, de concert avec eux, résolut de bâtir des forteresses dans la Judée. Ce fut alors qu'il éleva un mur d'une grande hauteur entre la citadelle et la ville. Ce mur porta le nom de Caphététha. I Mach., XII, 35-37. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, V, 10-11. Voir CAPHÉTÉTHA, t. II, col. 210. Peu après, Tryphon résolut de supplanter le jeune Antiochus VII, fils d'Alexandre Balas, et de s'emparer du trône. Craignant que Jonathas ne s'opposât à son dessein, il chercha à s'emparer de lui pour le mettre à mort. Il se rendit pour cela à Bethsan; Jonathas vint à sa rencontre avec 40000 hommes d'élite. Tryphon eut peur à la vue de cette armée considérable et, changeant de tactique, il reçut Jonathas avec honneur et ordonna à sa propre armée d'obéir au prince juif comme à lui-même. Il fit à Jonathas un reproche amical de fatiguer inutilement son peuple comme s'ils étaient en guerre l'un contre l'autre, lui persuada de renvoyer son armée en ne gardant avec lui que quelques hommes, il l'engagea à venir à Ptolémaïde (voir ACCHO. t. I, col. 108), qu'il voulait lui livrer en même temps que les autres forteresses, les troupes royales et les fonctionnaires de ces villes. Jonathas ajouta foi à ce langage perfide. Il retint d'abord auprès de lui 3000 hommes, puis en renvoya encore 2000 en Galilée et n'en garda définitivement que 1000. Dès qu'il fut entré à Ptolémaïde, les habitants de cette ville fermèrent les portes, s'emparèrent de Jonathas et massacrèrent son escorte. Tryphon poursuivit les 2000 hommes que venait de renvoyer Jonathas, mais ceux-ci, grâce à leur courage héroïque, parvinrent à rentrer en Judée. La capture de Jonathas causa dans tout Israël une profonde consternation. On le crut mort, et les nations voisines s'apprêtèrent à écraser la nation privée de son chef. I Mach., XII, 35-54; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, V, 10; VI, 3. Simon, frère de Jonathas, ranima les courages et le peuple juif le choisit pour chef à la place du prisonnier. Tryphon, apprenant que Simon avait remplacé Jonathas, lui envoya dire qu'il ne retenait son frère qu'à cause de l'argent que celui-ci lui devait. Il demandait cent talents d'argent et ses deux fils en otage. Simon ne fut pas dupe de ce mensonge; il envoya néanmoins l'argent pour ne pas attirer sur les Juifs la colère du général syrien et ne pas avoir la responsabilité de la mort de Jonathas. Tryphon manqua à sa parole, garda Jonathas et marcha contre les Juifs. Arrivé près de Bascama (t. I, col. 1490), il mit à mort Jonathas et ses fils. Simon recueillit les ossements de son frère et les ensevelit à Modin, la ville de ses pères. Les Juifs pleurèrent leur vaillant chef pendant longtemps. Le tombeau où reposa Jonathas avec son père et ses frères fut digne d'eux. C'était un édifice élevé et qu'on apercevait de loin. Il était bâti avec des pierres blanches, polies de tous côtés. A l'entour, se dressaient de hautes colonnes surmontées de trophées d'armes. Près des armes, étaient sculptés des navires, et l'ensemble pouvait se voir de la mer. Ce monument existait encore du temps de Josèphe, c'est-à-dire au premier siècle après J.-C. I Mach., XIII, 1-30; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VI, 1-5; *Revue archéologique*, 1872, p. 265. Cf. E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, in-8°, Leipzig, 1890, t. I, p. 156, 174-190.

E. BEURLIER.

4. JONATHAS, fils d'Absolom ou Absalom, I Mach., XIII, 11 (voir ABSALOM 2, t. I, col. 99), et frère de Mathathias. I Mach., XI, 70. Simon Machabée l'envoya à Joppé, déjà occupée par les Juifs, I Mach., XII, 33, avec des troupes nouvelles et il y resta après avoir chassé de la ville les habitants sur la fidélité desquels il ne pouvait compter. I Mach., XIII, 11.

5. JONATHAS, prêtre qui vivait du temps de Néhémie et qui est peut-être le Jonathan de II Esd., XII, 11. Voir JONATHAN 10, col. 1615. Lorsque Néhémie eut retrouvé le feu sacré, il fit un sacrifice solennel en action de grâces. Pendant cette cérémonie, tous les prêtres firent des prières, « Jonathas commençait et les autres répondaient. » II Mach., I, 23. « Ce passage, dit C. L. W. Grimm, *Das zweite Buch der Maccabäer*, 1857, p. 45, contient le seul exemple d'un sacrifice accompagné d'une prière publique solennelle. »

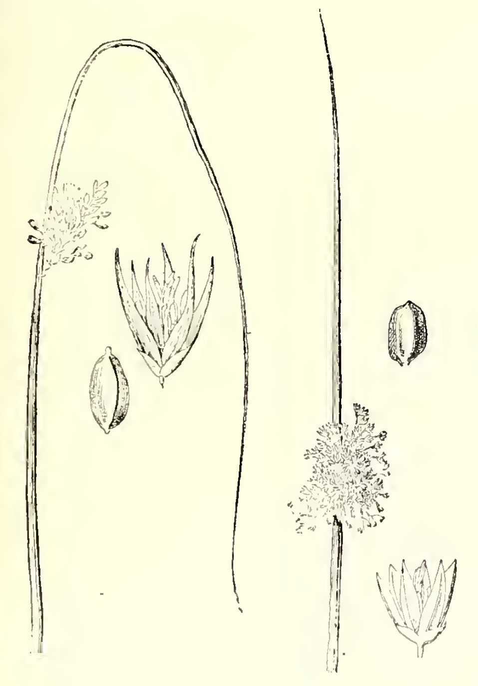
1. JONC. 1° Hébreu : *'agmôn*, Is., IX, 13; XIX, 15, LVIII, 5; Septante : μίκρος, Is., IX, 13; τέλος, Is., XIX, 15; κρίκος, Is., LVIII, 5; Vulgate : *refrænans*, Is., IX, 13; XIX, 15; *circulus*, Is., LVIII, 5. — 2° Hébreu : *'âḥû*, Gen., XLI, 2, 18; Job, VIII, 11; Septante : ἄχει, Gen., XLI, 2, 18; βούτομον, Job, VIII, 11; Vulgate : *loci palustres, in pastu paludis virecta*, Gen., XLI, 2, 18; *carectum*, Job, VIII, 11. — 3° Hébreu : *gômé'*, Exod., II, 3; Job, VIII, 11; Is., XXXV, 7; Septante : ἕλος, Exod., II, 3; Is., XXXV, 7; πάπυρος, Job, VIII, 11; Vulgate : *scirpea, scirpus*, Exod., II, 3; Job, VIII, 11; *juncus*, Is., XXXV, 7. — 4° Hébreu : *sûf*; Exod., II, 3, 5; Is., XIX, 6; Septante : ἕλος, Exod., II, 3, 5; πάπυρος, Is., XIX, 6. — 5° Hébreu : *'ârôt*; Septante : ἄχι; Vulgate : *nudabitur*, Is., XIX, 7. — L'Ecclésiastique, XL, 16, parle de קרדמות, mot traduit par les Septante ἄχει; (Vulgate : *viriditas*). — Plante herbacée croissant dans les marais ou sur le bord des eaux.

I. DESCRIPTION. — Sous ce nom l'on désigne vulgairement les herbes vivaces, dures, parfois coupantes ou acérées, qui habitent les marécages. Elles appartiennent soit au véritable *Juncus*, soit à la famille voisine des Cypéracées. Mais tandis que les vrais joncs ont une fleur pourvue d'un périanthe régulier à six divisions, cette enveloppe florale manque aux diverses Cypéracées ou s'y trouve remplacée par de simples soies.

1° Certaines espèces de joncs sont spéciales aux bords de la mer ou ne se retrouvent à l'intérieur des terres que près des sources salées. Elles se distinguent, en outre, à la rigidité de leurs chaumes terminés en pointe

vulnérante : tels sont le *Juncus maritimus* Lamark et le *J. acutus* Linné, ce dernier à fleurs rapprochées en têtes et entremêlées de bractées saillantes. D'autres ont leurs feuilles articulées et comme pourvues de nodosités internes le long du limbe, comme le *Juncus lamprocarpus* Ehrardt. Enfin les plus communs ont leurs feuilles réduites à des écailles brunes tout à la base des chaumes. Ils comprennent le *Juncus glaucus* Linné (fig. 277) à tige striée, de couleur glauque et que sa souplesse permet d'utiliser comme liens sans se rompre, avec les deux formes souvent confondues sous le nom de *Juncus communis*, mais que Linné distinguait déjà spécifiquement pour la forme de leur inflorescence lâche et étalée chez le *J. effusus* (fig. 278), arrondie et contractée dans le *J. conglomeratus*.

2° Les Cypéracées ont aussi un chaume raide et



277. — *Juncus glaucus*. 278. — *Juncus effusus*.

coriace, que leur pauvreté en substances alimentaires place au-dessous de toutes les autres herbes des prairies : elles peuplent les paturages bas et humides où leur aspect d'un vert sombre et noirâtre les fait souvent reconnaître à distance. De même que chez les Graminées les fleurs rapprochées en épillet n'ont point d'autres enveloppes protectrices que de simples bractées ou glumes ; leurs feuilles sont engainantes à la base et terminées par un limbe étroit, allongé et parcouru dans sa longueur par de fines nervures parallèles. Mais leur chaume est triquètre et souvent à angles coupants, leurs feuilles sur trois rangées verticales au lieu d'être distiques, avec une gaine entière, c'est-à-dire sans fente longitudinale.

Les *Cyperus* se reconnaissent à leurs épillets distiques. Le style est bifide chez le *Cyperus lævigatus* Linné, auquel on rattache comme variété le *C. distachyus* d'Allioni à épillets seulement plus longs et moins nombreux. Partout ailleurs l'ovaire est trigone et terminé par un stigmate à trois branches, notamment chez le *C. Papyrus* dont la tige découpée en lames minces fournissait le papier des anciens et près duquel se rangent un certain nombre de types également vivaces par leur rhizome, à chaume élancé et qui abondent de nos jours encore dans les marais de la Palestine et de l'Égypte. *C. longus*, fig. 279, et *C. rotundus* de Linné. — De ce nombre encore est le *C. esculentus* (fig. 280) dont le collet de la racine produit des fibres renflées à leur extrémité, et ainsi transformées en tubercules alimentaires de forme arrondie. — Enfin, de nombreuses espèces de Cypéracées, appartenant aux genres *Scirpus, Schœnus, Cladium* et surtout *Carex,* sont désignées avec les précédentes sous le nom vulgaire de jonc pour l'aspect général, la consistance coriace de toutes leurs parties, leurs mauvaises qualités comme plantes fourragères, et enfin pour leur habitation dans les lieux humides. A ces caractères le *Scirpus Holoschœnus* joint même une souplesse de tige qui ne le cède en rien aux joncs les plus flexibles. Quant au *Butomus umbellatus*, vulgairement jonc fleuri, c'est une plante toute différente portant une cyme terminale, de larges fleurs roses, et qui descend à peine des régions septentrionales jusqu'aux limites de la Syrie. F. Hy.

II. Exégèse. — *I. Noms et identification.* — Divers noms rendent en hébreu ce que nous désignons communément sous le nom vulgaire de joncs :

1° *'Agmôn,* comme l'insinue l'étymologie (*'ăgam,* marais), est une plante de marais. Is., LVIII, 5. Dans Jer., LI, 32, le terme *'ăgammim* (pluriel de *'ăgam*) désigne des lieux plantés de joncs ou de roseaux, *juncetum, arundinetum.* « Les jonchaies sont brûlées. » Cette plante des marais est une petite plante, croissant dans les lieux bas, puisqu'on la met en opposition avec les hautes branches du palmier, « l'*agmôn* et le palmier, » Is., IX, 13 ; XIX, 15, pour signifier métaphoriquement les petits et les grands. Les Septante n'ont rendu que l'idée générale, Is., IX, 13, μίκρος ; pour la Vulgate elle n'a pas saisi le sens et a traduit par *refrænans.* Is., IX, 13 ; XIX, 15. Un passage d'Isaïe, LVIII, 5, nous invite à voir dans l'*agmôn* une plante flexible s'inclinant facilement au moindre souffle de vent. Tous ces caractères marquent bien une plante comme le jonc ou le roseau, mais sans déterminer entre l'une ou l'autre. Peut-être le nom convient-il aux deux. Cependant un texte de Job, XL, 26 (Vulgate, 21) fait plutôt penser au jonc : car il s'agit d'une herbe, d'une plante pouvant servir de corde, de lien : aussi les Septante ont-ils justement rendu ici *'agmôn* par σχοῖνος. *'Agmôn* désigne donc plutôt le jonc.

2° *'Aḥû* est un mot d'origine égyptienne, d'une racine 𓄿𓐍𓄿𓐍𓇅, *aḥaḥ,* « verdir ; » 𓄿𓐍𓇅, *aḥ,* est un jonc, de même aussi sous une autre forme 𓐍𓆑𓇅𓏥, *aḥu.* Le copte a conservé le mot sous la forme ⲁϧⲓ, *ahi,* ou plutôt ⲁⲭⲓ, *ahi.* Par ce nom *achi,* dit S. Jérôme, *Comm. in Is.,* l. VII, XIX, 7, t. XXIV, col. 252, les Égyptiens entendent toutes les plantes vertes des marais. Cependant si ce terme peut être ainsi pris dans un sens général, il a aussi le sens d'une espèce particulière de plantes, le jonc. Car il est mis dans Job, VIII, 11, en parallèle avec le papyrus :

Le papyrus peut-il verdir sans humidité,
Et le jonc (*âḥû*) croître sans eau ?

La Vulgate a traduit en cet endroit par *carectum ;* le βούτομον des Septante a le même sens. Si *'âḥû* parait désigner le jonc, il en marque dans Gen., XLI, 2, 18, une espèce particulière pouvant servir de pature aux bestiaux. Les sept vaches grasses dans le songe de Pharaon, paissaient dans le *'âḥû :* ce que la Vulgate a rendu par : *in locis palustribus, in pastu paludis virecta,* mais les Septante ont gardé le mot ἄχει. Une espèce de jonc, le souchet comestible, *Cyperus esculentus,* répond à ces conditions : il était abondant en Égypte. — Un certain nombre d'exégètes, à la suite de Raschi et d'Abulwalid voient encore le mot *'âḥû,* mais

au pluriel אחים, *'âḥim* (pour אחוים *'âḥăvîm*), dans Osée, XIII, 15, tandis que la plupart traduisent par *frères*. Comme dans ce passage on ne compare pas Éphraïm aux autres tribus (ses frères), mais qu'on désigne par là Israël tout entier, le contexte paraît favoriser la traduction des premiers. Novack, *Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt*, in-8°, Gœttingue, 1897, p. 81; Cheyne, *Hosea*, in-12, Cambridge, p. 125. — Le mot ἄχει se lit dans la traduction des Septante pour l'Ecclésiastique, XI, 16 : « Il est comme un jonc (ἄχει) sur le bord des torrents qui se dessèche avant l'arrivée des pluies. » On s'attendait à voir אחו, *'âḥû*, dans le texte hébreu récemment découvert, mais on a trouvé un mot différent, קרדמות, qui n'a pas encore été expliqué d'une façon satisfaisante. A. E. Cowley et Ad. Neubauer, *The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus (XXXIX, 15 to XLIX, 11)*, in-4°; Oxford, 1897, p. 6; Israël Lévi, *L'Ecclésiastique, ou la sagesse de Jésus, fils de Sira*, 1re partie, in-8°, Paris, 1898, p. 32.

3° *Gômé'*, de la racine *gâmâ'*, « absorber l'eau, boire, » est reconnu par tous pour une plante aquatique, le jonc du Nil, bien connu sous le nom de papyrus. Voir Papyrus, t. IV, col. 2079.

4° *Sûf* a été rapproché de l'égyptien [hiéroglyphes], *tuf*, ou [hiéroglyphes], *tufi*, qui désigne le jonc et en particulier le papyrus. W. Max Muller, *Asien und Europa nach Altägyptischen Denkmälern*, in-8°, Leipzig, 1893, p. 101; Frd. Delitzsch et Haupt, *Beiträge zur Assyriologie*, in-8°, Leipzig, 1890, t. I, p. 603. Ce mot s'est conservé dans le copte ϫⲟⲟⲩϥ, *djoouf*. Les textes marquent bien une plante d'eau, Exod., II, 3, 5, *bas-sûf*, « dans les joncs. » C'est le *sûf*, le jonc, qui a donné le nom en hébreu à la mer désignée du temps des Septante et depuis sous le nom de mer Rouge : la mer de *sûf*. Exod., X, 19; XIII, 18; XV, 4. Max Muller, *Asien und Europa*, p. 42. Autrefois sans doute les bords de cette mer étaient couverts de papyrus en telle abondance que la pensée serait venue naturellement de la caractériser ainsi. Dans Is., XIX, 6, le *sûf* est une plante aquatique mise en parallèle avec le roseau : « Le roseau et le *sûf* se faneront. » Il s'agit ici très probablement du jonc. Au contraire, dans Jonas, II, 6, il est préférable de voir certains herbages de mer, comme une espèce d'algue ou de varech. Voir Algue, t. I, col. 36.

5° *'Arôṭ* qui ne se lit que dans Is., XIX, 7, est entendu d'une façon très différente par les exégètes. La plupart rattachent ce mot à la racine *'ârâh*, « vider, mettre à nu, » et y voient, les uns, un infinitif à côté duquel ils sous-entendent le même verbe à un temps défini, et traduisent comme la Vulgate, *nudabitur;* « tout ce qui est près du fleuve sera mis à nu, » tandis que les autres y reconnaissent un nom, dans le sens de prairie, lieux nets, sans arbres, libres, mais verdoyants. Fr. Buhl, *Handwörterbuch*, in-8°, Leipzig, 1895, p. 603. Mais quelques interprètes, remarquant que les Septante ont traduit par ἄχι, et que David Kimchi regarde *'ârôṭ* comme le nom d'une herbe verte (Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. II, p. 230), estiment qu'il s'agit ici d'une plante croissant sur le bord de l'eau. Le contexte des ℣. 6 et 7 favorise cette manière de voir : « Les fleuves tariront, dit le prophète, les canaux d'Égypte se videront, se sécheront : le roseau et le jonc se faneront; les *'ârôṭ* sur le Nil, sur le bord du fleuve, et tout ce qui sera semé sur la rive séchera, sera emporté et ne sera plus. » On parle d'abord des canaux et des bras du fleuve qui se vident, puis des plantes qui croissent sur leurs rives. S'il s'agit de plantes, *'ârôṭ* est bien placé entre les roseaux et les joncs, ℣. 6, et tout ce qui est semé. ℣. 7. De plus ne pourrait-on pas rapprocher ces *'ârôṭ*, croissant sur les bords du Nil, de la plante appelée en copte ⲁⲣⲟ, une espèce de souchet, le *Cyperus longus*, plante abondante en Égypte, puisque les anciens habitants du pays désignaient certaines contrées marécageuses du Delta sous le nom de *champ des arou*, [hiéroglyphes]? V. Loret, *La flore pharaonique*, in-8°, Paris, 1892, p. 30; et *Le champ des souchets*, dans le *Recueil de travaux*, 1890, t. XIII, p. 197-201.



279. — *Cyperus longus.*





280. — *Cyperus esculentus.*

II. Usages et comparaisons. — Certains joncs, comme le souchet comestible, le *Cyperus esculentus* et d'autres, pouvaient servir à la pâture des troupeaux sur le bord du Nil. Gen., XLI, 2, 18. C'est dans les joncs du fleuve que fut exposée la corbeille où la mère de Moïse avait déposé son enfant, afin qu'il ne fût pas emporté par les eaux. Exod., II, 3, 5. On se servait du jonc pour lier, attacher. Ainsi les Égyptiens, comme les pêcheurs de nos jours, attachaient les petits poissons avec des joncs passés dans les ouïes. En fixant une extrémité à la rive, ils rejetaient le poisson, ainsi attaché, dans l'eau pour le conserver vivant. Parlant du Léviathan, le crocodile, Dieu dit à Job, XL, 26 (Vulgate, 21) : « Lui passeras-tu un jonc dans les narines (comme s'il s'agissait

d'un petit poisson)? » — Le jonc est flexible et s'incline au moindre souffle du vent. Reprenant l'hypocrisie des Juifs, Dieu, par son prophète, Isaïe, LVIII, 5, avertit que le jeûne qu'il approuve n'est pas celui où l'on se borne à des démonstrations extérieures, « celui qui fait pencher la tête comme un jonc. » Mis en parallèle avec les hautes branches du palmier, le jonc, qui croît dans les lieux bas et s'élève peu, est le symbole des petits comparés aux grands. Is., IX, 13; XIX, 15. — Celsius, *Hierobotanicon*, t. I, 340-356, 465-477; t. II, 229; H. B. Tristram, *The natural history of the Bible*, in-8°, Londres, 1899, p. 433-437; Fr. Wœnig, *Die Pflanzen im alten Aegypten*, in-8°, Leipzig, 1886, p. 135; L. Fonck, *Streifzüge durch die Biblische Flora*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 32-35. E. LEVESQUE.

2. JONC ODORANT (hébreu : *qânéh*, Cant., IV, 14; Is., XLIII, 24; Ezech., XXVII, 19; Septante : κάλαμος, Cant., IV, 14; θυσίασμα, Is., XLIII, 24; τροχιάς, Ezech., XXVII, 19; Vulgate : *fistula*, Cant., IV, 14; *calamus*, Is., XLIII, 24; Ezech., XXVII, 19; hébreu : *qenéh bôšém*, Exod., XXX, 23; Septante : καλάμου εὐώδους; Vulgate, *calamus;* hébreu : *qânéh hattôb*, Jer., VI, 20; Septante : κινάμωμον; Vulgate : *calamum suave olentem*), nom vulgaire d'une plante aromatique qui, selon quelques exégètes, serait l'*Andropogon schœnanthus.*

I. DESCRIPTION. — Plusieurs graminées des régions subtropicales, du genre *andropogon*, ont reçu le nom de *jonc odorant* à cause des principes aromatiques renfermés dans leurs feuilles ou plus habituellement dans leurs racines. Ce sont des herbes vivaces et cespiteuses, à épillets composés d'un rachis velu portant deux fleurs, dont l'inférieure, stérile, est réduite à une glumelle écailleuse; ces épillets disposés par deux sur les rameaux de la panicule sont pourvus, en outre, de grandes bractées imitant des spathes.

Dans cette série viennent se placer d'abord deux espèces de l'Inde qui fournissent le parfum nommé *vétiver*, l'*Andropogon muricatus* Retz, à inflorescence simple, et l'*A. nardus* Linné à ramuscules floraux plusieurs fois divisés. Puis plusieurs autres dont les panicules sont resserrées en épis, telles que l'*A. schœnanthus* Linné (fig. 281), espèce du Bengale qui se retrouve en Arabie, caractérisée par ses fleurs dépourvues d'arêtes, l'*A. circinatus* Hochstetter d'Arabie, remarquable par ses longues feuilles enroulées en crosse, l'*A. iwarancusa* Roxburg des montagnes de l'Afghanistan, à rachis hérissé de poils courts, enfin l'*A. laniger* Desfontaines de Barbarie, à épillets enveloppés dans un duvet laineux. F. HY.

II. EXÉGÈSE. — Le *qânéh* est mis au rang des parfums les plus exquis, à côté du nard, du cinnamome. Cant., IV, 14. Il entrait dans la composition aromatique brûlée sur l'autel des parfums. Is., XLIII, 24; Jer., VI, 20. Dans ce dernier passage il est mis en parallèle avec l'encens de Saba :

> Pourquoi m'offrez-vous l'encens de Saba
> Et le *qânéh* au doux parfum des terres lointaines?

Ces terres lointaines paraissent être l'Arabie, d'après le parallélisme avec Saba. C'est de la même contrée qu'on l'apportait sur les marchés de Tyr. Vedan, peut-être Aden, et Javan de Huzal (col. 786), tribu arabe de l'Yémen, venaient vendre à Tyr, avec le fer fabriqué, la casse et le *qânéh* odorant. Ce parfum est célèbre surtout parce qu'il entrait dans la composition de l'huile d'onction, qu'il était absolument interdit aux particuliers de reproduire. Exod., XXX, 23. Ce parfum à base d'huile d'olive était un composé de myrrhe, de cinnamome, de casse et de *qânéh* odorant : sur 500 sicles de myrrhe et autant de casse, on mettait 250 sicles seulement de cinnamome et 250 de *qânéh* odorant. D'après tous ces textes le *qânéh* est une plante d'un parfum exquis qui venait d'Arabie et était apportée sur les marchés de Tyr. D'autre part *qânéh* a la signification plus étendue de roseau en général, et de là le sens de canne à mesurer.

Un certain nombre d'exégètes ou de palestinologues, sans tenir à la signification stricte de roseau, reconnaissent dans le *qânéh* aromatique l'*Andropogon schœnanthus* ou jonc odorant. H. B. Tristram, *The natural history of the Bible*, 8e édit., in-8°, Londres, 1889, p. 439; L. Cl. Fillion, *Atlas d'histoire naturelle de la Bible*, in-4°, Paris, 1884, p. 4. Pline, *H. N.*, XII, 48; XXI, 72, reconnait les propriétés odorantes de l'*Andropogon schœnanthus :* il dit qu'on en trouve en une contrée de la Cœlésyrie; mais que le plus estimé est celui des Nabuthéens et en second lieu celui de Babylone. Il ajoute que, frotté, il donne une odeur de rose. Dioscoride, I, 16, indique



281. — *Andropogon schœnanthus.*

les mêmes lieux de provenance, « l'espèce de Nabathée qui est la meilleure; la seconde est celle d'Arabie que d'aucuns appellent de Babylone. » Mais au lieu de la Cœlésyrie il met la Lybie, ce qui semble plus exact et conforme aux données égyptiennes. Pour lui aussi, l'odeur du jonc est comparée à celle de la rose. *Traité des Simples de Ibn el-Beïthar*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, in-4°, Paris, 1877, t. XXIII, p. 35. Dans les recettes du *Kyphi* ou parfum sacré des anciens Égyptiens nous trouvons mentionné l'*Andropogon schœnanthus.* Les anciens auteurs, comme Dioscoride, *De mat. medica.*, I, 24, Plutarque, *De Is. Osir.*, 80, Galien, *De antidotis*, II, 2, qui s'étaient occupés de la composition de ce parfum, le désignaient par le nom de σχοῖνος, *schœnus*. Les documents hiéroglyphiques nous ont révélé les noms que lui donnaient les Égyptiens. C'est le [hiéroglyphes], *šu ament*, jonc ou souchet occidental : ce qui répond bien à l'indication de lieu donnée par Dioscoride, *De mat. med.*, I, 16, la Lybie. Une des recettes du *Kyphi* donne un équivalent à ce premier nom : *šu ament*, c'est-à-dire, [hiéroglyphes], *qam Keš*, ou [hiéroglyphes], *qam-*

en-Keš, « jonc d'Ethiopie » (cf. copte ⲔⲀⲘ, hébreu גמא, *gomé',* jonc), appelé aussi dans un texte de Denderah, *Kek Nahsi,* « jonc de Nigritie » ou du pays de Punt. V. Loret, *Le Kyphi, parfum sacré des anciens Égyptiens,* dans le *Journal asiatique,* juillet-août 1887, p. 76-80, 88-89, 110-112; *Les fêtes d'Osiris au mois de Khoiak,* dans *Recueil de trav. relatifs à l'archéol. égypt.,* 1883, t. IV, p. 21; 1884, t. V, p. 93. *La Flore pharaonique d'après les documents hiéroglyphiques,* 2ᵉ édit., Paris, 1892, p. 25. Un certain nombre de caractères, comme sa provenance, son emploi dans les recettes les plus fameuses de parfumerie, permettent donc d'identifier l'*Andropogon schœnanthus* avec le *qânèh bôśèm* : mais ce ne sont que des ressemblances générales. D'après d'autres savants, si l'on examine le nom même de *qânèh* et qu'on le compare avec le même nom connu en Égypte et dans d'autres contrées, le *qanèh* ne doit pas être identifié avec l'*Andropogon schœnanthus* ou jonc odorant, mais bien avec l'*Acorus aromaticus* ou *roseau aromatique.* Voir ce dernier nom.

E. LEVESQUE.

JONES John, théologien catholique, né à Londres en 1575, mort dans cette même ville le 17 décembre 1636. D'une famille appartenant à la religion anglicane, il étudia à l'université d'Oxford; mais s'y étant converti au catholicisme, il passa en Espagne et entra dans l'ordre de saint Benoît où il reçut le nom de Léandre de Saint-Martin. Après avoir enseigné à Douai la théologie et la langue hébraïque, il revint en Angleterre où il fut choisi pour supérieur général de son ordre en ce pays. Son principal ouvrage est une édition de la Bible sous le titre : *Biblia cum glossa ordinaria a Strabo Fuldensi collecta, novis Patrum græcorum et latinorum explicationibus locupletata et postilla Nicolai Lyrani cum additionibus Pauli Burgensis ac Matthiæ Thoringi replicis, theologorum Duacensium studio emendatis. Omnia denuo recensuit Leander a Sancto Martino adjecitque plures antiquos ac novos tractatus, analyses, parallela, tabulas chronologicas et prosographicas cum indicibus copiosissimis, ut merito hæc editio dici possit theologorum et concionatorum Thesaurus,* 6 in-fᵒ, Anvers, 1634. Nous citerons en outre de ce même auteur : *Sacra ars memoriæ ad Scripturas divinas in promptu habendas memoriterque addiscendas accomodata,* in-8ᵒ, Douai, 1623; *Conciliatio locorum specie tenus pugnantium totius Scripturæ,* in-8ᵒ, Douai, 1623. Ce dernier travail n'est qu'un abrégé d'un ouvrage plus considérable du P. Séraphin Cumiron, religieux de l'ordre de Saint-François. — Voir D. François, *Bibliothèque générale des Écrivains de l'Ordre de S. Benoît,* t. II, p. 50; Ziegelbauer, *Hist. rei litterariæ ord. S. Benedicti,* t. II, p. 59, 149, 150; t. IV, p. 13, 22, 58.

B. HEURTEBIZE.

JONGHEM (Henri de), Belge, religieux franciscain, né vers 1602 à Hasselt dans la principauté de Liège, mort à Maseick, sur la Meuse, le 20 octobre 1669. En 1643 il fut chargé d'enseigner la théologie au couvent de Louvain. Nous lui devons : *Brevis elucidatio litteralis libri Job ex probatis auctoribus excerpta,* in-8ᵒ, Anvers, 1661. — Voir Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas,* t. XVIII (1770), p. 334.

B. HEURTEBIZE.

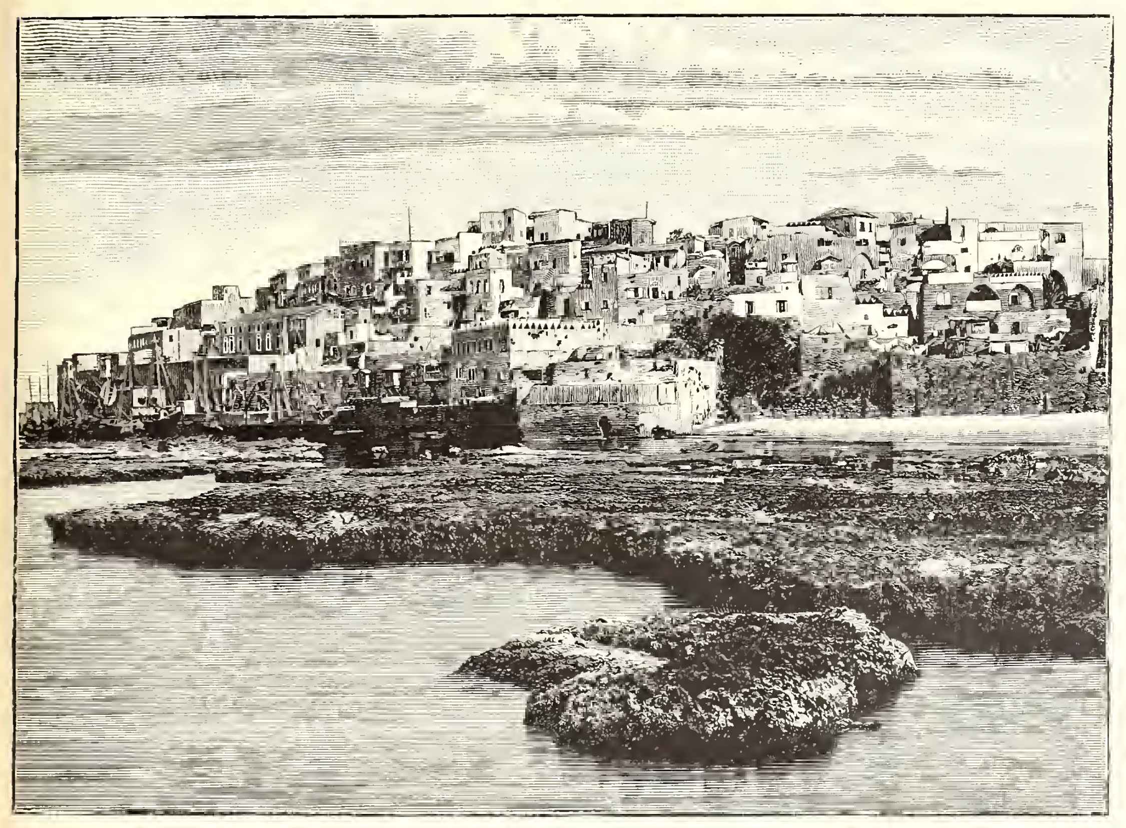
JOPPÉ (hébreu : *Yâfô* et *Yâfô'*; grec : Ἰόππη), ville maritime de Palestine qui peut être considérée comme le port ordinaire de Jérusalem. C'est aujourd'hui Jaffa (fig. 282).

I. NOM ET IDENTIFICATION. — Ce nom se lit dans les listes géographiques des pylones de Karnak (nᵒ 62), écrit *Iapû* ou *Iopû.* Dans les inscriptions assyriennes, c'est *Ia-ap-pu-u,* équivalant à *Iappû.* La signification de ce nom tenue pour la plus probable est celle de « beauté », de la racine *Yâfâh,* « *être beau.* » Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 612. Tout en lui reconnaissant cette étymologie, les anciens lui donnent cependant quelquefois le sens κατασκοπή, *scopula,* « lieu d'observation. » Cf. *Origenianum lexicon nominum hebraic., Pat. lat.,* t. XXIII, col. 1230. Selon saint Grégoire de Nazianze, c'est κατασκοπὴ τῆς χαρᾶς, *scopula gaudii. Orat. II apolog.,* t. XXXV, col. 507. La position de Joppé est également favorable aux deux interprétations, mais la seconde n'est pas philologiquement explicable. L'identité de *Yâfa'* des Arabes, notre Jaffa, et de Joppé est universellement admise et hors de toute contestation.

II. SITUATION. — La position de Joppé « sur la mer », ἐπὶ τῆς θαλάσσης, est positivement affirmée, I Mach., XIV, 34, et indirectement en une multitude de passages. Cf. II Par., II, 15; I Esd., III, 7; Jonas, I, 3; I Mach., XIV, 5; II Mach., XII, 3-4; Act., X, 5. Elle était près de la frontière septentrionale de Dan, cf. Jos., XIX, 46; dans le voisinage de Lydda, Act., IX, 38, et à plus d'une journée de marche de Césarée. Act., X, 8-9; 23-24. Ptolémée Philométor se rendant d'Égypte à Ptolémaïde trouvait Joppé sur sa route, après avoir passé à Azot. I Mach., XI, 4-7. Ces indications bibliques sont complétées par les documents profanes. Les récits assyriens citent Joppé, avec Beth Dagon (aujourd'hui *Beit-Dedjân*), Benê-Barak (*Ibn-Ibraq*) et Asor (probablement *Yâsour*), comme ville voisine et dépendante d'Ascalon et d'Amgaruna (Accaron). Prisme de Taylor ou cylindre G de Sennachérib; *Cuneiform Inscriptions,* t. I, 38-39. Josèphe indique cette ville à cent cinquante stades (30 kilom.) d'Antipatris, *Ant. jud.,* XIII, XV, 1; entre Jamnia, au sud, et Césarée, au nord. *Bell. jud.,* IV, XI, 5. Elle était entre Jamnia et Apollonia, selon Pline, *H. N.,* V, 14. Ptolémée place Joppé aux degrés 65,20 de latitude, et 32,30 de longitude; le port de Jamnia à 65 et 32, et Apollonia à 66 et 32,30. *Géographie,* XVI, *Descriptio Palæstinæ Judææ.* — Jaffa est, en réalité, au nord-ouest, à cinq kilomètres de *Yâsour,* à neuf de *Beit-Dedjân,* à dix-sept de *Lydd* ou *Lydda,* à dix-huit de Ramléh, à vingt et un au nord de *Yabnéh,* l'ancienne Jamnia; à vingt-trois au nord-ouest de *'Aqer* (Accaron), à trente-trois au nord-ouest d'*Esdoud* (Azot); à seize au sud d'*Arsouf,* que l'on croit être l'Apollonia des Grecs et des Romains, et à cinquante également au sud de Césarée. La distance entre Jaffa et Jérusalem, située à l'est-sud-est, est de soixante-deux kilomètres.

III. DESCRIPTION. — Jaffa ou Joppé est bâtie sur une colline rocheuse s'élevant de trente mètres environ au-dessus de la plaine qui s'étend vers l'est, et de cinquante au-dessus du niveau de la Méditerranée, qui baigne sa base, se développant en arc du sud au nord-est. Les maisons de la ville, couvrant toutes les pentes de la colline, sont encore pour la plupart, aujourd'hui comme jadis, à terrasse plate. Voir Act., X, 9. Les toits de tuiles rouges tendent cependant de plus en plus à lui donner un aspect moderne. Des remparts dont elle a toujours été entourée dans le passé, il reste, le long du rivage et au sud, des pans de muraille crénelée et quelques bastions, au pied desquels gisent de vieux canons hors d'usage, débris de la dernière restauration qui en a été faite dans la première partie du XIXᵉ siècle. Au sommet de la colline, on voyait, il y a peu d'années, un château-fort rebâti lui-même, sans aucun doute, à la place des anciennes citadelles, et probablement avec leurs débris; l'église de Saint-Pierre et le couvent des franciscains de Terre Sainte couronnent aujourd'hui la hauteur. Les rues de la ville sont extrêmement étroites, tortueuses, obscures et sales. Le quai, peu développé lui-même, est ordinairement encombré de chameaux et d'autres bêtes de somme chargés de toutes sortes de produits et de marchandises. Les colonnes monolithes de marbre ou de granit qui forment les portiques de la principale mosquée, située au nord-est, paraissent provenir de plus

anciennes constructions; ce sont à peu près les seuls débris offrant un certain caractère d'antiquité; encore peuvent-elles avoir été ainsi que l'ont été une partie des pierres des remparts et des bâtiments de la ville actuelle, empruntées aux ruines de Césarée. Le périmètre de la ville était trop étroit pour contenir la population augmentée depuis trente ans par une immigration incessante d'étrangers; des rues nouvelles, des quartiers étendus et des colonies se sont élevés autour de la colline primitive, doublant au moins l'assiette de la ville. — Le port si célèbre de Jaffa est une anse naturelle ouverte au nord, de trois cents mètres de longueur et de cent de largeur, formée par une bande de récifs, avec une passe à l'ouest resserrée entre deux rochers proéminents, distants de cinq mètres à peine l'un de l'autre, dans laquelle les flots s'engouffrent en déferlant. C'est l'entrée par où passent d'ordinaire, non sans danger, les barques amenant des navires mouillés au large les pèlerins qui viennent visiter la Terre-Sainte; les bateaux de dimension un peu plus grande pénètrent par le nord. Ce bassin était sans doute assez vaste et assez profond pour contenir les petits navires de la haute antiquité, mais les grands bâtiments, ainsi que les vapeurs actuels, ont toujours dû ancrer au loin; aujourd'hui, à moitié comblé par les sables, il n'abrite plus que les barques ordinaires et les voiliers de faible tonnage. Aux regards du voyageur arrivant du large, Jaffa, avec ses maisons blanches sur le fond d'un bleu violacé des monts lointains de Judée et de Samarie, s'élevant sur sa colline audessus de la ligne d'un gris jaunâtre des rivages palestiniens et s'avançant dans la mer, se présente comme une personne amie lui tendant les mains pour l'accueillir en cette Terre Promise tant souhaitée. — La splendeur qui lui a le plus mérité son nom de *Yâfâh*, c'est celle de ses vergers. L'officier de Pharaon qui nous a laissé la plus ancienne relation de voyage connue, et traversait la Palestine à l'époque de Ramsès II ou de Ménephtah, célèbre déjà les enclos verdoyants de Joppé en leur prospérité, et se laisse attirer à l'appât de leurs fruits mûrs et savoureux. Voir F. Chabas, *Voyage d'un Égyptien en Syrie, en Phénicie, en Palestine, au XIVe siècle avant notre ère*, Chalon-sur-Saône et Paris, 1866, p. 250, 315. De la ville haute, l'œil embrasse un vaste espace que l'industrie des habitants plus favorisée pourrait développer encore, formant un seul et unique bosquet; c'est un fourré de figuiers, d'amandiers, d'abricotiers et de pêchers; de gigantesques sycomores, de cocotiers, de mûriers et de citronniers chargés à la fois de fruits et de fleurs répandant au loin leur suave parfum; d'orangers dont les branches ploient sous le poids de leurs énormes fruits d'or; de grenadiers à la fleur écarlate, et de bananiers aux larges feuilles, pardessus lesquels le palmier élancé agite sa tête en panache. De cette verdure touffue, émergent, çà et là, de jolies villas près desquelles l'incessante *noria* déverse des torrents d'eau allant de toute part entretenir cette fécondité et arroser des plants de légumes de toute sorte dissimulés parmi les arbres.



282. — Vue de Jaffa. D'après une photographie.

IV. Histoire. — 1° *Avant les Hébreux*. — Répétant l'assertion des habitants du pays, les auteurs latins font remonter la fondation de Joppé aux temps antédiluviens. Cf. Pomponius Méla, *De situ orbis*, I, 12; Pline, *H. N.*, V, 14. Elle aurait été bâtie par Jopes, fille d'Éole et épouse de Céphée, qui lui aurait imposé son nom. Voir Étienne de Byzance, ἐν Ἐθνικοῖς, au mot Ἰόπη. Des écrivains moins anciens en attribuent l'origine à Japhet

fils de Noé, qui l'aurait bâtie avant le déluge, parce qu'ils ont cru reconnaître son nom dans celui de Joppé ou de Jaffa. Cf. Adrichomius, *Theatrum Terræ Sanctæ*, Cologne, 1600, p. 23; Quaresmius, *Elucidatio Terræ Sanctæ*, l. IV, *Peregrinat.* Ia, c. I, Anvers, 1639, t. II, p. 4. C'est à Joppé, selon les récits de la fable, qu'Andromède aurait été attachée sur un rocher, exposée au monstre marin et délivrée par Persée. Au Ier siècle, on prétendait reconnaître les vestiges des chaînes qui avaient retenu la princesse; au IVe siècle, on les montrait encore à saint Jérôme. Josèphe, *Bell. jud.*, III, IX, 3; Strabon, *Géographie*, XVI, 759; Pline, *H. N.*, V, 14; S. Jérôme, *In Jonam*, I, 3, t. XXV, col. 1123. Cf. *Epist. CVIII, ad Eustochium*, t. XXII, col 883. — M. Scaurus, officier de Pompée dans l'expédition de Syrie, fit transporter de Joppé à Rome les ossements d'un poisson gigantesque dont la longueur était de quarante pieds et dont une des côtes était plus grande que celle d'un éléphant des Indes; il les montra au peuple, au temps de son édilité, comme étant le squelette du monstre tué par Persée. Pline, *H. N.*, IX, 4; Solin, *De mirabilibus mundi*, c. XXXIV. Le mythe d'Andromède paraît être à Reland une réminiscence de Jonas et du poisson qui l'engloutit. *Palæstina*, p. 866. Il se pourrait qu'il se rattachât au culte de Dagon et de Dercéto, son épouse, qui, encore en honneur à Joppé au commencement de l'ère chrétienne, comme l'atteste Pline, *H. N.*, V, 14, avait dû être celui des anciens temps. Ce qui est certain c'est que Joppé est très ancienne. Josué la cite avec les villes données à la tribu de Dan. Jos., XIX, 46. Avant cette époque Thothmès III la nomme déjà, sur un des pylônes de Karnak, parmi les villes conquises par lui en Syrie. Voir Maspero, *Sur les noms géographiques de la liste de Thotmès III, qu'on peut rapporter à la Judée*, 1880, p. 9. Nous avons entendu célébrer ses jardins, par un officier de Ramsès ou de Ménephtah. On a trouvé encore une lettre de cette période, parmi les tablettes cunéiformes de Tel el-Amarna, écrite au roi d'Égypte par son gouverneur de Joppé, pour l'informer de l'état du pays et lui demander ses ordres. Cf. Conder, *The Tell Amarna Tablets*, Londres, 1894, p. 115-117.

2° *Au temps des Israélites jusqu'après la captivité.* — Joppé, quoique attribuée par Josué à la tribu de Dan, XIX, 46, ne paraît pas, non plus que les autres villes du littoral, avoir été soumise aux Israélites avant le règne de David, qui assujettit au tribut le pays des Philistins et toute la région maritime. Cf. Jud., I, 34; XVIII, 1; II Reg., VIII, 1; Eccli., XLVII, 8. Elle semble avoir appartenu alors aux Amorrhéens et non aux Philistins. Cf. Jud., I, 34. Sous le règne de Salomon, elle fut le port où les Syriens d'Hiram amenèrent les bois de cèdre, nécessaires à la construction du Temple, pour les transporter de là à Jérusalem. II Par., II, 16. Elle dut échapper à Juda, au temps du schisme des dix tribus, ainsi que le reste du littoral. A partir de ce moment Joppé subit l'incertitude des autres villes de ces régions. Soumises peut-être par Sésac, roi d'Égypte, lors de sa campagne contre Roboam, elles ne tardèrent pas à recouvrer leur indépendance, mais pour courber bientôt la tête devant la puissance formidable des Assyriens. Tandis que Jéroboam II régnait à Samarie et Amasias ou son fils Ozias à Jérusalem, elles furent, une première fois, assujetties par Rammannirar III (812-783). *Western Asiatic Inscriptions*, t. I, p. 35, l. 11-14. C'est vers ce temps que le prophète Jonas, envoyé à Ninive, vint, pour échapper à sa mission, s'embarquer sur un navire partant pour Tharsis. Jon., I, 3; cf. IV Reg., XIV, 25. Sous le règne d'Achaz, elles payaient encore le tribut à Théglathphalasar III. *Western Asiatic Inscriptions*, t. II, p. 67; t. III, p. 10, n. 2. Ézéchias soumit de nouveau à Juda toutes les villes du pays des Philistins. IV Reg., XVIII, 8. Joppé était de leur nombre, nous le savons par les inscriptions de Sennachérib. Ce roi, en effet, la 3e année de son règne (701), qui était la 14e du règne d'Ézéchias, IV Reg., XVIII, 13, entra en campagne pour châtier le roi de Juda et les villes du littoral méditerranéen qui s'étaient révoltés contre lui. Après avoir raconté la prise d'Ascalon, « poursuivant ma campagne, continue-t-il, je marchai contre Beth-Dagon, Joppé, Benébaraq, Azot, les villes de Zidqa (Ézéchias) qui m'avait refusé obéissance; je les pris et j'en emmenai les habitants prisonniers. » Prisme de Taylor ou Cylindre C. de Sennachérib, col. II, lignes 65-68; *West. Asiat. Inscriptions*, I, 38-39. Pendant le règne de Manassé (697-642), les expéditions d'Asarhaddon (672) et d'Assurbanipal (668, 663 [?], 647) maintinrent ces villes sous le joug ou le leur imposèrent de nouveau. Voir ASARHADDON, t. I, col. 1059; ASSURBANIPAL, col. 1114-1116. Les Chaldéens, avec Nabuchodonosor, vinrent recueillir l'héritage de l'Assyrie que l'Égypte avait un instant tenté de s'attribuer.

3° *Depuis le retour de la captivité jusqu'à la dispersion des Juifs.* — Les Perses avaient remplacé les Chaldéens et les Juifs étaient revenus à Jérusalem pour relever le Temple : Joppé fut le port désigné par Cyrus, où l'on devait, comme au temps de Salomon, amener les cèdres du Liban destinés à la construction du second Temple (536). I Esd., III, 7. Alexandre, ayant à son tour supplanté les Perses (333), Joppé, pendant deux siècles, se trouva être, comme toutes les villes du littoral syrien, le jouet des rivalités des rois grecs d'Égypte et de Syrie. Antiochus IV Épiphane, en se rendant en Palestine, débarqua à Joppé, avant de monter à Jérusalem. II Mach., IV, 21. A cette époque, un certain nombre de familles juives habitaient Joppé. Les payens, dans les premiers temps de la guerre des Machabées, commirent à leur égard une des plus odieuses trahisons que puisse enregistrer l'histoire. Affectant de vouloir entretenir des relations de l'amitié la plus étroite, ils invitèrent les Juifs à une promenade sur mer. Ceux-ci, ne soupçonnant aucune perfidie, montèrent avec leurs femmes et leurs enfants sur les barques qu'on leur offrait; mais lorsqu'elles furent en pleine mer, les payens les coulèrent. Deux cents personnes au moins furent ainsi noyées. Judas Machabée, en apprenant ce double forfait, appela ses hommes d'armes et, invoquant la juste vengeance de Dieu, il marcha contre les assassins de ses frères. Il pénétra dans le port pendant la nuit, mit le feu aux barques qui s'y trouvaient et tua tous ceux qui cherchaient à échapper aux flammes. Il s'éloigna ensuite, laissant croire aux habitants qu'il reviendrait pour les exterminer et détruire leur ville. II Mach., XII, 3-7. Les frères de Juda ne devaient pas tarder à réunir Joppé à la Judée. — Demétrius II Nicator, ayant débarqué en Syrie dans l'intention de supplanter Alexandre Balas, Apollonius se déclara pour Demétrius et vint à Jamnia avec de grandes forces pour attaquer Jonathas, resté fidèle à Alexandre. Provoqué par le général syrien, Jonathas assisté de son frère Simon, avec dix mille hommes de choix, descendit devant Joppé. La ville était gardée par une garnison qu'y avait laissée Apollonius. Les Juifs commencèrent l'attaque. Les habitants effrayés ouvrirent les portes et remirent la ville aux mains de Jonathas (147). I Mach., X, 74-76. — Peu de temps après Ptolémée VI Philométor, beau-père d'Alexandre, se rendant d'Égypte à Ptolémaïde, Jonathas qui était retourné à Jérusalem après avoir infligé une défaite complète à Apollonius, descendit de nouveau à Joppé, mais en grande pompe et chargé de présents, pour venir à la rencontre du roi d'Égypte. Ils se saluèrent, passèrent la nuit ensemble et le lendemain se dirigèrent vers le fleuve Éleuthère (146). I Mach., XI, 6; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 5. — Tandis que Jonathas était retenu dans la Transjordane, occupé à lutter contre les forces de Démétrius et de ses alliés, son frère Simon, ayant reçu l'avis que les habitants de Joppé voulaient

remettre la forteresse aux gens de Démétrius, vînt lui-même l'occuper et y établir une garnison. I Mach., XII, 33-34. Jonathas ayant été perfidement retenu prisonnier à Ptolémaïde, par Tryphon, nouveau compétiteur à la couronne de Syrie, Simon prit en main le pouvoir et réunit aussitôt une armée. Soupçonnant les habitants de Joppé d'avoir formé le dessein de remettre la place à l'usurpateur, il s'empressa d'y envoyer, pour les expulser et garder la ville, Jonathas, fils d'Absalom, avec un fort détachement composé de soldats mercenaires (143). I Mach., XIII, 11; Joséphe. *Ant. jud.*, XIII, VI, 3. — Les efforts des Machabées avaient enfin triomphé et obtenu l'indépendance de leur peuple (142). Simon qui avait succédé à Jonathas assassiné par Tryphon, s'occupa de rechercher tout ce qui pourrait procurer la prospérité de la nation; un de ses premiers soins fut de trouver un port pour établir des relations commerciales avec les îles, c'est-à-dire avec l'Europe : il choisit Joppé. Il semble avoir agrandi ce port, l'avoir embelli et en avoir célébré l'inauguration par des fêtes splendides et solennelles (140). I Mach., XIV, 5. Pour la protéger plus sûrement, il fit faire de nouvelles fortifications á la ville. Cependant la gloire et la prospérité de Simon et spécialement l'occupation de Joppé portérent ombrage à Antiochus VII Sidètes. Il refusa le secours d'hommes et d'argent que Simon lui envoyait contre Tryphon enfermé dans Dora, rétracta tous ses engagements et réclama Joppé ainsi que Gazara et l'Acra de Jérusalem, lesquelles il prétendait être sa propriété. « Nous n'avons rien pris qui ne fût à nous et l'héritage de nos péres, répondit Simon. Quant á Joppé et Gazara, ces villes ne cessaient d'exercer les plus extrêmes violences contre notre peuple et notre pays; nous vous donnons pour elles cent talents. » L'offre fut repoussée dédaigueusement et Cendebée, chef des armées de terre et de mer, envoyé aussitôt contre les Juifs. Cendebée fut complétement défait prés d'Azot et dut prendre la fuite (135). I Mach., XV, 25-41; XVI, 1-10. — Les récits de l'Ancien Testament s'arrêtent à cette victoire, suivie de prés par la mort de Simon; c'est á Joséphe que nous devons avoir recours pour la suite de l'histoire. — L'année suivante, la première du gouvernement de Jean Hyrcan (134), Antiochus brûlant de venger l'humiliation de ses armes, envahit la Judée; Joppé fut reprise. Hyrcan ne put éloigner son ennemi qu'en dépouillant le tombeau de David de ses trésors et en les livrant à son ennemi; mais aussitôt délivré, il envoya une ambassade á Rome renouveler l'alliance conclue avec les Romains, par son frére, et réclamer les villes et le territoire qui lui avaient été enlevés. Un décret du Sénat déclara « que Joppé et son port, Gazara et ses fontaines et toutes les autres villes prises par Antiochus, lui seraient restituées » (127). *Ant. jud.*, XIII, VIII, 2-4; IX, 2. Alexandre Jannée (106-78) était encore tranquille possesseur de Joppé; il creusa non loin de la ville, au nord, entre la mer et Antipatris, un fossé profond et construisit devant un mur muni de tours et de bastions de bois, sur une longueur de cent cinquante stades, pensant arrêter Antiochus XII Dionysios qui menaçait d'envahir la Judée. Celui-ci brûla les tours, combla le fossé et passa, pour se rendre en Arabie. *Ant. jud.*, XIII, XV, 1; *Bell. jud.*, I, IV, 7. Pompée, aprés avoir disposé de Jérusalem, déclara Joppé ville libre, la rattacha à la province de Syrie et l'enleva aux Juifs (63). *Ant. jud.*, XIV, IV, 4; *Bell. jud.*, I, VII, 7. Jules César, vainqueur de Pompée, et dictateur (48-44), décida que Joppé, qui dès le commencement, depuis qu'ils avaient fait amitié avec les Romains, a appartenu aux Juifs, serait à eux comme auparavant. Les revenus de la ville, du port et du territoire devaient être l'apanage du grand-prêtre et ethnarque des Juifs, Hyrcan II, fils d'Alexandre, et de sa famille. Joppé était du reste exemptée de payer le tribut à la ville de Jérusalem. *Ant. jud.*, XIV, X, 6. Joppé se déclara pour Antigone quand il eut posé sur sa tête la couronne royale (40), et Hérode, à son retour de Rome où il venait de se faire déclarer roi de Judée par le Sénat, dut la prendre de force avec l'aide des Romains (37). *Ant. jud.*, XIV, XV, 1; *Bell. jud.*, I, XV, 4. Antoine la retira des mains d'Hérode pour la donner à Cléopâtre, mais Auguste, après la bataille d'Actium, la lui restitua, avec toutes les villes dont l'avait dépouillé l'avarice de cette femme (31). *Ant. jud.*, XV, IV, 1; VII, 3; *Bell. jud.*, I, XVIII, 5; XX, 3. — Jusqu'á ce temps, mais surtout sous les princes Asmonéens et depuis Simon, Joppé, à cause de sa force, de son port et de son commerce, devait être considérée comme la premiére ville de la côte palestinienne, du moins elle était l'égale des plus considérables. Hérode devait la faire déchoir de ce rang. En faisant de la Tour de Straton la ville de Césarée, et en y créant un port vaste et commode, le roi de Judée devait attirer vers la ville nouvelle tout le mouvement maritime; cette situation dura jusqu'á la venue des Arabes et des Francs. Bien que déchue de son importance, Joppé demeura toutefois une des principales villes du littoral et le chef-lieu d'une des dix toparchies de la Judée. *Bell. jud.*, III, III, 5; Pline, *H. N.*, V, 79. — Après la mort d'Hérode, Joppé passa aux mains de son fils Archélaüs (4 avant J.-C.-6 après J.-C.). *Ant. jud.*, XVII, XI, 4; *Bell. jud.*, II, VI, 3. A la déchéance et l'exil de ce prince, elle fut soumise à la juridiction de Césarée où les procurateurs romains chargés de gouverner la Judée rattachée à la province de Syrie, établirent leur siége. Les habitants juifs de Joppé furent des premiers à accueillir le christianisme. Leur église paraît avoir été dés lors nombreuse et florissante. La résurrection de la veuve Tabitha par saint Pierre contribua à l'accroître encore. Le prince des Apôtres s'y arrêta longtemps chez le corroyeur Simon, dont la demeure était proche de la mer. C'est là que Pierre eut la vision de la nappe remplie d'animaux de tous genres, purs et impurs, et entendit la voix qui l'invitait à accueillir les gentils dans le sein de l'Église. Il réfléchissait à la signification de ce qu'il venait de voir et entendre, quand les envoyés du centurion Corneille vinrent le prier d'aller à Césarée (40). Act., IX, 36-43; X et XI, 5-12. — Quand éclata le soulèvement des Juifs contre les Romains, Cestius Gallus, gouverneur de Syrie, descendit à Césarée avec toutes ses forces. Il en envoya aussitôt, par terre et par mer, une partie contre Joppé. Les Romains la surprirent et l'occupérent sans combat. Tous les habitants sans distinction, au nombre de huit mille quatre cents personnes, furent passés au fil de l'épée; la ville fut pillée et livrée aux flammes (65). *Bell. jud.*, II, XVIII, 10. Joppé n'avait pas tardé à se relever de ses ruines. Un grand nombre de Juifs révoltés ou échappés des villes saccagées par les Romains, étaient venus s'y établir et s'y fortifier. Comme ils ne trouvaient pas de ressources dans le pays qui avait été entiérement dévasté, ils fabriquèrent des navires et se mirent à exercer la piraterie sur les côtes de la Phénicie, de la Syrie et de l'Égypte. Vespasien, arrivé à Césarée, averti de ce qui se passait, expédia un détachement composé de cavalerie et d'infanterie. Il était nuit quand les soldats romains arrivèrent devant Joppé. Ils la trouvèrent mal gardée. Les habitants d'ailleurs effrayés n'osérent point opposer de résistance. Ils montèrent sur leurs barques et allèrent passer la nuit en pleine mer, hors de la portée des traits. Le lendemain matin, un vent violent s'étant élevé, les barques se brisèrent les unes contre les autres ou contre les rochers du rivage; d'autres furent submergées par les flots et les Romains massacrèrent impitoyablement tous ceux qui cherchérent à gagner la rive. Quatre mille deux cents personnes périrent ainsi et la ville fut renversée de fond en comble. A la place de la citadelle, Vespasien fit établir un camp où il laissa un peu d'infanterie chargée d'em-

pêcher les révoltés de venir de nouveau occuper la place, et un groupe de cavaliers pour achever la destruction des localités des alentours (67). *Bell. jud.*, III, IX, 2-4.

4° *Depuis la dispersion des Juifs.* — Un ou deux siècles après, nous trouvons Joppé rebâtie. Le christianisme y a refleuri, elle est devenue le siège d'un évêché et les noms de plusieurs archevêques subsistent parmi ceux de plusieurs signataires des conciles du ve au VIIe siècle. Voir Lequien, *Oriens christianus*, Paris, 1740, t. III, col. 625-630. Les pèlerins, attirés par les souvenirs bibliques de Joppé, s'écartent souvent, pour la visiter, de la route directe de Césarée à Jérusalem. Sainte Paule romaine et sa fille sainte Eustochium, accompagnées de saint Jérôme, veulent voir le port où Jonas s'est embarqué (384). *Epist.* CVIII, *ad Eustoch.*, t. XXII, col. 883. Le prêtre Virgilius, vers 500, et Théodosius, vers 530, sont attirés par le souvenir de saint Pierre et de la résurrection de Tabitha. *Loc. cit.* Saint Antonin de Plaisance, vers 570, recherche la sépulture de cette sainte femme. *Itinerarium*, t. LXXII, col. 915. — Avec les Arabes (637), Joppé, dorénavant appelée plus communément *Iâfa'* ou Jaffa, redevint le port principal de la Terre-Sainte. Saint Willibald (723-726) y visita, en venant s'y embarquer, « l'église de saint Pierre l'apôtre, où il ressuscita la veuve appelée Dorcas. » Bien que la ville fût alors assez petite, elle était cependant devenue le grand marché de la Palestine et le port de Ramleh, capitale de la région. Yaqouby (891), *Géographie*, Leyde, 1861, p. 117; El-Mouqadassi (985), *Description de la Syrie*, Leyde, 1877, p. 174. — Pendant les croisades et depuis Jaffa subit les péripéties les plus diverses. Voir Tudebod, *Hist. hierosolym. itinere*, t. CLV, col. 813; Raymond d'Agile, *Hist. hierosolym.*, XXXV, *ibid.*, col. 653-654; Albert d'Aix, l. VII, c. XII et XIV, dans *Recueil des historiens des Croisades, Histor. occidentaux*, t. IV, p. 515-516; Daniel, higoumène russe (1106), dans *Itinéraires russes en Orient*, Genève, 1889, t. I, p. 52-53; de Rozière, *Cartulaire du Saint-Sépulcre*, Paris, 1849, n. 14, 16, etc., p. 16, 19; Sebast. Paoli, *Codice diplomatico del sacro ordine gerosolimitano*, n. 173, t. I, p. 215; cf. *Itinéraires français de la T. S. écrits aux XIe, XIIe et XIIIe siècles*, Genève, 1880, p. 92, 181, 191, 192; *Assises de Jérusalem*, édit. Beugnot, Paris, 1841, t. I, p. 262; Guillaume de Tyr, *Histor. rerum transm.*, l. XIV, c. XII, t. CCI, col. 594; Foucher de Chartres, *Historia hierosolymitana*, l. II, c. XX, t. CLV, col. 878; c. XXX, col. 884-885; Abu'l-Feda, *Annales*, dans *Historiens des Croisades, Historiens orientaux*, t. I, p. 56; Ibn el-Atir, *Histoires*, ibid., p. 691; *Continuata belli sacri historia*, t. CCI, l. XXIV, c. XI-XII, col. 945-946; Abu'l-Féda, *ibid.*, p. 74; *Continuata belli sacri historia*, l. XXIV, c. LXXXVIII, col. 1006, p. 83; Joinville, édit. N. de Wailly, Paris, 1865, c. C-CX, p. 230-252; *Continuata belli sacri historia*, l. XXVI, c. III, col. 1042; Abu'l-Feda, *loc. cit.*, p. 152; *Continuata belli sacri historia*, l. XXVI, c. XIII, col. 1050; Abu'l-Feda, *Geographie*, édit. Reinaud et de Slane, Paris, 1840, p. 239; Isaac Hélo, en 1334, dans Carmoly, *Itinéraires de la Terre-Sainte*, Bruxelles, 1847, p. 248; le seigneur de Caumont, *Voyaige d'Oultremer* (1418), Paris, 1858, p. 46-47; Félix Fabri, *Evagatorium Terræ Sanctæ*, Stuttgart, 1843, t. I, p. 191; Aquilante Rochetta, *Peregrinatione di Terra Santa*, in-8°, Palerme, 1630, p. 372-374; Mich. Nau, *Voyage nouveau de la Terre-Sainte*, Paris, 1679, p. 21-24; Turpetin (1715); *Voyage de Jérusalem*, édit. Couret, Orléans, 1889, p. 31-32; Rich. Pockoke 1733-1738), *Voyages*, Paris, 1772, p. 5-6. Bonaparte l'assiégea et la prit le 3 mars 1799; Thiers, *Hist. de la Révolution française*, t. X, p. 291, 300; Am. Gabourd, *Hist. de la Révolution et de l'Empire*, Paris, 1847, t. V, p. 480. Ibrahim pacha s'en empara et l'occupa, en décembre 1831. De Geramb, *Pèlerinage à Jérusalem et au mont Sinaï*, 8e édit., Paris, 1848, t. I, p. 72-73. Un tremblement de terre renversa, en 1838, une partie de la ville et ses fortifications.

5° *État actuel.* — Jaffa qui, il y a trente ans, comptait à peine dix mille habitants, a aujourd'hui une population d'environ 30000 âmes, dont 15000 musulmans, 8900 chrétiens (6000 grecs, 1000 latins, 900 protestants, 600 melkites, 300 maronites, 100 arméniens) et 5000 Juifs. La rade de Jaffa est devenue l'une des principales du Levant et un des centres les plus importants du commerce entre l'Orient et l'Occident. Tandis que l'Europe lui envoie les produits de son industrie, Jaffa expédie à la Grèce, la Russie, la France, l'Allemagne, l'Angleterre et jusqu'en Amérique, les fruits agricoles de la campagne des alentours, le blé, l'orge, le doura, le sésame, l'huile d'olive, le vin des vignobles de Richon (*'Aïn-Qâra'*), le savon, et surtout les oranges de ses jardins. La valeur des produits exportés en ces dernières années a été, en moyenne, d'après l'estimation officielle de la douane, de treize millions de francs. La vapeur, en abrégeant les voyages, a multiplié les pèlerins et les visiteurs, et le nombre de ceux qui abordent à Jaffa est annuellement d'environ cinquante mille, tant juifs et musulmans que chrétiens. La plupart, depuis l'établissement de la voie ferrée entre Jaffa et Jérusalem, traversent rapidement la ville pour se rendre à la station du départ. Aux chrétiens qui ont le loisir de visiter la ville, on fait voir, non loin des restes du mur méridional et du phare, une petite mosquée que l'on dit être à la place de la maison de Simon le corroyeur. Les documents du moyen âge indiquent, en effet l'église de Saint-Pierre vers le sud de la ville et vers l'angle sud-ouest. Cf. Sebast. Paoli, *Codice diplomatico del sacro militare ord. gerosolym.*, n. 173 (ann. 1193), Lucques, 1733, t. I, p. 213. Dernièrement, le mur d'une construction contiguë à la petite mosquée, du côté du midi, s'étant écroulé, laissa paraître deux absides et quelques pans de murs d'une grande église, de caractère médiéval; cette découverte ne permet guère de douter que la tradition actuelle ne soit la continuation de la tradition du XIIe siècle. La situation de la maison de la veuve Tabitha, si jamais elle a été connue, paraît oubliée aujourd'hui. On montre toutefois, comme il y a trois ou quatre siècles, dans les jardins, à un kilomètre et demi de la ville, vers l'est, et à un demi-kilomètre de la fontaine d'Abou-Nabbout, la grotte sépulcrale où cette sainte femme aurait été ensevelie. Elle consiste en une chambre taillée dans le tuf, dans laquelle on descend par un escalier de six ou sept marches. Elle est pavée en mosaïque et les fours sépulcraux ont été pratiqués dans trois de ses côtés. Les Russes, propriétaires de cet hypogée, l'ont transformé en une chapelle surmontée d'une petite coupole. Les documents sont trop rares et trop pauvres en données topographiques précises, pour garantir l'identité de ces tombeaux avec ceux montrés jadis aux pèlerins et assurer de leur authenticité. Une église dédiée à la sainte s'élève non loin du sépulcre. Quelques-uns ont prétendu, mais sans preuves, que la demeure de cette vénérable femme se trouvait dans la même propriété. — Voir Quaresmius, *Elucidatio Terræ Sanctæ*, l. IV, *Peregrinatio I^a*, c. I, Anvers, 1739, t. II, p. 1-6; Mislin, *Les Saints Lieux*, Paris, 1858, t. II, p. 127-140; V. Guérin, *La Judée*, c. I, t. I, p. 1-22; Fr. Liévin de Hamm, *Guide indicateur de la Terre-Sainte*, 4e édit., Jérusalem, 1897, t. I, p. 89-103.

L. HEIDET.

JOPPITES (grec : Ἰοππῖται; Vulgate : *Joppitæ*), habitants de la ville de Joppé. Ils invitèrent les Juifs qui habitaient avec eux à une promenade en mer et en noyèrent traîtreusement deux cents. Judas Machabée les châtia sévèrement. II Mach., XII, 3-7. Voir JOPPÉ, col. 1636.

JORA (hébreu : *Yôrâh;* Septante : Ἰωρά), chef d'une famille dont les descendants, au nombre de cent douze,

revinrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Esdras. I Esd., II, 18. Dans II Esd., VII, 24, il est appelé Hareph. Voir HAREPH, col. 428. Il fut un de ceux qui signèrent l'alliance avec Dieu du temps de Néhémie. II Esd., X, 19.

JORAÏ (hébreu : *Yôraï;* Septante : Ἰωρεέ), un des chefs de famille de la tribu de Gad qui habitèrent dans le pays de Galaad et de Basan et dont le dénombrement eut lieu pendant le règne de Joathan, roi de Juda, et de Jéroboam II, roi d'Israël. I Par., V, 13, 17.

JORAM (hébreu : *Yehôrâm,* et par contraction, *Yôrâm,* « Jéhovah élève; » Septante : Ἰωράμ, excepté II Reg., VIII, 10, qui a Ἰεδδουράμ; voir Joram 1), nom de quatre Israélites et d'un fils du roi d'Émath. La Vulgate écrit fautivement le nom de Joram 5 Joran.

1. JORAM (hébreu : *Yôram*), fils de Thoü, roi d'Émath (t. II, col. 1718). Son père l'envoya au roi David pour le féliciter de la victoire qu'il avait remportée sur Adarézer (t. I, col. 211), roi de Soba. II Reg., VIII, 10. Dans I Par., XVIII, 10, il est appelé Adoram. Voir ADORAM 2, t. I, col. 233. Cette dernière leçon est probablement la bonne. Il est peu vraisemblable qu'un Hamathéen portât un nom dans lequel Jéhovah entre comme élément composant. Les Septante qui lisent Ἰεδδουράμ au lieu de Joram, dans II Reg., VIII, 10, confirment que le nom de Joram est altéré dans ce passage du texte hébreu et de la Vulgate.

2. JORAM, roi d'Israël (896-884, selon la chronologie ordinaire; 855-844, selon la chronologie assyrienne). Il était fils d'Achab et succéda à son frère Ochozias, qui n'avait régné que deux ans. Il fut moins impie que son père et que sa mère, Jézabel, et il ne craignit pas de détruire les statues de Baal qu'ils avaient élevées. Néanmoins il resta fidèle aux traditions schismatiques de Jéroboam. Sa première campagne fut dirigée contre Mésa, roi de Moab. D'après la stèle de ce dernier, Amri, roi d'Israël, avait été longtemps l'oppresseur de Moab et s'était emparé du pays de Médaba. Voir MÉDABA, MÉSA. Comme Moab était une région de pâturages, Amri lui avait imposé un tribut de cent mille agneaux et de cent mille béliers avec leur laine. IV Reg., III, 4. Mésa se plaint que cette oppression dura pendant le règne d'Amri et celui de ses fils. A la mort d'Achab, Mésa se révolta contre la suzeraineté israélite et cessa de payer le tribut. IV Reg., III, 5. Ochozias qui, à la suite de sa chute, resta infirme pendant toute la durée de son règne éphémère, ne put songer à le faire rentrer dans l'obéissance. Joram au contraire s'en préoccupa dès son avènement; mais il comprit qu'il ne pouvait entreprendre seul cette expédition. Le royaume de Moab occupait le sud-est de la mer Morte, et le profond ravin dans lequel coule l'Arnon opposait aux envahisseurs du nord une barrière infranchissable. Voir ARNON, t. I, col. 1022. Il fallait donc passer par le sud, et pour cela contourner la mer Morte par l'ouest, traverser le Ghôr et gagner les plateaux de Moab. Or, cette expédition n'était possible qu'avec le concours des rois de Juda et d'Édom, dont il fallait de toute nécessité emprunter le territoire pour atteindre la frontière méridionale des Moabites. Joram commença par faire le recensement de ses troupes à Samarie; puis il envoya demander au roi de Juda, Josaphat, de se joindre à lui. Celui-ci avait déjà fait campagne avec Achab, père de Joram, II Par., XVIII, 1-34, et il s'était associé à Ochozias pour une entreprise maritime. II Par., XX, 35-37. Il n'hésita pas à promettre le concours qui lui était demandé et, pour mieux se préparer, voulut savoir par quelle voie l'on marcherait contre Moab. « Par le désert d'Édom, » lui fit répondre le roi d'Israël. Josaphat envoya aussitôt avertir le roi d'Édom de la campagne qui allait commencer et requit sa participation. Josèphe, *Ant. jud.,* IX, III, 1, dit que Joram fut splendidement accueilli à Jérusalem par Josaphat et que les alliés se résolurent à attaquer Mésa par le sud, parce que ce dernier ne pouvait se douter qu'une armée affrontât la traversée du désert pour arriver à lui. — Ici se présente une difficulté. Depuis que David avait assujetti les Iduméens, II Reg., VIII, 14, ceux-ci n'avaient plus de roi. Sous Josaphat même, il n'y avait pas de roi dans Édom; c'était un *niṣṣâb,* un fonctionnaire royal qui gouvernait. III Reg., XXII, 48 (hébreu). Voir GOUVERNEUR, 12°, col. 285. Ce fut seulement sous Joram, fils de Josaphat, que les Iduméens se révoltèrent contre Juda et se donnèrent un roi. IV Reg., VIII, 20. On ne peut s'arrêter à l'hypothèse d'une erreur de copiste substituant, d'après la recension des Septante de Lucien, le nom de Josaphat à celui de son petit-fils Ochozias, qui lui aussi fit campagne avec Joram d'Israël contre les Syriens. IV Reg., VIII, 28. Cette campagne contre les Syriens est trop éloignée parmi les événements du règne de Joram, pour avoir interrompu son expédition contre Moab. A cette époque, il est vrai, il y avait un roi iduméen; mais comment le roi de Juda eût-il fait si facilement alliance avec un prince qui venait de se révolter contre lui? Le roi d'Édom qui part en guerre avec Joram et Josaphat est donc simplement le *niṣṣâb.* Du reste, on ne le consulte pas; du moment que Josaphat veut passer par l'Idumée, le gouverneur israélite n'a qu'à s'y prêter docilement et à fournir le contingent qui lui est réclamé.

Les trois rois partirent donc pour contourner la mer Morte par le sud, à travers le pays d'Édom. Mais au bout de sept jours de marche, le manque d'eau se fit péniblement sentir à toute l'armée. Les eaux abondantes qui arrosent le Ghôr viennent de l'est; on s'en trouvait encore assez loin; leur accès était même probablement gardé par les Moabites. Dans cette détresse, Joram se mit à désespérer, tandis que Josaphat demanda si dans l'expédition ne se trouvait pas quelque prophète qui pût intéresser le Seigneur à leur sort. Élisée était là. Les trois rois allèrent le trouver. Par égard pour Josaphat, le prophète consulta le Seigneur et rendit cet oracle : « Ainsi parle Jéhovah : Faites dans cette vallée des fosses, des fosses! Car voici ce que dit Jéhovah : Vous n'apercevrez point de vent et vous ne verrez pas de pluie; et cette vallée se remplira d'eau et vous boirez, vous, vos troupeaux et votre bétail. » Il leur annonça ensuite leur victoire sur Moab. Le lendemain, dès l'aube, l'eau arriva en abondance du côté d'Édom. Un phénomène, aujourd'hui bien connu, s'était produit. Une abondante pluie d'orage avait inondé les plateaux du désert de Tih et l'eau déjà fortement teintée par la décomposition des terres rouges qu'elle avait traversées, descendait en torrents par l'*ouadi el-Fiqréh* ou l'*ouadi el-Djeib,* qui viennent tous deux de l'Idumée. Cette eau aurait été bientôt absorbée par le sol brûlant; aussi le prophète avait-il ordonné de creuser des fosses pour la recueillir. Voir INONDATION, col. 883. Les Moabites se tenaient en armes à leur frontière pour arrêter les envahisseurs. Quand le soleil monta à l'horizon, ils aperçurent en face d'eux des eaux rouges comme du sang et crurent que les rois confédérés s'étaient battus ensemble et avaient abondamment versé le sang. Ils marchèrent alors pour piller le camp ennemi. Josèphe, *Ant. jud.,* IX, III, 2, observe qu'il n'y avait là qu'une coloration de l'eau en rouge, due aux rayons du soleil. « Ceux qui ont visité les rives méridionales de la mer Morte savent quelles étranges couleurs changent parfois l'aspect des objets. Nous avons vu la mer Morte vraiment rouge le soir du 1er novembre 1897. » Lagrange, dans la *Revue biblique,* 1901, p. 542. Des colorations analogues peuvent être constatées même sur nos côtes, au lever ou au coucher du soleil. Les Moabites ne se seraient pas émus

d'un spectacle auquel ils étaient accoutumés, si l'apparence du sang ne se fût montrée là où d'ordinaire ils ne voyaient que du sable. La conséquence de leur erreur fut une déroute. Accourus en pillards sur un sol rugueux ou mouvant, ils furent battus par les troupes alliées. Le pays de Moab était ouvert. Les Israélites y pénétrèrent et, comme l'avait dit Élisée, ils détruisirent les villes, couvrirent de pierres les meilleurs champs, bouchèrent toutes les sources d'eau, abattirent les arbres utiles et vinrent cribler de traits la ville principale de Mésa, *Qîr Ḥărâšèṭ* où Kérak, dont les murailles les arrêtèrent. Le roi de Moab, enfermé dans sa capitale, vit bientôt que toute résistance était impossible. A la tête de sept cents hommes d'élite, il fit une sortie et tenta de se frayer un passage jusqu'au roi d'Édom, soit qu'il crût ses troupes plus faciles à vaincre, soit qu'il espérât pouvoir détacher de la coalition un peuple dont il n'ignorait pas les aspirations à l'indépendance. La sortie fut repoussée. Mésa se tourna alors vers le dieu de Moab, Chamos. Voir Chamos, t. ii, col. 528. Pour attirer sa protection, le roi prit son fils aîné, qui devait lui succéder, et l'immola en holocauste sur le haut de sa muraille. Ce rite sanguinaire était fort en usage chez les anciens Carthaginois, dans les calamités publiques. Cf. Tertullien, *Apologet.*, ix, t. i, col. 314; S. Jérôme, *In Is.*, xlvi, 2, t. xxiv, col. 450; Döllinger, *Paganisme et Judaïsme,* trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. ii, p. 327. Josèphe, *Ant. jud.*, IX, iii, 2, dit qu'à la vue de ce cruel sacrifice, les rois alliés, émus de pitié, abandonnèrent le siège et retournèrent chez eux. Il est plus probable que les Moabites se défendirent avec l'énergie du désespoir, et que les Israélites renoncèrent à emporter la place. En somme, la campagne tourna court. Élisée n'en avait pas prédit l'issue définitive et le livre des Rois se contente de dire que, dans leur indignation, les Israélites reprirent le chemin de leur pays. Cette indignation ne paraît pas avoir visé Mésa, autrement ils n'en auraient été que plus animés à l'exterminer. IV Reg., iii, 4-27. Dans l'inscription de sa stèle, le roi de Moab énumère tout ce qu'il fit à l'occasion de cette guerre. Naturellement, il ne parle pas de sa première défaite à l'entrée du pays; mais il ne manque pas d'attribuer son salut à Chamos, auquel il bâtit un sanctuaire nouveau en témoignage de reconnaissance. Cf. Lagrange, *L'inscription de Mésa,* dans la *Revue biblique,* Paris, 1901, p. 522-545.

Battus par Achab, III Reg., xx, 29-30, dont ils avaient d'ailleurs tiré vengeance, III Reg., xxii, 31-35, les Syriens restaient les rivaux acharnés du royaume d'Israël. Joram le savait et se tenait sur ses gardes. Peut-être même les appréhensions qui lui venaient de ce côté l'empêchèrent-elles de pousser à fond sa campagne contre les Moabites. Les Syriens ne se gênaient pas, même quand la guerre n'était pas déclarée, pour faire des razzias sur le territoire israélite. IV Reg., v, 2. Un jour Joram reçut une lettre du roi de Syrie, lui annonçant qu'il lui envoyait Naaman, général de ses armées, pour qu'il le guérît de la lèpre. Joram effrayé crut que son voisin lui cherchait une mauvaise querelle. Il fallut qu'Élisée le rassurât et lui fît dire de lui envoyer Naaman, qu'il guérit en effet. IV Reg., v, 5-10. Les hostilités n'en reprirent pas moins bientôt après entre les deux peuples. Mais il se trouva que toutes les mesures stratégiques que prenait Bénadad II étaient aussitôt connues de Joram, qui manœuvrait en conséquence. Le roi de Syrie crut à une trahison de la part d'un des membres de son conseil; on l'avertit qu'Élisée, le prophète, connaissait et divulguait tous ses secrets. Il envoya des hommes pour le prendre : Élisée que ces hommes ne connaissaient pas, les conduisit lui-même jusque dans Samarie, à la merci de Joram, qui, sur l'ordre du prophète, les renvoya sains et saufs à leur maître. A la suite de cette aventure, Bénadad, par crainte d'Élisée, raconte Josèphe, *Ant. jud.*, IX, iv, 4, renonça à la guerre de ruses et se crut assez fort pour attaquer de front le roi d'Israël. Joram s'enferma dans Samarie. Le siège de la ville fut entrepris par les Syriens; il devint si rigoureux qu'une horrible famine en fut la conséquence et qu'une femme en vint à manger son enfant. Joram était désespéré; il se revêtit d'un cilice pour donner, au moins extérieurement, l'exemple de la pénitence et essayer de fléchir le courroux divin. Puis sa fureur se tourna subitement contre Élisée. Le texte sacré ne dit pas pourquoi; Josèphe prétend que le roi accusait le prophète de ne pas user de son pouvoir auprès de Dieu pour faire cesser tant de maux. Les émissaires du roi se rendirent à la demeure d'Élisée pour le mettre à mort : « Voici que ce fils d'assassin envoie quelqu'un pour me couper la tête, » dit le prophète, en faisant allusion au meurtre de Naboth par Achab et Jézabel. III Reg., xxi, 19. Le roi suivait son envoyé. Élisée l'avertit que le lendemain les vivres abonderaient à Samarie. La nuit suivante, en effet, les Syriens furent saisis de panique et s'imaginèrent que des Héthéens et des Égyptiens accouraient au secours de Joram. Ils s'enfuirent au delà du Jourdain, laissant après eux toutes sortes de dépouilles et de provisions. Samarie fut ainsi délivrée et copieusement ravitaillée. IV Reg., vi, 24-vii, 20. Voir Élisée, t. ii, col. 1694.

Quelque temps après, Élisée appelé à Damas auprès de Bénadad, qui était malade, prédit sa mort prochaine, et annonça à Hazaël, l'un de ses principaux officiers, qu'il serait roi de Syrie à la place de son maître. Mais il fit cette annonce les larmes aux yeux, car il savait tout le mal qu'Hazaël devait causer aux enfants d'Israël. IV Reg., viii, 7-15. Voir Hazaël, col 459. Les craintes du prophète ne tardèrent pas à se réaliser. Joram paraît avoir profité du changement de roi en Syrie pour essayer de rentrer en possession de Ramoth-Galaad. Le roi Ochozias, de Juda, sur l'avis de ses conseillers, se joignit à Joram d'Israël dans cette expédition. La ville fut prise, mais Joram fut blessé et s'en retourna à Jezraël pour se faire soigner et recommencer ensuite la guerre contre les Syriens. La ville de Ramoth-Galaad resta à la garde de Jéhu, officier de Joram, qu'Élisée envoya sacrer roi d'Israël. Voir Jéhu 2, col. 1245. A quelque temps de là, Ochozias se rendit à Jezraël, pour faire visite à Joram, qui n'était pas encore complètement guéri de sa blessure.

Jéhu s'y transporta peu après de son côté, pour exécuter les ordres qui lui avaient été donnés par Élisée. Du haut d'une tour de Jezraël, le veilleur vit arriver une troupe. Joram envoya successivement au-devant d'elle deux cavaliers, qui ne revinrent pas. Le veilleur reconnut enfin les nouveaux arrivants : « C'est l'allure de Jéhu, car il conduit comme un fou. » Joram fit aussitôt atteler pour se porter à sa rencontre avec Ochozias. Quand il fut à portée, il s'écria : « Est-ce la paix, Jéhu? » La réponse fut telle que le roi comprit le péril qui le menaçait. Il tourna bride. Mais Jéhu lui décocha une flèche qui l'atteignit entre les épaules et lui perça le cœur. Joram s'affaissa sur son char. Jéhu fit saisir son cadavre pour qu'on le jetât dans le champ de Naboth. Il poursuivit ensuite Ochozias qui, blessé à son tour, s'en alla mourir à Mageddo. IV Reg., viii, 28-29; ix, 16-29; II Par., xxii, 5-9; Josèphe, *Ant. jud.*, IX, vi, 1-3. Ainsi périt le malheureux Joram. Il s'était montré énergique en plusieurs circonstances, avait rendu la justice à ses heures, IV Reg., viii, 4-6, s'était habilement ménagé le concours des rois de Juda et, en somme, avait profité du crédit dont Élisée jouissait auprès de Dieu. Mais il subit le prophète et le craignit sans l'aimer jamais. Durant tout son règne, il resta soumis à l'influence néfaste de sa mère, Jézabel, qui ne périt qu'après lui, et c'est à elle surtout qu'il dut d'être un roi impie, bien que moins mauvais que ses parents. Il ne régna que douze ans.

H. Lesêtre.

3. JORAM, roi de Juda (889-881, suivant la chronologie ordinaire; 852-845, selon la chronologie assyrienne). Il était le fils aîné de Josaphat, auquel il succéda à l'âge de trente-deux ans, la cinquième année de son homonyme, Joram, roi d'Israël. Il ne suivit pas les exemples de son père. Marié à la fille d'Achab, Athalie, il obéit à l'impulsion de cette femme et se conduisit comme les pires rois d'Israël. Il commença son règne par un affreux carnage. Il avait six frères, que son père avait libéralement dotés. Sitôt qu'il sentit son trône assuré, il les fit impitoyablement massacrer, et avec eux plusieurs chefs du royaume, sans nul doute pour s'emparer de leurs biens. Peut-être obéissait-il aussi aux suggestions d'Athalie, qui rêvait de régner seule un jour et qui, en tous cas, n'imita que trop bien l'exemple de son mari. IV Reg., XI, 2. — De son temps, les Iduméens se révoltèrent. Ils avaient été gouvernés jusque-là par un *niṣṣâb*, fonctionnaire qui commandait au nom du roi de Juda. III Reg., XXII, 48 (hébreu). Josèphe, *Ant. jud.*, IX, V, 1, dit qu'ils le tuèrent. A sa place, ils se donnèrent un roi, comme les Moabites. Joram dut partir pour les soumettre, afin de ne point perdre une suzeraineté que son père lui avait léguée et dont Josaphat s'était utilement servi dans la guerre contre les Moabites. Il se porta avec tous ses chars sur une localité appelée *Ṣâ'ir,* qui n'a pas encore été identifiée, cf. Buhl, *Geschichte der Edomiter,* Leipzig, 1893, p. 64, mais qui devait se trouver dans une plaine accessible à la charrerie de guerre. La rencontre ne fut pas heureuse. Du texte sacré, peu clair en ce passage, il semble résulter qu'il y eut une surprise de nuit tentée par Joram, que celui-ci battit les Iduméens qui l'entouraient, put s'échapper avec ses chars, mais qu'ensuite son armée se débanda devant la résistance opposée par les ennemis. L'Idumée garda désormais son indépendance. A la même époque, la ville de Lobna, située dans la plaine de Juda, se révolta également. C'était une ville lévitique qui avait droit d'asile. Jos., XXI, 13. Voir LOBNA. — Ces défections n'étaient que trop méritées par la conduite impie de Joram. Il créa des hauts-lieux dans les montagnes de Juda; il s'appliqua meme à introduire jusque dans Jérusalem l'idolâtrie et l'immoralité qui en est la conséquence. Dans ce zèle pour le mal se reconnaît l'influence néfaste d'Athalie. Il était dans les desseins de Dieu de conserver la lignée de David. Cependant Joram méritait le châtiment et le prophète Élie le lui signifia par écrit. Après lui avoir rappelé ses actes d'idolâtrie et le meurtre de ses frères, « qui valaient mieux que lui, » il ajoute: « Jéhovah frappera ton peuple d'une grande plaie, tes fils, tes femmes et tout ce qui t'appartient; quant à toi, il te frappera d'une maladie violente, d'un mal d'entrailles qui s'aggravera de jour en jour, jusqu'à ce que tes entrailles sortent par suite de cette maladie. » La prophétie ne tarda pas à s'accomplir. Des bandes de Philistins et d'Arabes venus du sud envahirent la Palestine, purent arriver jusqu'à la maison du roi, pillèrent toutes les richesses qu'ils y trouvèrent et emmenèrent avec eux les fils et les femmes du roi, à l'exception du plus jeune, Ochozias. Il n'est pas question de Jérusalem dans ce coup de main. Les bandes de pillards profitèrent donc vraisemblablement d'un séjour de Joram dans une maison de campagne, pour la garde de laquelle il n'avait pas pris les précautions suffisantes. Les brigands arabes ne se contentèrent pas d'enlever les fils du roi; ils les mirent à mort. II Par., XXII, 1. La maladie d'entrailles se déclara la sixième année du règne de Joram, et elle dura deux ans. Voir DYSENTERIE, t. II, col. 1518. Le roi mourut en proie à de violentes douleurs, au bout de huit ans de règne. Il ne laissa aucun regret après lui. Ni sa femme Athalie, ni son fils Ochozias n'osèrent lui décerner des honneurs que lui refusait la réprobation populaire. Les funérailles solennelles avec des parfums furent supprimées, et si Joram fut inhumé dans la cité de David, du moins ce ne fut pas dans le sépulcre des rois. IV Reg., VIII, 16-24; II Par., XXI, 1-20.

H. LESÊTRE.

4. JORAM (hébreu : *Yôrâm*), lévite de la famille de Gersom, fils d'Isaïe, père de Zéchri et grand-père de Sélémith, qui vivait du temps de David. I Par., XXVI, 25.

5. JORAM, JORAN (hébreu : *Yehôrâm*), un des prêtres qui furent envoyés par Josaphat dans les villes de Juda pour enseigner au peuple la loi de Moïse. II Par., XVII, 8.

JORIM (grec : 'Ιωρείμ), fils de Mathath et père d'Éliézer, l'un des ancêtres de Notre-Seigneur dans la généalogie de saint Luc, III, 29. Son nom est probablement une altération de Joram.

JOSA (hébreu : *Yôšâh;* Septante 'Ιωσία), fils d'Amasias, un des chefs de la tribu de Siméon, du temps du roi Ézéchias. Il fut un de ceux qui se mirent à la tête des Siméonites, lorsqu'ils allèrent s'emparer de Gador. I Par., IV, 34. Voir GADOR, col. 34.

JOSABA, femme du grand-prêtre Joïada. IV Reg., XI, 2. Dans II Par., XXII, 11, elle est appelée Josabeth.

JOSABAD, un des meurtriers du roi Joas. II Par., XXIV. 26. Son nom est écrit Jozabad dans IV Reg., XII, 19. Voir JOZABAD 1.

JOSABETH (hébreu : *Yehôšéba';* Septante : 'Ιωσαβεέ; Vulgate : *Josaba,* dans IV Reg., XI, 2; hébreu : *Yehôšabe'at :* Septante : 'Ιωσαβεέθ; Vulgate : *Josabeth,* dans II Par., XXII, 11; 'Ιωσαβέθη, dans Josèphe, *Ant. jud.,* IX, VII, 1), fille de Joram roi de Juda et femme du grand-prêtre Joïada. Elle n'était point fille de la reine Athalie, d'après Josèphe, *Ant. jud.,* IX, VII, 1, et n'était par conséquent que la demi-sœur d'Ochozias, fils et successeur de Joram sur le trône de Jérusalem. Cf. Pseudo-Jérôme, *Quæst. hebr. in II Par.*, XXI, 17, t. XXIII, col. 1393. Josabeth épousa le grand-prêtre Joïada, col. 1594. C'est le seul cas mentionné dans l'Écriture du mariage d'une princesse royale avec un grand-prêtre, mais les rois, par suite de la polygamie, ayant de nombreux enfants, l'union avec une des filles du roi ne devait pas être une distinction très extraordinaire. Cf. I Reg., XVIII, 19; XXV, 44; III Reg., IV, 11-15. — En dehors de Josabeth, on ne connaît le nom que de deux autres femmes de prêtre, celui de la femme d'Aaron et celui de la mère de saint Jean-Baptiste qui avait épousé le prêtre Zacharie. Elles s'appelaient toutes les deux Élisabeth, Exod., VI, 23; Luc., I, 5 (t. II, col. 1688, 1689), et, par une singulière coïncidence, leur nom est formé de la même manière que celui de Josabeth, avec cette seule différence que le nom divin n'est pas le même, Josabeth signifiant « [celle dont] Jéhovah est le serment », et Élisabeth « [celle dont] El (Dieu) est le serment ». — La Providence se servit de Josabeth pour sauver la race de David de la destruction. Lorsque l'ambitieuse Athalie (t. I, col. 1207), à la mort de son fils Ochozias, fit massacrer sa postérité pour s'emparer du trône, la femme du grand-prêtre Joïada réussit à dérober à ses coups son neveu Joas avec sa nourrice et à le cacher dans le Temple où elle le fit élever, pendant six ans, de concert avec son mari, jusqu'au jour où le pontife put le faire proclamer roi. Voir JOAS 3, col. 1556. Le texte sacré dit que Joas fut caché d'abord « dans la chambre des lits », c'est-à-dire dans un appartement où l'on emmagasinait tout ce qui servait à la literie, et qui devait être une des dépendances du Temple. IV Reg., XI, 2; II Par., XXII, 11. Ces détails sont racontés en termes identiques dans ces deux passages du texte original, quoique la Vulgate ait donné du premier une traduction un peu différente (elle fait enlever l'enfant et la nourrice de la chambre à coucher du palais royal,

au lieu de dire que Josabeth les fit cacher dans la chambre des lits). Joïada avait sans doute sa demeure dans les dépendances du Temple et c'est là que la tante de Joas l'éleva jusqu'à son avènement au trône, sans doute avec son fils Zacharie, qui succéda plus tard à son père dans le souverain pontificat.

F. VIGOUROUX.

JOSABHÉSED (hébreu : *Yûšab ḥéséd*, « la miséricorde est revenue; » Septante : Ἀσοβέδ; *Alexandrinus :* Ἀσοβασέδ), fils de Zorobabel. I Par., III, 20. Les enfants de Zorobabel sont partagés dans le texte sacré en deux catégories, la première contenant deux fils et une fille; la seconde, « cinq fils » dont Josabhésed est le dernier. Les trois premiers enfants ne sont pas comptés dans ce nombre de « cinq fils ». On a supposé, pour expliquer cette anomalie, ou qu'ils n'étaient pas fils d'une même mère, ou que les trois premiers étaient nés en Babylonie pendant la captivité et que les cinq autres étaient nés après le retour en Palestine. La signification du nom de Josabhésed s'accorderait assez bien avec cette dernière explication, mais elle ne peut suffire à la rendre certaine.

JOSABIA (hébreu : *Yôšibyâh*, « Jéhovah fait habiter; » Septante : Ἰσαβία), père de Jéhu, de la tribu de Siméon et l'un des chefs de cette tribu. I Par., IV, 35.

JOSACHAR (hébreu : *Yôzâkâr*, « Jéhovah s'est souvenu; » Septante : Ἰεζιρχάρ; *Alexandrinus :* Ἰωζαχάρ), fils de Sémaath. IV Reg., XII, 21. Sémaath était une femme ammonite. II Par., XXIV, 26. Dans ce dernier passage, Josachar est appelé Zabad, par suite de la suppression du nom divin initial et de la confusion des lettres semblables כ, *k*, et ב, *b*; ר, *r*, et ד, *d*. Un manuscrit de Rossi l'appelle *Yôzâkâd*. C'était un des serviteurs du roi de Juda, Joas, et il tua son maître dans sa maison de Mello avec Jozabad, fils de Somer. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, IX, VIII, 4, les deux meurtriers voulurent ainsi venger la mort de Zacharie, fils de Joïada, que le roi ingrat avait fait périr, mais le texte sacré ne dit rien sur le mobile qui les poussa à commettre ce crime. Amasias, successeur de Joas, les fit mettre à mort l'un et l'autre après son avènement au trône. II Par., XXV, 3.

JOSAÏA (hébreu : *Yôšavyâh*; Septante : Ἰωσιά), fils d'Elnaëm, un des vaillants soldats de David. I Par., XI, 46. Son nom est écrit au moins de huit manières différentes dans les manuscrits hébreux.

JOSAPHAT (hébreu : *Yehôšâfât*, « Dieu juge; » Septante : Ἰωσαφάτ), nom de six Israélites et d'une vallée. Le nom de Josaphat 5 est écrit dans le texte hébreu *Yôšâfât* au lieu de *Yehôšâfât*.

1. **JOSAPHAT**, fils d'Ahilud, annaliste ou historiographe de David, II Reg., VIII, 16; XX, 24; I Par., XVIII, 15, et de Salomon. III Reg., IV, 3. Voir HISTORIOGRAPHE, col. 723.

2. **JOSAPHAT**, fils de Pharué. Salomon le chargea de prélever les redevances de la tribu d'Issachar et de l'approvisionner pendant un des douze mois de l'année. III Reg., IV, 17.

3. **JOSAPHAT** (hébreu : *Yehôšâfât*; Septante : Ἰωσαφάτ), quatrième roi de Juda depuis le schisme (914-889 avant J.-C., ou 877-853 d'après la chronologie assyrienne). — Il était fils du pieux roi Asa, qui avait régné quarante et un ans à Jérusalem et laissé par conséquent derrière lui des traditions de vertu auxquelles son successeur tint à rester fidèle. Josaphat monta sur le trône à l'âge de trente-cinq ans. Il s'appliqua à faire observer partout la loi de Dieu. Il fit disparaître du pays les femmes de mauvaise vie qui s'y trouvaient encore, malgré les efforts d'Asa, ainsi que les hauts lieux, II Par., XVII, 6, et les idoles, dont le peuple avait si grand'peine à se déprendre; encore ne réussit-il pas complètement sur ce point, puisque des hauts lieux continuèrent à subsister. III Reg., XXII, 44. La troisième année de son règne, il prit une mesure excellente. Il chargea cinq de ses principaux fonctionnaires, accompagnés de neuf lévites et de deux prêtres, d'aller enseigner au peuple ses devoirs envers le Seigneur. Ces missionnaires avaient avec eux le livre de la loi de Jéhovah; ils parcoururent toutes les villes de Juda, remédièrent ainsi à l'ignorance du peuple et tâchèrent de corriger son inclination pour l'idôlatrie. II Par., XVII, 7-9. Grâce à la sagesse de son administration, Josaphat devint un prince riche et puissant. De tout son royaume, on lui apportait des présents. Les pays voisins le respectaient et, sauf en une seule occasion, n'entreprirent rien contre lui. Les Philistins lui payèrent un tribut; les Arabes lui amenèrent sept mille sept cents béliers et autant de boucs. Il travaillait d'ailleurs avec intelligence à la sécurité et à la prospérité du pays. Il fit exécuter des travaux de toutes sortes dans les villes de Juda, et bâtit même des citadelles et des villes servant de magasins. Son armée était tenue en excellent état. Il avait des garnisons dans les villes fortes, et en outre il disposait de trois corps de troupes dans Juda et de deux dans Benjamin, ce qui contribuait puissamment à affermir son autorité et à le faire respecter de tous. II Par., XVII, 5, 10-19.

Josaphat était devenu roi la quatrième année d'Achab, roi d'Israël. III Reg., XXII, 41. Il suivit une politique tout autre que celle de ses prédécesseurs dans ses rapports avec le royaume du nord. Depuis le schisme, Juda et Israël avaient toujours été en état d'hostilité réciproque. Josaphat, au contraire, fit alliance avec Achab. Il maria même son fils Joram avec Athalie, fille de ce prince. II Par., XXI, 6. Il ne prévoyait pas les tristes conséquences qui devaient résulter de ce mariage pour le royaume de Juda. Peut-être contracta-t-il cette alliance en vue de certains intérêts politiques dont le texte sacré ne parle pas et qu'il ne permet pas de démêler. Il est regrettable que le roi n'ait pas été arrêté par ce qu'il devait savoir de l'impiété d'Achab et de Jézabel, sa femme, et par ce qu'il entendait dire de la conduite du prophète Élie à leur égard. Comme Ochozias, fils de Joram, avait vingt-deux ans quand il succéda à son père, IV Reg., VIII, 26, comme avant lui Joram régna huit ans, IV Reg., VIII, 17, et Josaphat vingt-cinq ans, III Reg., XXII, 42, il s'ensuit que le mariage de Joram et d'Athalie dut se faire vers la dixième année du règne de Josaphat. Cette alliance obligea le roi de Juda à prêter son concours au roi d'Israël dans ses guerres contre la Syrie. La dix-huitième année de son règne, il alla visiter à Samarie le roi Achab, qui fit de grands frais en son honneur et lui proposa avec une certaine insistance de venir avec lui au siège de Ramoth-Galaad. Josaphat y consentit, malgré les prédictions peu rassurantes d'un prophète nommé Michée. Voir ACHAB, t. I, col. 123, 124; MICHÉE. A Ramoth, au moment de livrer bataille, Achab se déguisa pour ne pas être reconnu des Syriens, qui de leur côté avaient ordre de ne viser que le roi d'Israël. Josaphat faillit être victime de cette ruse d'Achab. Les Syriens le prenaient pour le roi d'Israël, et il eut grand'peine à échapper aux coups. Achab n'en fut pas moins frappé à mort. Pendant que Josaphat revenait tranquillement à Jérusalem, le prophète Jéhu vint à sa rencontre et lui dit : « Fallait-il aider l'impie, et devais-tu aimer ceux qui haïssent le Seigneur? C'est pourquoi Jéhovah est irrité contre toi. Mais il s'est trouvé en toi de bonnes choses, car tu as fait disparaître du pays les idoles et tu t'es appliqué de tout cœur à chercher Dieu. » II Par., XVIII, 1-XIX, 3.

De retour à Jérusalem, Josaphat poursuivit son œuvre de réformes. Il voulut lui-même visiter en personne les localités dans lesquelles il avait précédemment envoyé ses représentants. Il alla dans toutes les villes, de Bersabée à la montagne d'Éphraïm, y contróla l'administration de la justice et recommanda aux juges de procéder en tout avec équité et impartialité, puisque c'est au nom de Dieu qu'ils rendaient leurs arrêts. A Jérusalem, il établit un tribunal supérieur, composé de lévites, de prêtres et de chefs de famille ou anciens, pour connaître des causes plus graves ou plus difficiles. A la tête de ce tribunal, il mit le grand-prêtre Amarias pour les affaires religieuses et Zabadias pour les affaires civiles. Il avertit également les membres de ce tribunal d'avoir à juger avec fidélité et intégrité, dans la crainte de Jéhovah. II Par., XIX, 4-11.

Quelque temps après, mais avant la vingtième année de son règne, Josaphat fut informé qu'une coalition de Moabites, d'Ammonites et de Maonites (Vulgate : *de Ammonitis,* II Par., XX, 1) s'était formée contre lui et venait pour le combattre. Ils arrivaient de l'autre côté de la mer Morte, non pas de la Syrie, מארם, *mê'ărâm,* comme le dit le texte actuel par suite d'une faute de transcription évidente, mais מאדם, *mê'ědôm,* de l'Idumée, qui occupe tout le sud de la mer Morte. Il est vrai que les Iduméens dépendaient alors des rois de Juda, qui les faisaient gouverner par un fonctionnaire israélite appelé *nissab.* III Reg., XXII, 48. Voir IDUMÉENS, col. 834. Les envahisseurs empruntèrent certainement leur territoire pour contourner la mer Morte par le sud. S'ils étaient arrivés par le nord pour attaquer Josaphat, on ne s'expliquerait pas qu'ils soient redescendus jusqu'à Engaddi. Les Iduméens, surpris et inférieurs en forces, ne purent songer à leur disputer le passage; peut-être l'avertissement donné à Josaphat venait-il d'eux. Cependant les coalisés avaient remonté la côte occidentale de la mer Morte et campaient à Asasonthamar ou Engaddi, vers le milieu de cette côte et à peu près à la hauteur d'Hébron. Voir ENGADDI, t. II, col. 1796, et la carte de Juda. Josaphat commença par prescrire un jeûne général et par convoquer son peuple dans le parvis neuf du Temple pour y implorer l'intervention du Seigneur; car il se sentait incapable de résister aux hordes innombrables qui s'avançaient contre lui. Les femmes et les petits enfants mêlèrent leurs supplications à celles des hommes de Juda. Alors l'esprit du Seigneur inspira un lévite nommé Jahaziel, col. 1106, descendant d'Asaph, qui dit au nom de Dieu : « Ne craignez pas, n'ayez pas peur en face de cette multitude nombreuse, car ce ne sera pas vous qui combattrez, ce sera Dieu. » Il ordonna ensuite de marcher contre les ennemis le lendemain, parce qu'ils devaient gravir la montée de Sis et qu'on les rencontrerait à l'extrémité de la vallée. en face du désert de Jéruel, col. 1317. Des concerts de louange et de reconnaissance répondirent à cette assurance du prophète. Le lendemain, de grand matin, les guerriers de Juda se mirent en route, accompagnés de lévites qui chantaient des cantiques au Seigneur. Ils se dirigèrent vers le désert de Thécué, au sud de Bethléhem, à une vingtaine de kilomètres de Jérusalem. Arrivés sur une hauteur qui domine le désert, ils virent le sol couvert des cadavres de tous leurs ennemis. Une panique ou peut-être une discussion violente avait armé les Ammonites et les Moabites contre les Maonites de Séir. Voir MAONITES. Ceux-ci anéantis, les deux autres tribus en étaient venues aux mains et avaient abouti à s'exterminer mutuellement. Josaphat et son peuple mirent trois jours à recueillir les riches dépouilles de leurs envahisseurs. Ils s'assemblèrent ensuite dans une vallée voisine, afin de bénir le Seigneur. Pour perpétuer leur reconnaissance, ils donnèrent à cette vallée le nom de *'Êmeq Berâkâh,* « vallée de bénédiction. » Voir BÉNÉDICTION (VALLÉE DE), t. I, col. 1583. De retour à Jérusalem, ils célébrèrent encore dans le Temple la protection dont les avait favorisés le Seigneur. Cet événement contribua à fortifier la situation de Josaphat vis-à-vis des autres peuples qui voyaient avec terreur la puissance que lui prêtait Jéhovah. II Par., XX, 1-30.

Ochozias avait succédé à son père Achab, roi d'Israël, la dix-huitième année de Josaphat. Il ne régna que deux ans. C'est dans cet intervalle que le roi de Juda, qui était toujours maître de l'Idumée et venait d'être débarrassé des Maonites de Séir, tenta, à l'imitation de Salomon, d'avoir une flotte à Asiongaber pour l'envoyer chercher les denrées précieuses à Ophir. Le livre des Rois ne nomme que Josaphat comme promoteur de l'entreprise, mais le livre des Paralipomènes, complétant le récit précédent, ajoute qu'il y avait entente entre Josaphat et Ochozias, et que ce dernier participa à la construction des vaisseaux. Ni l'entreprise ni l'entente avec le roi d'Israël ne furent approuvées de Dieu. Un prophète nommé Éliézer vint dire à Josaphat: « Puisque tu t'es associé avec Ochozias, Jéhovah détruit ton œuvre. » Les vaisseaux furent brisés par la tempête dans le port d'Asiongaber. Voir ASIONGABER, t. I, col. 1100. L'inexpérience des marins hébreux eut sans doute aussi sa part dans la catastrophe. Alors Ochozias fit à Josaphat cette proposition : « Si tu veux, mes hommes iront avec les tiens sur des vaisseaux. » Le roi de Juda se refusa à renouveler la tentative ; l'avertissement du prophète suffisait à l'en détourner. III Reg., XXII, 48-50; II Par., XX, 35-37.

Après s'être allié avec Achab et son fils aîné, Ochozias, Josaphat ne put refuser de le faire avec le second fils, Joram. Le mariage d'Athalie et du fils de Josaphat ne permettait guère à ce dernier de décliner les avances des rois d'Israël. D'ailleurs Joram avait à châtier son tributaire révolté, Mésa, roi de Moab, et il savait que le roi de Juda avait eu gravement à se plaindre des Moabites, au moment de leur coalition avec les Ammonites et les Maonites. Josaphat n'hésita pas à prendre part à cette campagne, non cependant sans s'être assuré le concours d'un prophète de Jéhovah, ainsi qu'il l'avait fait avant de partir pour Ramoth-Galaad avec Achab. La campagne, commencée par une victoire, n'aboutit pas, et les deux rois d'Israël et de Juda retournèrent dans leur pays sans avoir obtenu grand résultat. Voir JORAM, col. 1641. En somme, les actions concertées de Josaphat avec Achab, Ochozias et Joram, ne furent jamais couronnées de succès. IV Reg., III, 4-27. — Josaphat mourut à soixante ans, après vingt-cinq ans de règne. Il fut inhumé avec ses pères dans la cité de David (cf. col. 1654). Roi d'une haute piété, d'un grand amour pour la justice et d'un complet dévouement pour son peuple, il eût mérité tous les éloges s'il n'avait consenti au funeste mariage de son fils avec la fille de Jézabel. De cette faute, dont Josaphat n'eut sans doute pas conscience, puisque l'historien sacré ne l'incrimine pas à ce sujet, découlèrent les plus déplorables conséquences : l'impiété de son propre fils Joram, le meurtre de tous ses autres fils par ce même Joram, l'impiété d'Ochozias de Juda, fils de Joram et d'Athalie, le massacre de presque toute la race royale de Juda par Athalie, le règne de cette femme criminelle, plus tard la perversion de Joas, en un mot l'introduction dans la dynastie de David des mœurs impies et cruelles qui déshonoraient la royauté d'Israël.

H. LESÊTRE.

4. **JOSAPHAT,** fils de Namsi et père de Jéhu, roi d'Israël. IV Reg., IX, 2, 14.

5. **JOSAPHAT** le Mathanite, un des vaillants soldats de David. I Par., XI, 43. Il était probablement originaire de la Transjordanie, comme celui qui le précède et celui qui le suit dans la liste des « forts » de David, mais on

ne peut faire que des hypothèses à ce sujet. Voir MATHANITE.

6. JOSAPHAT, prêtre qui vivait du temps de David. Il fut un des sept qui sonnèrent de la trompette, lorsqu'on transporta l'Arche de la maison d'Obédédom à Jérusalem. I Par., XV, 24.

7. JOSAPHAT (VALLÉE DE) (hébreu : *'Émeq Yehôšâfât;* Septante : Κοιλὰς Ἰωσαφάτ; Vulgate : *Vallis Josaphat*), vallée nommée seulement dans Joël. D'après sa prophétie, après le retour de Juda et de Jérusalem de la captivité, Dieu rassemblera en cet endroit tous les gentils, Joel, III, 2 (hébreu, IV, 2) et il y siégera pour juger tous leurs méfaits contre Israël. Joel, III, 12 (hébreu, V, 4). Deux questions se posent à ce sujet : 1° La vallée dont parle Joël est-elle une vallée réelle ou une vallée symbolique ? 2° Quel est le jugement annoncé par le prophète ?

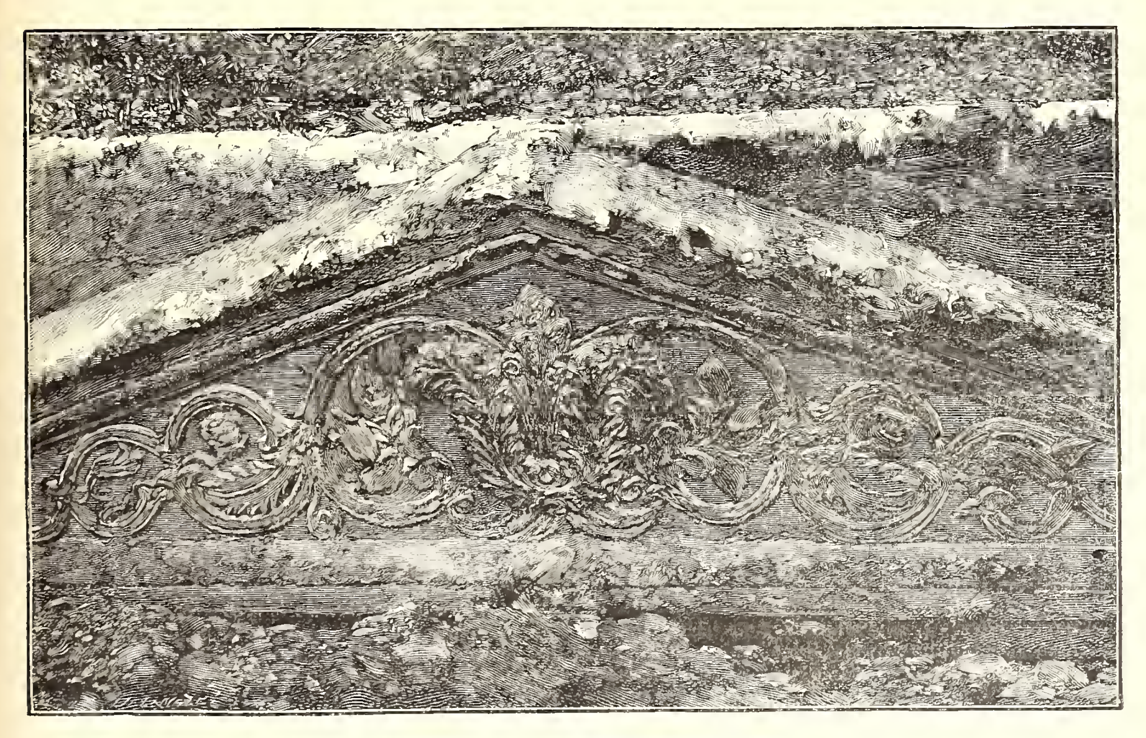
1° *Situation de la vallée.* — « La vallée de Josaphat, où Dieu... jugera les peuples, doit être prise au figuré, dit A. Neubauer, *Géographie du Talmud,* 1868, p. 51. Le midrasch dit : Une telle vallée n'existe pas. » Il est certain que, en dehors de Joël, l'Écriture ne mentionne aucune vallée de ce nom ; il est certain également qu'on ne trouve dans aucun écrit antérieur au IVe siècle de localisation de cette vallée ; mais, à partir de cette époque, la tradition juive et la tradition chrétienne, et plus tard la tradition musulmane, s'accordent à identifier la vallée de Josaphat avec cette partie de la vallée de Cédron qui s'étend à peu près du Tombeau de la Vierge à l'angle sud-est des murs de Jérusalem et sépare le Temple du mont des Oliviers (fig. 283). En l'an 333, le Pèlerin de Bordeaux dit : « Ceux qui vont de Jérusalem par la porte Orientale faire l'ascension du mont des Oliviers, ont à gauche la vallée qui est appelée de Josaphat. » *Patr. Lat.,* t. VIII, col. 791. Peu après, Eusèbe, et à sa suite, saint Jérôme, répètent la même chose : « Vallée de Josaphat. Elle est située, disent-ils, entre Jérusalem et le mont des Oliviers. » *Onomast. sacr.,* 1862, p. 260, 261. A partir du IVe siècle, la dénomination de « vallée de Josaphat », au lieu de vallée de Cédron, est d'un usage universel. Elle est employée dans tous les récits des pèlerins. Voir Pierre diacre, dans *Sanctæ Silviæ Peregrinatio,* édit. Gamurrini, in-4°, Rome, 1887, p. 120, 121, etc.



283. — Vallée de Cédron. D'après une photographie.

Aucun auteur antérieur au IVe siècle ne donnant à la vallée de Cédron le nom de vallée de Josaphat, il est probable que c'est seulement vers cette époque qu'il devint en usage. Au Ve siècle, cette identification n'était pas encore universellement connue, car saint Cyrille d'Alexandrie, *Comm. in Joel.,* 38, t. LXXI, col. 388, la place à quelques stades de Jérusalem, et dit qu' « on rapporte qu'elle est stérile et propre à l'équitation », ce qui ne convient nullement à la vallée appelée aujourd'hui vallée de Josaphat. — Il faut remarquer, d'ailleurs, que non seulement cette identification n'est pas très ancienne, mais qu'elle est en contradiction avec le langage de Joël. Il appelle la vallée dont il parle עֵמֶק, *'émeq.* Or la vallée de Cédron n'est jamais appelée dans la Bible hébraïque *'émeq,* mais toujours נַחַל, *naḥal,* Gen., XIV, 17 ; II Sam., XVIII, 18, ce qu'on

appelle aujourd'hui dans le pays un *ouadi*. *'Éméq* se dit d'une vallée large et importante, comme la vallée d'Esdrelon et la vallée de Gabaon, tandis que *naḥal* se dit d'une vallée étroite, d'une gorge, d'un ravin. Les deux termes ne sont pas synonymes et il n'existe pas un seul exemple où l'un des deux soit employé pour l'autre. — Malgré ces raisons, la tradition persiste et continue à être acceptée par de nombreux pèlerins. « Nous voilà dans la vallée de Josaphat, dit Mislin, *Les Saints Lieux*, t. II, 1858, p. 457. Aucun lieu sur la terre n'évoque de plus solennelles pensées : c'est la vallée des larmes, du recueillement et de la mort. Rien d'animé ne distrait celui qui vient méditer dans cette triste solitude : une ville ensevelie sous ses malheurs, un torrent sans eau, partout des monuments funèbres, des roches nues, quelques arbres sans verdure, des montagnes arides, des tombes brisées, le souvenir des martyrs et des prophètes, l'agonie du Fils de Dieu et sa venue à la fin des siècles pour juger tous les hommes : voilà ce qui saisit l'âme et la remplit d'émotion et d'effroi. » Mislin reconnaît d'ailleurs lui-même plus loin, p. 500, qu'il n'est pas certain que le jugement dernier doive avoir lieu dans cette vallée. « Elle est plus communément, dit-il, appelée vallée de Josaphat, soit à cause du tombeau de Josaphat, Bède, *De Locis sanctis*, VI, soit à cause de sa destination future, vallée de Josaphat signifie vallée du jugement. Le Seigneur a dit par la bouche du prophète Joël : « J'assemblerai toutes les nations, et « je les ferai descendre à la vallée de Josaphat, et là « j'entrerai en jugement avec elles. » Joel, III, 2. Et plus loin : « Que les nations se lèvent et montent vers la « vallée de Josaphat, parce que j'y serai assis pour « juger les nations. » Joel, V, 12. Les anges qui apparurent aux disciples, après l'ascension de notre Sauveur, leur dirent : « Hommes de Galilée, pourquoi demeurez-« vous là les yeux levés vers le ciel ? Ce Jésus qui, du « milieu de vous, s'est élevé dans le ciel viendra de la « même manière que vous l'y avez vu monter. » Act., I, 11. Tout cela a fait croire que c'est ici qu'aura lieu le jugement dernier. Je sais qu'on peut discuter beaucoup sur la valeur des mots ; mais chacun est libre d'adopter le sentiment qui lui paraît le plus raisonnable : ce qui est de foi, c'est qu'il y aura un jugement. » Knoll, qui croit aussi que le dernier jugement sera rendu dans la vallée de Josaphat, reconnaît néanmoins que ce n'est pas certain et il ajoute dans ses *Institutiones theologiæ theoreticæ*, pars V^a, sectio III^a, c. II, a. 1, t. VI, p. 522 : *Multi putant quemlibet locum, in quo judicium habetur, et boni a malis separantur, vallem Josaphat nuncupari posse.* On donne aujourd'hui à l'un des quatre tombeaux les plus remarquables de la vallée, le nom de Josaphat. Il est situé derrière le tombeau d'Abraham (voir fig. 284), et cette désignation paraît assez ancienne ; mais le tombeau portait anciennement un autre nom, celui de Siméon ou de Joseph, et le texte sacré dit expressément que Josaphat avait été enterré avec ses pères dans la cité de David. III Reg., XXII, 51. C'est sans doute par suite de l'application de la prophétie de Joël à la vallée de Cédron qu'on l'appela vallée de Josaphat et qu'on donna aussi le nom de ce roi à l'un des plus beaux tombeaux.



284. — Tombeau de Josaphat. D'après une photographie.

2° *Jugement annoncé par le prophète.* — Les opinions sont très partagées sur la nature du jugement prédit par le prophète Joël. Les uns y voient une allusion aux « multitudes » d'ennemis, Joel, III, 14, dont le Seigneur fit triompher Josaphat sans coup férir, dans le désert de Juda. Voir JÉRUEL, col. 1317. II Par., XX. Le roi et le peuple remercièrent solennellement Dieu de ce triomphe dans la vallée de BÉNÉDICTION (voir t. II, col. 1583), ℣. 26. « C'est évidemment cette *Vallée de bénédiction* que Joël appelle vallée de Josaphat, » dit Le Savoureux, *Le prophète Joël*, in-8°, Paris, 1888, p. 132. L'allusion aux captifs d'Israël que nous lisons Joel, III, 2, n'est guère conciliable avec cette explication, mais

cet événement a pu fournir au prophète l'image qu'il emploie. Cf. J. T. Beck, *Erklärung der Propheten Micha und Joel,* in-12, Gütersloh, 1898, p. 236. D'autres commentateurs voient là une prophétie des victoires des Machabées, sans qu'il soit possible, dans ce cas, de localiser « la vallée de Josaphat ». L'opinion commune, c'est que Joël parle dans son oracle du jugement dernier, dans lequel toutes les injustices seront réparées et tous les pécheurs punis. Comme conséquence de cette interprétation, la croyance populaire a localisé la scène du jugement dernier dans la vallée qui avait reçu le nom de Josaphat; le plus vif désir d'un grand nombre de musulmans et surtout de Juifs, est d'être enterré dans la vallée même pour y attendre le jugement final et leurs tombes abondent dans cet étroit espace. La coutume de s'y faire enterrer est d'ailleurs très ancienne. Il y avait déjà un cimetière dans la vallée de Cédron du temps du roi Josias, IV Reg., XXIII, 6, mais la proximité de la ville permet d'expliquer pourquoi on y ensevelissait les morts, sans autre raison que celle de la commodité qu'offrait pour cela la vallée. F. VIGOUROUX.

JOSÉDEC (hébreu : *Yehôṣâdâq,* « Dieu est justice ; » Septante : Ἰωσαδάκ, Ἰωσαδέκ), descendant d'Aaron, fils du grand-prêtre Saraïas, I Par., VI, 14, et père du grand-prêtre Josué ou Jésus (col. 1688). I Esd., III, 2, 8; V, 2; X, 18; Eccli., XLIX, 14; Agg., I, 1, 12, 14; II, 3, 5; Zach., VI, 11. Excepté dans le premier passage, il n'est jamais nommé que comme père de Josué. Il vivait du temps du roi Sédécias. A la prise de Jérusalem, son père Saraïas fut fait prisonnier par Nabuzardan, le chef de l'armée chaldéenne, et emmené prisonnier à Réblatha (Riblah), dans le pays d'Émath, où se trouvait alors Nabuchodonosor. Le roi de Babylone le fit mettre à mort, IV Reg., XXV, 18-21; et Josédec lui succéda dans le souverain pontificat. Mais il fut aussitôt emmené lui-même en captivité, I Par., VI, 15, et il y mourut. A la fin de la captivité, son fils Josué ramena avec Zorobabel les exilés en Palestine. Voir JOSUÉ 4, col. 1688.

JOSEPH (hébreu : *Yôsêf,* « que [Dieu] fasse croître ; » Septante : Ἰωσήφ), nom de seize personnages de l'Ancien ou du Nouveau Testament. La Vulgate écrit toujours leur nom *Joseph* (indéclinable), excepté dans les livres des Machabées, où elle écrit *Josephus.* Voir JOSEPH 8 et 9.

1. JOSEPH, fils de Jacob et de Rachel. Ce nom lui fut donné à cause des circonstances qui accompagnèrent sa naissance. Rachel avait été longtemps stérile. Gen., XXIX, 31; XXX, 1. A la fin Dieu fit cesser sa stérilité, et elle enfanta un fils, en disant: « Le Seigneur m'a enlevé, *'âsaf,* mon opprobre. » Gen., XXX, 22-23. Elle l'appela Joseph, disant : « Que le Seigneur ajoute, *yôsêf,* un autre fils. » Il y a là un jeu de mots très sensible en hébreu : *'âsaf,* « enlever, » *yâsaf,* « ajouter. » — Joseph signifie donc « ajoutant », ou « que [le Seigneur] ajoute ». Le désir de Rachel d'avoir un autre fils après Joseph se réalisa à la naissance de Benjamin. Gen., XXXV, 17, 18. — Peut-on déterminer approximativement la date de la naissance de Joseph? La Genèse nous dit, XLI, 46, que Joseph était âgé de 30 ans lorsqu'il devint vice-roi d'Égypte; d'autre part il était âgé de 16 ans (hébreu et Septante, 17), vers l'époque où il fut vendu par ses frères. Gen., XXXVII, 2. Jacob n'arriva en Égypte que quelques années après l'élévation de Joseph, c'est-à-dire en 1923 avant J.-C. Voir CHRONOLOGIE, t. II, col. 737. On peut donc placer la naissance de Joseph vers l'an 1988 avant J.-C., mais cette date est loin d'être certaine.

I. HISTOIRE DE JOSEPH DEPUIS SA NAISSANCE JUSQU'A SON ARRIVÉE EN ÉGYPTE. — *1. ENFANCE DE JOSEPH.* — Joseph, fils de Rachel, l'épouse préférée de Jacob, inspira à son père un plus grand amour que ses autres frères, parce qu'il était l'enfant de sa vieillesse, Gen., XXXVII, 3, et aussi probablement à cause des qualités de son caractère. Jacob avait donc pour lui une prédilection toute spéciale; c'est pourquoi il lui fit faire une robe de plusieurs couleurs, *tunicam polymitam,* très probablement une tunique qui descendait jusqu'aux talons, et appelée à cause de cela *keṭônéṭ passîm,* « tunique des extrémités » ou bien « de morceaux » divers. Cette tunique était portée par les filles de rois, II Reg., XIII, 18, 19, et aussi par certains Sémites. Voir, t. II, la figure en couleur vis-à-vis de la col. 1066. Joseph commença par mener avec ses frères la vie pastorale; tous ensemble ils paissaient les troupeaux de leur père aux environs d'Hébron et de Sichem. Il ne tarda pas à s'attirer leur haine. Trois faits concoururent à les indisposer contre lui : 1° Joseph les accusa d'un crime énorme devant son père, ce qu'ils eurent naturellement de la peine à lui pardonner. Gen., XXXVII, 2. — 2° La prédilection de Jacob, dont nous venons de parler, excita leur jalousie; aussi ne pouvaient-ils plus lui parler avec calme et douceur. — 3° Deux songes que Joseph leur raconta mirent le comble à leur mécontentement. Une première fois, Joseph avait rêvé qu'il liait avec ses frères des gerbes dans les champs, que tout à coup sa gerbe s'était levée et s'était tenue debout, tandis que celles de ses frères l'entouraient et l'adoraient. Dans un second songe, Joseph vit le soleil, la lune et onze étoiles qui l'adoraient. Ces songes présageaient qu'il serait élevé au-dessus de ses frères. Son père chercha à en atténuer la mauvaise impression, mais ses frères, profondément irrités, résolurent de le perdre. Gen., XXXVII, 5-18. Un jour qu'ils faisaient paître leurs troupeaux à Sichem, Jacob envoya Joseph vers eux pour avoir de leurs nouvelles; Joseph se rendit donc de la vallée d'Hébron à Sichem, mais il n'y trouva pas ses frères. Informé par un inconnu qu'ils s'étaient proposé d'aller à Dothaïn, il y alla et les y rencontra. Lorsque ses frères l'eurent aperçu de loin, ils résolurent de le tuer; ils se disaient l'un à l'autre : Allons, tuons-le, et jetons-le dans une vieille citerne ; nous dirons à notre père qu'une bête féroce l'a dévoré. Ruben, ému de ces propos et pris de compassion, leur conseilla de ne pas verser le sang de leur frère, mais de le jeter vivant dans une citerne desséchée. Son dessein était de le sauver et de le rendre à son père. Ses frères s'arrêtèrent à ce projet; aussitôt que Joseph fut arrivé près d'eux, ils lui ôtèrent sa tunique et le jetèrent dans une citerne sans eau. Gen., XXXVII, 12-24.

II. JOSEPH VENDU PAR SES FRÈRES. — Après ce forfait, ses frères s'assirent pour manger. Pendant leur repas, ils virent des Ismaélites qui venaient de Galaad avec des chameaux chargés de parfums, de résine et de myrrhe, se rendant en Égypte. Ces Ismaélites sont aussi appelés Madianites. Gen., XXXVII, 25, 28, 36. Ces deux noms se prennent indifféremment l'un pour l'autre, comme on le voit par le texte ; on doit présumer que l'un (Ismaélites) est un nom générique et l'autre (Madianites) un nom spécifique. Juda conseilla alors à ses frères de vendre Joseph à ces marchands madianites; cette proposition fut bien accueillie. Joseph fut retiré de la citerne et vendu aux Madianites pour la somme de vingt [pièces, sicles] d'argent. Dans la loi mosaïque cette somme est le prix d'un jeune esclave de cinq à vingt ans. Lev., XXVII, 5. Il est impossible de déterminer d'une manière certaine la valeur de la somme reçue par les frères de Joseph; en supposant qu'il s'agisse de sicles d'argent, et que le sicle eût alors la valeur qu'il avait à l'époque où les Septante traduisirent l'Ancien Testament en grec, et du temps de Notre-Seigneur, c'est-à-dire 2 fr. 84 de notre monnaie, Joseph fut vendu pour la somme de 56 fr. 80. Les Madianites conduisirent Joseph en Égypte. Ruben n'était pas alors avec ses frères. Sa qualité d'aîné le rendait responsable de leur conduite. Quand il retourna à la citerne, n'y ayant pas trouvé l'enfant, il déchira ses vêtements et se lamenta. Mais ses frères pri-

rent la tunique de Joseph, et l'ayant trempée dans le sang d'un chevreau, l'envoyèrent à leur père. Jacob, ayant reconnu la tunique de Joseph, s'écria : « Une bête féroce a dévoré mon fils, une bête a dévoré Joseph. » Il déchira ses vêtements, se couvrit d'un cilice et pleura son fils fort longtemps. Gen., XXXVII, 25-34. Arrivés en Égypte, les Madianites vendirent Joseph à Putiphar, eunuque du Pharaon et chef de sa garde. Gen., XXXVII, 36; XXXIX, 1. C'est la traduction exacte de l'hébreu, *sar hattabbâḥîm* (Septante : ἀρχιμάγειρον, « chef des cuisiniers; » Vulgate : *magister militum,* « chef des soldats »). Cf. IV Reg., XXV, 8; Dan., II, 14. Désormais l'Égypte sera le théâtre où s'exercera l'action de Joseph. Cf. Act., VII, 9.

II. JOSEPH EN ÉGYPTE. — *I. DATE DE SON ARRIVÉE EN ÉGYPTE.* — On peut affirmer avec certitude que Joseph arriva en Égypte du temps des rois Hyksôs, XVe dynastie : ainsi on ne peut contester l'exactitude du témoignage de Jean d'Antioche : Ἐβασίλευσαν ἐν Αἰγύπτῳ καὶ οἱ καλούμενοι ποιμένες, *Fragm.*, 39, dans Müller, *Histor. Græc. fragm.*, t. IV, p. 555. Ces rois *Hyksôs*, de l'égyptien *hiq Šaousou,* « chef, roi des pillards, des voleurs, » dont les Grecs ont tiré *Hyksôs, Hykoussôs* appliqué au peuple, et par suite ποιμένες, « pasteurs, » étaient d'origine étrangère et asiatique. Champollion, *Lettres à M. de Blacas relatives au musée royal égyptien de Turin,* in-8°, *Première lettre,* Paris, 1824, p. 57; Rosellini, *Monumenti storici,* t. I, p. 175-178; Brugsch, *Geschichte Aegypten's,* in-8°, Leipzig, 1877, p. 173-174; Ed. Meyer, *Geschichte des alten Aegyptens,* in-8°, Berlin, 1887, p. 205; Maspero, *Histoire ancienne,* Paris, 1897, t. II, p. 54, note 4. Ces rois *Hyksôs* avaient dû hériter en Égypte du domaine royal tel qu'il était vers la fin de la XIVe dynastie; ils devaient donc exercer une domination immédiate sur le Delta entier d'Avaris à Saïs, de Memphis à Bouto. Les monuments trouvés à Tanis et à Bubaste prouvent assez clairement que la partie orientale du Delta était sous leur autorité immédiate; le reste est démontré par le passage de l'inscription de Stabel-Antar où la reine Hâtasou dit qu'elle « releva les monuments détruits au temps où les Âmou [= Šaousou] régnaient sur la terre du nord ». Golénischeff, *Notice sur un texte hiéroglyphique du Stabel-Antar,* dans le *Recueil de travaux,* 1881, t. III, p. 2-3. — Mais quel était le roi alors régnant et dont Joseph eut à expliquer les songes? Une tradition assez ancienne affirme que Joseph arriva en Égypte sous un roi appelé Aphophis; cette tradition nous a été conservée par George Syncelle : πᾶσι συμπεφώνηται ὅτι ἐπὶ Ἀφώφεως ἦρξεν Ἰωσὴφ τῆς Αἰγύπτου. *Chronogr.*, édit. Dindorf, 1829, p. 115. C'est sans doute l'un des Apôpi des textes égyptiens, et probablement le second, le plus célèbre, celui qui restaura les monuments des Pharaons thébains et qui grava son nom sur les sphinx d'Aménemhât III, ou sur les colosses de Mirmašaou. Le même historien va jusqu'à dire que les Hébreux arrivèrent en Égypte l'an 17 d'Apophis. *Ibid.*, p. 201. Sur la valeur de ces données chronologiques, cf. Erman, *Zur Chronologie der Hyksos,* dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache,* 1880, p. 125-127; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. II, p. 98-99.

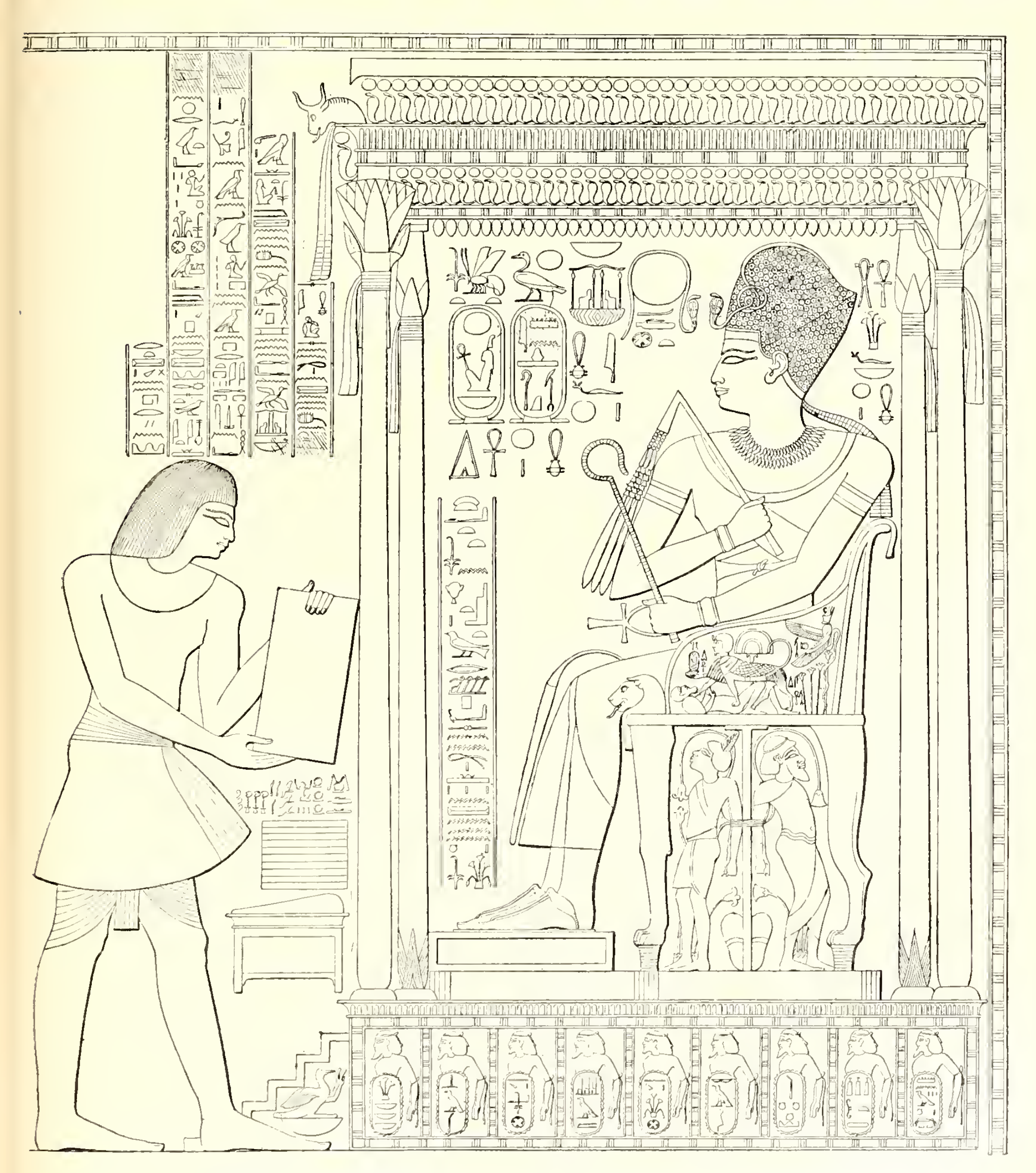
II. JOSEPH DANS LA MAISON DE PUTIPHAR. — Les bénédictions de Dieu accompagnèrent Joseph dans la maison de son maître; tout lui réussissait heureusement; aussi gagna-t-il la confiance de Putiphar qui lui livra le gouvernement de sa maison. Joseph fut une source de bénédictions et de prospérité pour la maison de son maître. Gen., XXXIX, 2-5. La situation de Joseph dans la maison de Putiphar répond très bien aux coutumes égyptiennes. En Égypte toutes les familles riches avaient un intendant pour gérer leurs affaires : très souvent on voit ces fonctionnaires représentés sur les fresques, surveillant tout ce qui se rapporte à l'agriculture, au jardinage, à la pêche, aux récoltes. « Les hôtels des différentes administrations se pressaient dans l'enceinte avec leurs directeurs, leurs régents, leurs scribes de toute classe, leurs gardiens, leurs manœuvres qui portaient les mêmes titres que les employés correspondants des administrations d'État : l'Hôtel Blanc, l'Hôtel de l'Or, le Grenier, étaient parfois chez eux, comme chez Pharaon, le double Hôtel Blanc, le double Hôtel de l'Or, le double Grenier. Les plaisirs ne différaient point à la cour du suzerain ou à celle de son vassal : la chasse au désert, la chasse au marais, la pêche, l'inspection des travaux agricoles, les exercices militaires, puis les jeux, les chants, la danse, sans doute aussi les longues histoires et les séances de magie, jusqu'aux contorsions des bouffons attitrés et aux grimaces des nains. » Maspero, *Histoire anc.*, Paris, 1895, t. I, p. 298-299, description de la maison d'un seigneur égyptien. — La Genèse, XXXIX, 6, fait cette réflexion : « En sorte qu'il (Putiphar) n'avait d'autre soin que de se mettre à table et de manger. » Cette réflexion est tout à fait égyptienne; en Égypte le seigneur se déchargeait en effet de tout sur le nombreux personnel de sa domesticité. — Bientôt Joseph fut soumis à une grande épreuve. L'Écriture nous dit qu'il « était beau de visage et très agréable ». La femme de Putiphar s'éprit de passion pour lui et lui fit de coupables propositions. La conduite de cette femme répond à ce que nous savons des mœurs de l'Égypte ancienne; les femmes n'étaient pas des modèles de moralité; elles s'abandonnaient assez facilement au vice. Vigouroux, *Ibid.*, p. 39-40. Le *Papyrus Harris*, n° 500, nous a conservé un vivant souvenir de scènes analogues, pl. XII, lig. 2-11; pl. XIII, lig. 3-8; cf. Maspero, *Études égyptiennes,* in-8°, Paris, 1879, t. I, p. 243-249; Erman, *Aegypten und ägyptisches Leben in Alterthum,* Tübingue, 1885, p. 518-519; Maspero, *Histoire anc.*, 1897, t. II, p. 503-506. — Joseph repousse les avances de la femme de son maître; elle revient à la charge : même résistance énergique de la part de Joseph. Un jour enfin Joseph se trouvant seul dans la maison, la femme de son maître le prend par le manteau et le sollicite au crime; le jeune Hébreu indigné s'enfuit en lui laissant son manteau entre les mains. L'Égyptienne, outrée de dépit, l'accuse auprès des gens de sa maison et auprès de son mari; celui-ci, irrité, fait saisir Joseph et le jette en prison. Mais le Seigneur était avec Joseph; c'est pourquoi il lui fit trouver grâce devant le gouverneur de la prison, lequel lui remit le soin et la garde de tous ceux qui y étaient enfermés. Gen., XXXIX, 6-23.

III. JOSEPH EN PRISON. — Joseph fut d'abord traité avec dureté. Ps. CIV (hébreu, CV), 17-18. Il arriva, on ne sait pas combien de temps après, que deux eunuques du Pharaon, son grand échanson et son grand boulanger, offensèrent leur maître et furent jetés dans la même prison que Joseph. Les gens au service du Pharaon étaient aussi nombreux que variés; c'était une véritable hiérarchie; le *Papyrus Hood* et un autre document du British Museum nous en ont conservé la liste. Cf. Brugsch, *Die Aegyptologie,* in-8°, Leipzig, 1891, p. 211-227; Maspero, *Études égyptiennes*, 1888, t. II, p. 1-66. On nous parle de « l'inspecteur des fabricants des cheveux du roi », Mariette, *Les Mastabas,* in-f°, Paris, 1891, p. 250, 446, 447; du « directeur des fabricants des cheveux du roi », E. et J. de Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques recueillies en Égypte*, 2 in-4°, Paris, 1879-1880, pl. LX; du « directeur de ceux qui font les ongles du roi », Mariette, *Ibid.*, p. 283-284; du « directeur des huiles parfumées du roi et de la reine », Mariette, *Ibid.*, p. 298; des « cordonniers royaux », Maspero, *Ibid.*, t. II, p. 11; du « directeur des étoffes du roi », Mariette, *Ibid.*, p. 185; du « directeur du linge blanc », Mariette, *Ibid.*, p. 252; des « blanchisseurs royaux », Maspero, *Les contes populaires,* 2e édit., Paris, 1889, p. 2; des « chefs des musiciens et préposés aux divertissements du roi ». Mariette, *Ibid.*, p. 154-155. — Plus considérable encore était le personnel occupé à l'alimentation du roi : « Le personnel de bouche dépas-

sait les autres par le nombre. Il n'en pouvait être autrement si l'on songe que le maître devait le vivre non seulement à ses serviteurs réguliers, mais encore à tous ceux de ses employés et de ses sujets qu'une affaire attirait à la résidence : même les pauvres diables qui venaient se plaindre à lui de quelque avanie plus ou moins imaginaire se nourrissaient à ses frais en attendant justice. Maîtres-queux, sommeliers, pannetiers, bouchers, pâtissiers, pourvoyeurs de poisson, de gibier ou de fruits, on n'en finirait pas si l'on voulait les recenser tous l'un après l'autre. Les boulangers qui enfournaient le pain ordinaire ne se confondaient pas avec ceux qui brassaient les biscuits. Les cuiseurs des soufflés et ceux des pelotes avaient la préséance sur les galetiers et les fabricants de confitures fines sur les simples confiseurs de dattes. Si bas qu'on descendît sur l'échelle, c'était un honneur à s'enorgueillir toute la vie et à se vanter après la mort au cours d'une épitaphe, que d'occuper un poste dans la domesticité royale. » Maspero, *Histoire anc.*, t. I, p. 279-280. — Le gouverneur de la prison confia la garde de ces deux fonctionnaires royaux à Joseph. Gen., XL, 4. Pendant qu'ils étaient en prison, le chef des boulangers et le chef des échansons eurent chacun un songe la même nuit; le lendemain, Joseph, ayant connu la cause de la profonde tristesse qui régnait sur leur visage, interpréta avec l'aide de Dieu leur songe, et son interprétation se réalisa: le grand échanson fut délivré et rétabli dans sa charge. Joseph lui avait recommandé de se souvenir de lui après sa délivrance et d'intercéder en sa faveur auprès du Pharaon; mais le grand échanson, une fois délivré, oublia son interprète. Gen., XL, 5-23. — L'épisode des songes rentre tout à fait dans les mœurs égyptiennes. De toute antiquité l'Égypte a attaché aux songes la plus grande importance et professé la plus grande vénération pour ceux qui étaient capables de les interpréter. Is., XIX, 3; cf. Vigouroux, *ibid.*, p. 58. Voilà pourquoi la magie était devenue un art et avait pris beaucoup de développement : « Les magiciens instruits à son école (du dieu Thot) disposaient comme lui des mots et des sons qui, émis au moment favorable avec la voix juste, allaient évoquer les divinités les plus formidables, jusque par delà les confins de l'univers : ils enchaînaient Osiris, Sît, Anubis, Thot lui-même, et les déchaînaient à leur gré, ils les lançaient, ils les rappelaient, ils les contraignaient à travailler et à combattre pour eux. » Maspero, *Histoire anc.*, t. I, p. 212, 213. La plupart des livres magiques renferment des formules destinées à « envoyer des songes », tels le *Papyrus 3229* du Louvre, Maspero, *Mémoire sur quelques Papyrus du Louvre,* pl. I-VIII et p. 113-123; le *Papyrus gnostique de Leyde* et les incantations en langue grecque qui l'accompagnent. Leemans, *Monuments égyptiens,* t. I, pl. I-XIV, et *Papyri græci,* t. II, p. 16; cf. aussi Revillout, *Les arts égyptiens,* dans la *Revue égyptologique,* 1880, t. I, p. 169-172; et parmi les auteurs anciens : Tacite, *Hist.*, IV, 83; l'auteur des *Homélies clémentines,* I, 5, t. II, col. 60; Origène, *Cont. Cels.,* I, 68, t. XI, col. 788. Sur l'art de tirer les horoscopes et le calendrier des jours fastes et néfastes, cf. *Papyrus Sallier IV,* pl. I, lig. 2-3, 8-9; pl. II, lig. 4, 6-8; pl. III, lig. 8; pl. IV, lig. 3, 8; pl. V, lig. 1, 5, 8; pl. VI, lig. 5-6; pl. VII, lig. 1-2; pl. XII, lig. 6; pl. XV, lig. 2, 6; pl. XVII, lig. 2-3; pl. XVIII, lig. 6-7; pl. XIX, lig. 4; pl. XXIII, lig. 2-3, 8-9; S. Birch, *Select Papyri,* Londres, 1844, t. I, pl. CXLIV-CLXVIII; Salvolini, *Campagne de Rhamsès le Grand,* in-8°, Paris, 1835, p. 121, note 1; E. de Rougé, *Mémoire sur quelques phénomènes célestes,* dans la *Revue archéologique,* 1re série, 1852-1853, t. IX, p. 653-691; Chabas, *Le calendrier des jours fastes et néfastes de l'année égyptienne,* in-8°, Paris, 1870, p. 24-107.

IV. SONGES DU PHARAON. — Deux ans après, le Pharaon eut deux songes : celui des sept vaches grasses et des sept vaches maigres, et celui des sept épis chargés de grains et des épis maigres. Gen., XLI, 1-7. — Ces deux songes ont une couleur absolument égyptienne : le premier représente une scène pastorale, le second une scène agricole, et les deux scènes se passent sur les bords du Nil. Le Nil, les génisses et le blé, c'est à peu près toute la vie matérielle de l'ancienne Égypte. Les Égyptiens en avaient tellement conscience qu'ils avaient divinisé ces trois éléments : le Nil était représenté par trois dieux : Osiris du Delta, Khnoum de la cataracte, Haršâfit d'Héracléopolis; la déesse Naprît représentait l'épi mûr, Hâthor était la vache nourricière; quant aux génisses, elles étaient consacrées à la déesse Isis, épouse d'Osiris, qui représentait la plaine grasse du Delta. — A son réveil, le Pharaon s'adressa à tous les « magiciens », *ḥartumim,* et à tous les sages d'Égypte pour avoir l'explication de ses songes, mais aucun ne put les expliquer. Gen., XLI, 8. — En Égypte, les magiciens et les sages de la maison royale formaient une caste influente et privilégiée; ils étaient les conseillers mêmes du roi. Les hommes au rouleau, *khri-habi,* n'avaient pas seulement pour rôle d'initier le Pharaon à la connaissance des rites et des formules religieuses, mais ils étaient aussi chargés d'expliquer les secrets de la nature : on appelait les « maîtres des secrets du ciel » ceux qui voient ce qu'il y a au firmament, sur la terre et dans l'Hadès, ceux qui savent toutes les recettes des devins et des sorciers. Tenti est « homme au rouleau en chef,... supérieur des secrets du ciel qui voit le secret du ciel ». Mariette, *Les Mastabas,* p. 149. « Le régime des saisons et des astres n'avait plus de mystère pour eux, ni les mois ni les jours et les heures favorables aux entreprises de la vie courante ou au commencement d'une expédition, ni les temps durant lesquels il fallait éviter de rien faire. Ils s'inspiraient des grimoires écrits par Thot, et qui leur enseignaient l'art d'interpréter les songes ou de guérir les maladies, d'évoquer les dieux et de les obliger à travailler pour eux, d'arrêter ou de précipiter la marche du soleil sur l'océan céleste. On en citait qui séparaient les eaux à volonté et les ramenaient à leur place naturelle rien qu'avec une courte formule. Une image d'homme ou d'animal, fabriquée par eux avec une cire enchantée, s'animait à leur voix et devenait l'instrument irrésistible de leur vengeance... Les grands eux-mêmes daignaient s'initier aux sciences surnaturelles et recevaient l'investiture de ces pouvoirs redoutables. Un prince magicien ne jouirait plus chez nous que d'une estime médiocre : en Égypte, la sorcellerie ne paraissait pas incompatible avec la royauté, et les magiciens de Pharaon prirent souvent Pharaon pour élève. » Maspero, *Hist. anc,* t. I, p. 281-282; Id., *Les contes populaires de l'Égypte ancienne,* 2e éd., p. 67, 60-63, 175, 180-181; Ad. Erman, *Die Märchen des Papyrus Westcar,* in-f°, Berlin, 1890, pl. VIII, lig. 12-26. — Le grand échanson se souvint alors de Joseph et raconta au Pharaon que cet esclave hébreu avait interprété son propre songe et celui du grand pannetier. Gen., XLI, 9-13. Le roi fait immédiatement appeler Joseph; celui-ci se rase, change de vêtements et se présente devant le Pharaon. Gen., XLI, 14. — Ce détail correspond aussi à merveille aux coutumes égyptiennes. Hérodote nous apprend que les Égyptiens se rasaient complètement, II, 36; cette coutume était pratiquée surtout par les grands personnages et dans les circonstances solennelles, comme lorsqu'ils étaient reçus par le Pharaon; les monuments nous les montrent alors le visage complètement rasé et portant des perruques sur la tête. Voir, fig. 285, un ministre d'Aménothès III (XVIIIe dynastie) reçu à l'audience royale. Le Pharaon en Égypte, en tant que fils de Ra, était un être au-dessus des mortels; aussi l'abordait-on comme on aborde un dieu, les yeux bas, la tête ou l'échine pliée, on « flairait le sol », *sonû-to,* devant lui, on se voilait la face de ses deux mains pour la protéger contre l'éclat de son regard, on récitait enfin une formule d'adoration

avant de lui exposer l'objet de sa visite. Voir Maspero, *ibid.*, t. I, p. 265. Les précautions prises par Joseph faisaient donc partie des formalités du protocole royal égyptien. — Le Pharaon raconte à Joseph ses deux songes. Joseph explique au Pharaon ses deux songes. Les réserve, pendant les années de fertilité, la cinquième partie des fruits de la terre afin de pourvoir aux besoins des sept années de famine; le roi agrée ce conseil, et, convaincu que Joseph était l'homme le plus apte à remplir une telle charge, il l'établit premier ministre;



285. — Le roi Aménothès III donnant audience à un de ses ministres. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bd. 77.

sept vaches grasses et les sept épis pleins annonçaient sept années d'abondance : les sept vaches maigres et les sept épis vides annonçaient sept années de disette. En prévision de la famine qui ravagera l'Égypte il conseille au roi de confier l'administration de tout le royaume à un homme prudent et habile, pour qu'il établisse des officiers dans toutes les provinces chargés de mettre en en même temps il ôta son anneau et le mit dans la main de Joseph, et lui mit au cou un collier d'or. Gen., XLI, 25-42. — Ici nous rencontrons de nouveau plusieurs indices des coutumes égyptiennes. Les vaches et les épis étaient le symbole ordinaire des années d'abondance et de disette. R. S. Poole, *Ancient Egypt*, dans la *Contemporary Review*, mars 1879, p. 752; l'anneau était le signe

de l'autorité, parce qu'il servait en même temps de sceau pour les actes publics; ce que les égyptisants appellent aujourd'hui le *cartouche,* dans lequel le roi insérait ses noms et prénoms, n'est qu'un anneau dans lequel la gravure remplaçait le chaton moderne; cet usage existe encore de nos jours dans la chancellerie pontificale : c'est avec l'*anneau du pêcheur* que le Souverain Pontife marque toutes ses encycliques et ses bulles; le collier était l'ornement de tous les grands personnages. Voir la collation du collier, t. II, col. 837, fig. 308. Les Égyptiens avaient du reste une vraie passion pour les bijoux : « Hommes et femmes aimaient les bijoux et se chargeaient le cou, la poitrine, le haut des bras, les poignets, la cheville, de colliers et de bracelets à plusieurs rangs. C'étaient des files de coquillages perforés, mêlés à des graines, à de petits cailloux brillants ou de forme bizarre. On substitua, par la suite, des imitations en terre cuite aux coquilles naturelles et des pierres précieuses aux cailloux, ainsi que des perles d'émail, les unes rondes, les autres allongées en poires ou en cylindres : plusieurs plaquettes en bois, en os, en ivoire, en faïence, en terre colorée, percées de trous où passer les fils, maintenaient l'écart entre les rangs et fixaient les extrémités du collier. » Maspero, *Histoire anc.*, t. I, p. 57-58. Cf. Rosellini, *Monumenti storici,* pl. V, 18; Schweinfurth, *Les dernières découvertes botaniques dans les anciens tombeaux de l'Égypte,* dans le *Bulletin de l'Institut égyptien,* 2e série, 1886, t. VI, p. 261; Maspero, *Guide du visiteur,* in-16, Boulaq, 1883, p. 270-271, n. 4129, 4130; p. 276, n. 4160; E. B. Tylor, *Primitive Culture,* 2 in-8o, Londres, 1891, t. II, p. 189, 205. — Après lui avoir remis l'anneau et le collier, le Pharaon changea son nom et lui fit épouser Aseneth, fille de Putiphar, prêtre d'Héliopolis, Gen., XLI, 45. Voir ces noms.

V. JOSEPH PREMIER MINISTRE. — Joseph avait donc subi une épreuve de treize ans. Dieu venait de récompenser sa foi et ses vertus; il était âgé de trente ans lorsqu'il fut élevé à la seconde dignité du royaume. Gen., XLI, 46. Désormais sa vie se résume dans deux grands faits : son administration et sa conduite à l'égard de ses frères et de son père.

1o *Administration de Joseph.* — Joseph commença par visiter toute l'Égypte, l'inspection des provinces était encore un devoir des ministres du roi. Arrivent les sept années de fertilité pendant lesquelles on entasse dans les greniers royaux de grandes provisions de blé. Gen., XLI, 45-49. — Quiconque a étudié l'égyptologie n'a aucune peine à comprendre l'exactitude de ces détails. La culture du blé était une des principales occupations et des principales ressources des Égyptiens; elle absorbait toute une armée d'ouvriers, qui se partageaient les différentes besognes. Dans la cité royale, il y avait un bâtiment appelé la « Maison des grains », *Pahabou,* Brugsch, *Dictionnaire hiéroglyphique et démotique,* 7 in-4o, Leipzig, 1880-1882, *Supplément,* p. 749-750, au mot *Ari*; dans toutes les villes, presque dans toutes les maisons il y avait des greniers, *šennou,* pour recevoir le blé. Les greniers « étaient de vastes réceptacles en briques, ronds, terminés en coupoles, accotés par dix et plus, mais sans communication de l'un à l'autre. On n'y voyait que deux ouvertures, l'une au sommet par laquelle on introduisait le grain, une au niveau du sol par laquelle on le retirait : un écriteau affiché au dehors, souvent sur le volet même qui fermait la chambre, annonçait l'espèce et la quantité des céréales. La garde et la gestion en étaient confiées à des troupes de portiers, de magasiniers, de comptables, de *primats* (*khorpûû*) qui commandaient les manœuvres, d'archivistes, de directeurs (*mirou*). » Maspero, *Histoire anc.*, t. I, p. 285, 286. Voir GRENIER, fig. 76-78, col. 344-345. Cf. Maspero, *Trois années de fouilles,* dans les *Mémoires de la mission française,* Paris, 1889, t. I, pl. III; *Études égyptiennes,* t. II, p. 181-182; Rosellini, *Monumenti civili,* pl. XXXIV, 2; Newberry, *Beni Hasan,* t. I, pl. XIII. Sur ces entrefaites Joseph eut deux fils qu'il appela Manassé et Éphraïm d'une manière symbolique. Gen., XLI, 50-52. Aux années de fertilité succédèrent les sept années de disette : de tout côté on se rendit en Égypte pour se procurer du blé; mais les provisions de blé mises en réserve sur toute la surface du territoire ne tardèrent pas à s'épuiser. L'Égypte elle-même fut affamée; on s'adressa au Pharaon pour lui demander de quoi vivre; le Pharaon se contenta de renvoyer le peuple à Joseph. Durant ces jours de détresse, Joseph fut la providence de l'Égypte et de beaucoup d'autres régions : il fit ouvrir tous les greniers et vendit du blé aux Égyptiens. Gen., XLI, 53-56.

2o *Conduite de Joseph à l'égard de ses frères et de son père.* — La famine avait dépassé les frontières de l'Égypte et envahi le pays de Chanaan : de partout on se rendait en Égypte pour acheter des subsistances. Le patriarche Jacob, ayant entendu dire qu'on vendait du blé en Égypte, ordonna à ses enfants de s'y rendre pour y acheter le nécessaire et échapper ainsi à la mort. Les enfants de Jacob, à l'exception de Benjamin, se rendirent donc en Égypte pour y acheter du blé; ils se présentèrent à Joseph et se prosternèrent devant lui. Celui-ci les reconnut et fit semblant de les traiter un peu durement : il feignait de les prendre pour des espions; ses frères se défendirent contre une pareille imputation. Joseph insista et les soumit à une épreuve : après les avoir gardés trois jours en prison, il les remit en liberté et leur ordonna de retourner chez eux et de revenir en Égypte en amenant avec eux leur dernier frère Benjamin : en attendant leur retour, il garda Siméon comme otage. Les frères partirent avec leurs ânes chargés de blé, et racontèrent à Jacob ce qui s'était passé. Cependant la famine continuait à ravager le pays de Chanaan; le blé du premier voyage étant consommé, Jacob ordonna à ses fils de retourner en Égypte avec des présents pour le gouverneur et, sur les instances de Juda, après avoir longtemps résisté, il consentit à laisser partir Benjamin. Gen., XLII-XLIII, 1-14. — La scène des dons, des présents et des tributs est tout à fait conforme aux habitudes des peuples orientaux; on la trouve fréquemment représentée dans la plupart des tableaux thébains de la XVIIIe dynastie, voir t. II, col. 1067, fig. 384, les présents offerts par les Amou. Voir aussi t. I, col. 715, fig. 179. — Les frères de Joseph retournèrent donc en Égypte. Joseph ordonna à son intendant de les faire entrer dans sa maison et de préparer un festin pour midi; l'intendant s'acquitta de sa commission, et en même temps remit Siméon en liberté. Joseph étant entré, ses frères lui offrirent leurs présents, et, selon la coutume orientale, ils le saluèrent en se baissant jusqu'à terre. Joseph leur demanda des nouvelles de leur père, et, ayant aperçu Benjamin, il fut ému. Après être sorti pour pleurer, il resta pour dîner avec ses frères qu'il traita avec la plus grande déférence, surtout Benjamin. Gen., XLIII, 15-34. — Le verset 32 contient un détail tout à fait égyptien. Hérodote, II, 41, nous apprend qu'il n'était pas permis aux Égyptiens de manger avec des étrangers; nous savons, d'autre part, qu'aux repas des Égyptiens, chaque convive avait sa table. Wilkinson, *Manners and Customs,* 1878, t. II, p. 391, 393; Lepsius, *Denkmäler,* t. IV, pl. XCVI; Rosellini, *Monumenti civili,* pl. LXXIX. Le repas fini, Joseph ordonna à son intendant de remplir de blé les sacs de ses frères et d'y déposer l'argent de chacun : il fit de plus cacher sa coupe d'argent dans le sac de Benjamin. Ses frères partirent le lendemain. Joseph envoya son intendant pour les arrêter sous prétexte qu'ils avaient volé sa coupe; on examina les sacs et l'on trouva la coupe dans celui de Benjamin. Ses frères revinrent tristement dans la ville, Gen., XLIV, 1-13, et Joseph leur déclara qu'il garderait comme esclave celui dans le sac

duquel on avait trouvé sa coupe d'argent. Juda le pria d'une manière touchante de le retenir comme esclave à la place de Benjamin. Joseph ne put plus se contenir : il fit sortir tous les Égyptiens et, resté seul avec ses frères, il se fit reconnaître : « Je suis Joseph. » Puis il leur dit que Dieu l'avait conduit en Égypte pour leur salut. Il les renvoya alors auprès de leur père Jacob pour lui dire de venir s'établir en Égypte. Gen., XLIV-XLV, 1-15. Le Pharaon lui-même, ayant su que les frères de Joseph étaient en Égypte, leur avait témoigné beaucoup de bienveillance et les avait engagés de son côté à revenir s'établir en Égypte avec toute leur famille. Jacob fut rempli de joie en apprenant que son fils Joseph vivait encore. Gen., XLV, 21-28.

3° *Arrivée de Jacob en Égypte.* — Jacob se rendit en Égypte avec les siens. Averti par Juda de l'arrivée de son père, Joseph alla à sa rencontre et l'embrassa en pleurant; ensuite il avertit Pharaon de l'arrivée des siens, après avoir recommandé à ses frères et à toute la maison de son père de dire au Pharaon qu'ils étaient pasteurs, afin de demeurer dans la terre de Gessen. Le roi la leur donna en effet. Voir GESSEN, col. 218. C'était la région la plus fertile de l'Égypte. Gen., XLVI, 1-XLVII, 11.

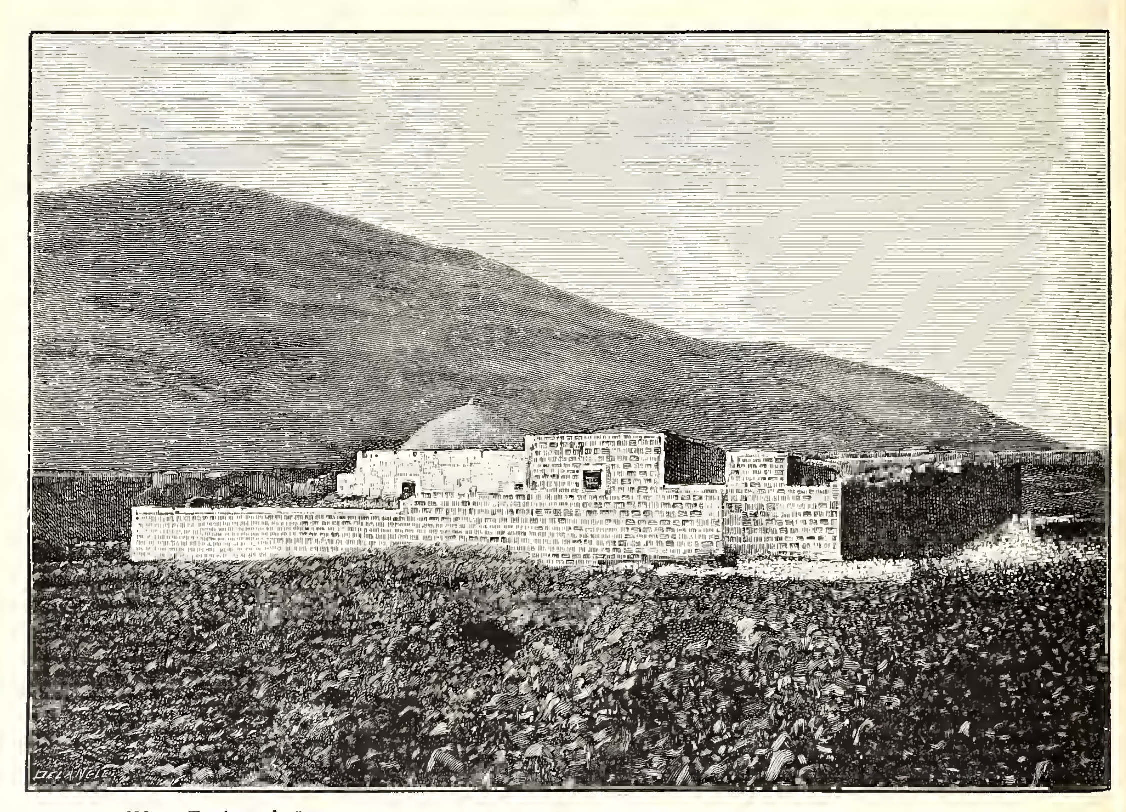
4° *Dernières années de Joseph.* — La famine continuait de sévir; tout le monde s'adressait à Joseph pour avoir du blé. Joseph en vendit à tous les Égyptiens, soit à prix d'argent, soit en échange de leurs troupeaux, soit enfin en échange de leurs terres; il acquit ainsi au Pharaon toutes les terres d'Égypte, à l'exception de celles des prêtres. Gen., XLVII, 13-22. — Deux détails égyptiens méritent d'être signalés. Au verset 20, nous constatons une aliénation de toutes les propriétés privées au profit de l'État. C'est là un fait qui n'avait rien d'anormal dans l'ancienne Égypte. En Égypte en effet, on admettait en principe que le sol entier appartenait au Pharaon, mais des circonstances de diverse nature l'empêchaient de gouverner immédiatement par lui-même toutes les provinces du royaume. Le verset 22 nous apprend que le domaine des prêtres fut respecté; les terres des prêtres, regardées comme sacrées, étaient exemptes de toutes les charges. Les Égyptiens, et spécialement les princes et les seigneurs, faisaient de grandes donations aux temples; les textes ne laissent aucun doute sur ce sujet; la grande Inscription de Siout nous a conservé un exemple de ce genre, lig. 24, 28, 41, 43, 53; un personnage du nom de Hâpizaoufi y fait mention des revenus qu'il attribue aux prêtres « sur la maison de son père », c'est-à-dire sur son bien patrimonial, et « sur la maison du prince », c'est-à-dire sur le domaine princier. Cf. Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, in-8°, Paris, 1893, t. I, p. 53-75; Erman, *Zehn Verträge aus dem mittleren Reich*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1882, p. 159-184. « Ces donations au dieu (*nutir hotpuu*) étaient régies, ce semble, par des conventions analogues à celles qui gouvernent les biens de mainmorte de l'Égypte moderne; jointes au temporel primitif du temple, elles formaient dans chaque nome un domaine considérable, sans cesse élargi de dotations nouvelles. Les dieux n'avaient point de filles qu'il fallût pourvoir, ni de fils entre qui diviser leur héritage. Tout ce qui leur échéait leur restait à jamais et des imprécations insérées dans les contrats menaçaient de peines terribles en ce monde et ailleurs quiconque leur en déroberait la moindre parcelle. » Maspero, *Histoire anc.*, t. I, p. 303. Cf. S. Birch. *Sur une stèle hiératique*, dans les *Mélanges égyptologiques* de Chabas, 2e sér., in-8°, Paris, 1862, p. 324-343. Le domaine des temples était tellement considérable qu'il couvrait un tiers environ du territoire. Diodore de Sicile, I. 21, 73. Voir, dans le *Grand Papyrus Harris*, l'énumération des biens que le seul temple d'Amon Thébain possédait sous Ramsès III. — Joseph fournit aux Égyptiens de la graine pour ensemencer leurs champs, à la condition qu'ils donneraient la cinquième partie des revenus des terres, ce qui fut accepté avec joie. Gen., XLVII, 23-26. — Ce fait est aussi parfaitement égyptien. L'étendue du domaine royal « demeurait assez considérable pour que le souverain n'en exploitât que la moindre portion au moyen des esclaves royaux, et fût obligé de confier le reste à des fonctionnaires d'ordres divers : dans le premier cas, il se réservait tous les bénéfices, mais aussi tous les tracas et toutes les charges; dans le second cas, il touchait sans risque une redevance annuelle dont on fixait la quotité sur place, selon les ressources du canton ». Maspero, *Histoire anc.*, t. I, p. 283. Cf. Lepsius, *Denkmäler*, II, 107. — Les terres des prêtres furent de nouveau et pour le même motif exceptées de cette charge.

5° *Mort de Jacob et de Joseph.* — Jacob, sur le point de mourir, fit promettre à Joseph de ne pas l'enterrer en Égypte, mais de transporter ses ossements dans le sépulcre de ses ancêtres. Gen., XLVII, 29-31. Il lui témoigna une dernière fois sa prédilection en lui attribuant une double part d'héritage, l'une pour son fils Éphraïm et l'autre pour son fils Manassé, Gen., XLVIII, 9-22; Ezech., XLVII, 13, et lui donna sa bénédiction suprême. Gen., XLIX, 22-26. Après la mort de son père, Joseph fit embaumer son corps et, avec la permission du Pharaon, on le transporta au pays de Chanaan pour être enterré à Hébron auprès de ses pères. Gen., L, 1-13. — Joseph continua à traiter ses frères avec bonté; il leur fit aussi promettre par serment, à l'exemple de Jacob, de transporter ses restes en Palestine. Il mourut à l'âge de cent dix ans, son corps fut embaumé, Gen., L, 14-25, et plus tard enseveli près de Sichem, où l'on voit encore aujourd'hui un monument (fig. 286) qui rappelle le lieu de sa sépulture, non loin du Puits de Jacob, probablement dans le champ que son père lui avait donné. Joa., IV, 5; Exod., XIII, 19; Jos., XXIV, 32. — Sur l'usage égyptien de l'embaumement des cadavres, voir t. II, col. 1724. Quant à l'âge de cent dix ans, il est curieux de remarquer que les Égyptiens souhaitaient d'atteindre cet âge. Voir Goodwin, dans Chabas, *Mélanges égyptologiques*, 2e série, p. 231-237; Maspero, *Histoire anc.*, t. I, p. 214. L'auteur de l'Ecclésiastique, XLIX, 16-17, a fait l'éloge de Joseph, « cet homme de miséricorde, qui a trouvé grâce aux yeux de toute chair, » et qui « naquit pour le salut de ses frères et l'appui de sa famille ». Saint Paul a loué sa foi. Heb., XI, 21-22. Voir aussi Sap., X, 13-14.

III. AUTHENTICITÉ DE L'HISTOIRE DE JOSEPH. — On n'a rien découvert dans les textes égyptiens qui se rapporte directement à l'histoire de Joseph; nos meilleurs exégètes le reconnaissent. Vigouroux, *op. cit.*, p. 4. Une liste de Tothmès III rappelle seulement les noms de Joseph et de Jacob, *Yoseph-el*, *Yakob-el*, mais ils s'appliquent à des tribus. Cf. W. N. Groff, *Lettre à M. Revillout sur le nom de Jacob et de Joseph en égyptien*, in-4°, Paris, 1885; Max Müller, *Asien und Europa*, 1893, p. 164. — A défaut de preuves directes et positives, on a du moins des preuves indirectes. Si l'égyptologie n'établit pas, à elle seule, la réalité de l'histoire de Joseph, elle montre qu'elle est en parfait accord avec tout ce que nous savons de l'Égypte, de ses usages et de ses coutumes.

1° *La couleur locale.* — Cette histoire présente une couleur locale frappante, comme nous l'avons déjà remarqué. Les écrivains rationalistes eux-mêmes ont reconnu ce fait : « La peinture des mœurs égyptiennes par cet écrivain est généralement très exacte. » Ewald, *Geschichte des Volkes Israels*, 3e édit., 1864, t. I, p. 599. Aux traits déjà cités, il faut en ajouter un autre : la famine. Les famines sont fréquentes dans les contrées orientales; elles ont pour cause principale le manque de pluie et la sécheresse qui détruit presque complètement les récoltes. La Genèse nous raconte des faits analogues

antérieurs à l'histoire de Joseph. XII, 10; XXVI, 1. Tous ceux qui connaissent tant soit peu l'Orient, sont, pour ainsi dire, familiarisés avec un pareil phénoméne. Qu'il me suffise de rappeler le dernier fait dans cet ordre d'idées. En 1890, M. Wilbourg découvrit dans l'île de Sehel une inscription connue sous le nom de « stéle de la *famine* ». Cf. H. Brugsch, *Die biblischen sieben Jahre der Hungersnoth,* in-8°, Leipzig, 1891. Cette inscription atteste qu'en l'an XVIII de son régne, le roi Zosiri, de la III[e] dynastie, avait expédié le message suivant à Madir, sire d'Éléphantine : « Je suis accablé de douleur pour le trône même et pour ceux qui résident dans le palais, et mon cœur s'afflige et souffre grandement parce que le Nil n'est pas venu en mon temps, l'espace de huit années. Le blé est rare, les herbages manquent et il n'y a plus rien à manger; quand n'importe qui appelle ses voisins au secours, ils se hâtent de n'y pas aller. L'enfant pleure, le jeune homme s'agite, les vieillards leur cœur est désespéré, les jambes repliées, accroupis à terre, les mains croisées, les courtisans n'ont plus de ressources; les magasins qui jadis étaient bien garnis de richesses, l'air seul y entre aujourd'hui et tout ce qui s'y trouvait a disparu. Aussi mon esprit se reportant aux débuts du monde, songe à s'adresser au Sauveur qui fut ici où je suis pendant les siécles des dieux, à Thot-Ibis, ce grand savant, à Imhotpou, fils de Phtah Memphite. Quelle est la place où naît le Nil? Quel est le dieu ou quelle est la déesse qui s'y cache? Quelle est son image? » Maspero, *Histoire anc.,* t. I, p. 240-241. Cet auteur y voit une pièce fabriquée, vers le milieu du III[e] siècle avant notre ére, par les prêtres de Khnoumou, Anoukit et Satit, jaloux de l'influence prise en Nubie par la déesse Isis de Philæ, grâce aux troupes grecques; dans cette hypothèse, cette inscription serait presque un décalque de la description de la Genèse.



286. — Tombeau de Joseph, près de Balata et de Naplouse. D'après une photographie de M. L. Heidet (1899).

2° *Les mots égyptiens.* — L'histoire de Joseph contient un certain nombre de mots égyptiens : — 1. *Noms propres.* — Le Nil est appelé en égyptien *aur;* on le trouve dans l'hébreu biblique sous la forme *yeor,* qui signifie la « riviére », le « fleuve ». Gen., XLI, 1. — Le nom donné à Joseph par le Pharaon reconnaissant est égyptien. Ce nom est dans le texte hébreu *ṣâfenat pa'enêaḥ.* Gen., XLI, 45. La Vulgate latine a traduit par « sauveur du monde ». En égyptien ce nom signifie littéralement « celui qui approvisionne (soutient) la vie », *djfen pa-ankh.* — Joseph prit pour épouse une femme égyptienne appelée Aseneth, Gen., XLI, 45; ce nom est égyptien : *âs,* « siége, demeure, » et *Neith,* nom d'une déesse égyptienne; la signification du nom est donc : « siége, demeure de [la déesse] Neith. » Voir ASENETH, t. I, col. 1082. L'eunuque du Pharaon s'appelle *Putiphar,* Gen., XXXIX, 1; c'est encore un nom égyptien qui se décompose en quatre mots : *pa,* « le, » *tu,* « donner, » *pa,* « le, » *Ra,* « Ra, » le dieu Soleil; le nom entier signifie « le donné à Ra ». — 2. *Noms communs.* — *a*) *'Abrêk,* Gen., XLI, 43. Voir ABREK, t. I, col. 90; — *b*) les bœufs que le Pharaon vit en songe, paissaient dans les *'âhû,* Gen., XLI, 2; il n'est pas difficile de reconnaître dans ce mot l'égyptien *akh* qui veut dire « verdoyer » et « verdure, roseau »; — *c*) le mot *šefaṭ,* Gen., XLI, 17, qui désigne les « bords » [du Nil] est aussi égyptien, *spet* en égyptien signifie rigoureusement « lèvre »; — *d*) le mot *šêš,* Gen., XLI, 42, que la Vulgate a traduit par *stola byssina,* « robe de fin lin, » vient de l'égyptien *šes,* qui veut dire « tisser », d'où « tissu, étoffe ». Cf. V. Ermoni, *L'Egyptologie et la Bible,* dans les *Annales de philosophie chrétienne,* 1900,

p. 500-501; E. Levesque, *Les mots égyptiens dans l'histoire de Joseph*, dans la *Revue biblique*, juillet, 1899, p. 412-419.

3° *La littérature romanesque.* — Il existe dans la littérature égyptienne un roman connu sous le nom de *Conte des deux frères*, qui présente la plus grande analogie avec l'épisode de la vie de Joseph, où le jeune hébreu est tenté par la femme de Putiphar et repousse ses avances. Deux frères, Anoupou et Bitiou, vivaient en paix au fond d'une ferme : un jour la femme de l'aîné, Anoupou, s'éprend du cadet, Bitiou, et s'offre à lui; Bitiou refuse, et la femme d'Anoupou se plaint à son mari de ce qu'il lui ait fait violence; ses bestiaux avertissent Bitiou du danger, et Phrâ-Harmakhis l'entoure d'une eau pleine de crocodiles au moment du danger, et le fait triompher à la fin de ses persécuteurs. Cf. *Papyrus d'Orbiney*, n. 10183 du British Museum; Birch, *Select Papyri*, t. II, pl. IX-XIX; E. A. W. Budge, *An egyptian reading book*, Londres, 1888, p. 1-25; Groff, *Étude sur le Papyrus d'Orbiney*, Paris, 1888; E. de Rougé, *Notice sur un monument égyptien en écriture hiératique*, dans l'*Atheneum français*, 1852, et dans la *Revue archéologique*, 1re sér., t. VIII, p. 30; Goodwin, *Cambridge Essays*, p. 382; H. Brugsch, *Aus dem Orient*, Berlin, 1864, p. 7; Lepage-Renouf, *Records of the past*, t. II, p. 137; Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, 2e édit., Paris, 1889, p. XII-XIV, 1-32; Petrie, *Egyptian Tales*, 2e sér., p. 36-86; Ebers, *Aegypten und die Bücher Moses*, p. 314, 315; cf. aussi Brugsch, *Steininschrift und Bibelwort*, in-8°, Berlin, 1891, p. 77-103; Vigouroux, *op. cit.*, p. 42-55; Heibert, *Vom Paradies bis zum Schilfmeer*, Gera, 1877, p. 61-96. Certains ont pensé que l'histoire de Joseph avait fourni le point de départ de cette histoire. On ne peut l'établir, mais elle nous montre du moins que l'histoire de la femme de Putiphar ne paraissait pas invraisemblable aux Égyptiens.

IV. Joseph figure de Notre-Seigneur. — Tous les Pères se sont accordés à voir dans Joseph une figure de Notre-Seigneur Jésus-Christ, persécuté lui aussi par ses frères, vendu à prix d'argent, humilié sur la croix et exalté dans sa Résurrection et son Ascension et sauvant son peuple de la mort du péché. Voir Caron, *Essai sur les rapports entre le saint patriarche Joseph et Notre-Seigneur Jésus-Christ*, in-4°, 1825. — Beaucoup de Pères aussi ont célébré ses vertus et particulièrement sa charité. Cf. S. Ambroise, *De Josepho patriarcha*, t. XIV, col. 641-672; Pseudo-Augustin, *Sermo CCCXLIII, De Susanna et Joseph*, t. XXXIX, col. 1505-1511. — L'Église a vu dans le Joseph de l'ancienne loi la figure du Joseph de la nouvelle loi; bréviaire romain, au 19 mars.

V. Bibliographie. — Outre les ouvrages cités au cours de cet article, voir : A. H. Niemeyer, *Charakteristik der Bibel*, 5 in-8°, 5e édit., Halle, 1795, t. II, p. 326-426; Th. Smith, *The History of Joseph*, 5e édit., Édimbourg, 1875; Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. VI, Paris, 1888, p. 153-158; Robiou, *Les Pasteurs en Égypte et le ministère de Joseph*, dans la *Revue des questions historiques*, juillet 1869, p. 212-220; A. H. Kellogh, *Abraham, Joseph and Moses in Egypt*, in-8°, New-York, 1887, p. 52-81; H. G. Tomkins, *The Life and Times of Joseph in the light of Egyptian Lore*, in-12, Londres, 1891. Pour l'histoire légendaire de Joseph, voir le *Koran*, chapitre de Joseph; d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, p. 496, à l'article *Yousoûf ben Jacob;* F. G. Robles, *Legendas de José, hijo de Jacob, sacadas de dos manuscritos morinos de la Bibliotheca nacional de Madrid*, in-f°, Saragosse, 1888. On peut voir aussi *Testamenta duodecim patriarcharum*, dans Migne, *Patr. gr.*, t. II, col. 1037-1149; cf. Vigouroux, *Manuel biblique*, 11e édit., t. I, n. 62, p. 129-130; Apocryphes, t. I, col. 771.

V. Ermoni.

2. **JOSEPH,** nom ethnique. Le nom de Joseph, fils de Jacob, est employé comme un nom de tribu ou de peuple pour désigner : 1° les deux tribus issues de lui par ses deux fils, Éphraïm et Manassé. Sa descendance est alors appelée simplement « Joseph », Deut., XXXIII, 13, 16; Ezech., XLVII, 13, ou bien *benê Yôsêf, filii Joseph*, « les fils de Joseph, » Num., I, 10; XXVI, 28; Jos., XVI, 1; XVII, 14, etc., ou enfin *bêṭ Yôsêf, domus Joseph*, « la maison de Joseph. » Jos., XVIII, 5; Jud., I, 22, 35; II Reg., XIX, 20, etc. — 2° « Joseph, la maison de Joseph » s'entendent de tout le royaume d'Israël, parce que la tribu d'Éphraïm en était la principale. Ezech., XXXVII, 16, 19 ; Amos, V, 6; Abd., 18; Zach., X, 6. — 3° Dans le Psaume LXXX (hébreu, LXXXI), 6, « Joseph » désigne poétiquement tout le peuple d'Israël.

3. **JOSEPH,** père d'Igal, de la tribu d'Issachar. Son fils fut un des douze espions envoyés par Moïse pour explorer la Terre Promise. Num., XIII, 8.

4. **JOSEPH,** lévite, fils d'Asaph, qui vivait du temps de David. Il fut désigné par le sort pour être à la tête du premier chœur de chantres sur les vingt-quatre entre lesquels les trois familles d'Asaph, d'Héman et d'Idithun avaient été partagées pour le service du sanctuaire. I Par., XXV, 2, 9.

5. **JOSEPH,** Israélite de la famille de Bani. Il avait épousé une femme étrangère et Esdras l'obligea de la quitter. I Esd., X, 42.

6. **JOSEPH,** prêtre et chef de la famille sacerdotale de Sébénias après le retour de la captivité de Babylone. II Esd., XII, 14.

7. **JOSEPH,** fils d'Ozias, ancêtre de Judith. Judith, VIII, 1.

8. **JOSEPH** (grec : Ἰώσεφος; Vulgate : *Josephus*), fils de Zacharie, un des chefs de l'armée juive qui fut battue par Gorgias (col. 277), vers 164 avant J.-C., pendant que Judas Machabée était allé faire une campagne dans le pays de Galaad. I Mach., V, 18, 56-60.

9. **JOSEPH** (grec : Ἰώσεφος; Vulgate : *Josephus*), nom d'un des fils de Mathathias, dans II Mach., VIII, 22; X 19. Il paraît être le même que Jean. Voir Jean Gaddis, col. 1153.

10. **JOSEPH,** époux de la sainte Vierge. Il était fils d'Héli et descendait de David. Luc., III, 23; Matth., I, 20; Luc., I, 27; II, 4. Il habitait Nazareth et était artisan de son état; Jésus est appelé fils d'un artisan, Matth., XIII, 55, ou artisan lui-même. Marc., VI, 3. Suivant la tradition la plus commune, il exerçait le métier de charpentier, comme le dit saint Justin, *Dial. cum Tryph.*, 88, t. VI, col. 688. L'Écriture nous le représente comme un homme juste, c'est-à-dire fidèle à l'observance de la loi mosaïque. Matth., I, 19. Cf. Luc., I, 6; II, 25.

I. Mariage de Joseph et de Marie. — Joseph devint l'époux de la sainte Vierge. Matth., I, 18; Luc., I, 27; II, 5. Quoiqu'ils gardassent la virginité, ils avaient contracté un vrai mariage. Voir S. Thomas, IIIa, q. XXIX, a. 2, concl.; S. Augustin, *De cons. Evangel.*, II, c. I, t. XXXIV, col. 1071, 1072; Benoît XIV, *Delle Feste di Gesù Cristo e della B. Vergine Maria*, in-8°, Venise, 1792, p. 212-215; Vacant, *Dictionnaire de théologie*, article *Antidicomarianites*, t. I, col. 1378-1382. C'est à cause de ce mariage que Joseph est appelé « père » de Jésus et Jésus « fils » de Joseph. Luc., II, 33, 41, 48; III, 23. On se demande si le mariage fut contracté *avant* ou *après* l'Incarnation. Ce qui a donné lieu à cette question c'est l'expression *desponsata* de Matth., I, 18. Faut-il traduire

cette expression par « mariée » ou par « fiancée » ? Les Pères ne sont pas d'accord. Saint Thomas pense que le mariage était contracté, mais que la célébration solennelle n'avait pas encore eu lieu ; il croit que Matth., I, 20 : « Ne crains pas de recevoir Marie ton épouse, » doit s'entendre de la célébration solennelle du mariage, quoique Marie fût déjà dans la maison de Joseph. Sans rejeter comme impossible l'autre interprétation, il déclare que celle-ci s'accorde mieux avec le texte évangélique : *Primum tamen, magis consonat Evangelio.* IIIª, q. XXIX, a. 2, ad 3um. — De nos jours l'opinion que le mariage ne fut contracté qu'après l'Incarnation compte beaucoup de partisans : on en donne les raisons suivantes : 1° L'impression générale du récit. Matth., I, 18-25. La lecture de ce passage, faite sans idée préconçue, porte naturellement à y voir la relation du mariage de Marie et de Joseph. — 2° Le vrai sens de *desponsari, desponsata,* μνηστευεῖν, n'est point « épouser », mais « se fiancer » ; c'est tellement vrai, que Luc, I, 27, unit *desponsata* à *virgo* : or on dit bien une « vierge fiancée », mais on ne peut pas dire une « vierge mariée ». — 3° Chez les Juifs les fiançailles solennelles précédaient le mariage, qui n'était célébré ordinairement qu'un an plus tard : la grande cérémonie consistait à conduire la fiancée dans la maison de son époux. Deut., XX, 7. C'est ainsi qu'il paraît plus naturel d'entendre *antequam convenirent,* Matth., I, 18 ; à cette époque Joseph et Marie n'habitaient pas dans la même maison ; par conséquent ils n'étaient pas mariés. Cf. Patrizi, *De prima Angeli ad Josephum Mariæ sponsum legatione Comment.,* Rome, 1876 ; Id., *De Evangeliis libri tres,* Fribourg, 1855, t. II, p. 123-124 ; Fillion, *Évangile selon saint Matthieu,* Paris, 1889, p. 41, 42. Il faut remarquer d'ailleurs qu'en soi la question n'a pas une grande importance, les fiancés ayant les droits des époux. J. Knabenbauer, *Comment. in Matth.,* 1892, p. 17-18.

II. MARIE DEVIENT MÈRE DE JÉSUS. — On peut conjecturer avec assez de fondement que Joseph était établi depuis longtemps à Nazareth avec Marie quand eut lieu le mystère de l'Annonciation. Luc., I, 26-27. — Joseph ne tarda pas à être soumis à une rude épreuve : la sainte Vierge avait conçu du Saint-Esprit. Matth., I, 18 ; Luc., I, 35. Saint Joseph ignorait complètement le secret du mystère de l'Incarnation ; Marie ne lui avait rien dévoilé. Quand le saint patriarche s'aperçut qu'elle allait devenir mère, il ne voulut pas la diffamer et la dénoncer publiquement ; il songea à la répudier en secret, sans bruit, c'est-à-dire, en se tenant à la teneur même de la loi mosaïque, sans mentionner dans le document, le *libellus repudii,* les motifs du renvoi. Matth., I, 19. — Comme il méditait ce projet, l'ange du Seigneur lui apparut en songe, le rassura et lui fit connaître le mystère de la conception virginale : Marie enfantera un fils, et Joseph devra l'appeler Jésus, parce qu'il sauvera son peuple de ses péchés. Matth., I, 20-21. Joseph, rassuré par ce songe, fit comme l'ange lui avait prescrit. Matth., I, 24.

III. VOYAGE A BETHLÉHEM. — Joseph résidait à Nazareth, lorsque fut publié le décret de César Auguste, prescrivant le dénombrement des habitants de l'empire dans leur lieu d'origine. Il fut ainsi obligé de se rendre à Bethléhem, pour se faire inscrire avec Marie, son épouse, qui était enceinte. Luc., II, 1-5. Pendant qu'ils étaient dans cette ville, Marie enfanta son fils premier-né. Luc., II, 6-7. Les bergers des alentours, prévenus par l'ange du Seigneur, se rendirent à Bethléhem pour voir le mystère qui s'y était accompli, ℣. 8-15 ; ils y trouvèrent Marie Joseph et l'enfant couché dans une crèche. ℣. 16. — Lorsque les Mages vinrent adorer l'enfant dans la crèche, il n'y a pas de doute que Joseph ne fût présent, quoique le texte ne le mentionne pas. Matth., II, 11. — Les jours de la purification prescrite par la loi pour la femme qui relève de ses couches étant accomplis, Joseph et Marie, se rendirent à Jérusalem pour y présenter l'enfant au Temple et faire les offrandes légales. Luc., II, 21-24. Le vieillard Siméon, homme juste et craignant Dieu, prit l'enfant dans ses bras, le bénit, et chanta un cantique de joie et d'action de grâces, Luc., II, 25-32 ; le père et la mère de Jésus furent dans l'admiration : Siméon les bénit et annonça à Marie que l'enfant était établi pour la ruine et la résurrection d'un grand nombre en Israël. Luc., II, 33-34. Il est difficile de déterminer si le voyage à Jérusalem eut lieu avant ou après la visite des Mages.

IV. FUITE EN ÉGYPTE. — Après le départ des Mages, sans qu'on puisse préciser le temps, l'ange du Seigneur apparut en songe à Joseph, il lui prescrivit de se retirer en Égypte avec la mère et l'enfant, et d'y rester jusqu'à nouvel ordre, parce qu'Hérode méditait la perte de l'enfant. Joseph obéit immédiatement et se rendit en Égypte, Matth., II, 13, 14 ; il y resta jusqu'à la mort d'Hérode. Matth., II, 15. A la mort de ce monarque, l'ange lui apparut de nouveau en songe et lui dit de retourner dans la terre d'Israël. Joseph se leva aussitôt, prit l'enfant et sa mère et se mit en route pour son pays. Mais, apprenant qu'Archélaüs régnait en Judée, à la place de son père, il craignit d'y aller, et, averti pendant son sommeil, il se retira en Galilée dans la ville de Nazareth. Matth., II, 19-23.

V. JOSEPH A JÉRUSALEM. — Saint Luc, II, 40, raconte que chaque année les parents de Jésus allaient à Jérusalem pour la célébration de la Pâque. A l'âge de douze ans Jésus monta avec eux à Jérusalem. Après la fête, Marie et Joseph repartirent sans se douter que l'enfant ne les suivait pas. En chemin, ayant constaté que Jésus n'était pas avec les pèlerins, ils retournèrent à Jérusalem et, après trois jours de recherches, ils le trouvèrent dans le Temple discutant avec les docteurs. Aux questions de sa mère, Jésus répondit en disant qu'il devait vaquer aux affaires de son père. Il descendit alors avec eux à Nazareth et il leur était soumis. Luc., II, 42-51.

VI. MORT DE JOSEPH. — Les Évangiles ne nous apprennent plus rien sur la vie du saint patriarche. On peut induire seulement qu'il était mort avant la Passion du fait que Notre-Seigneur sur la croix confia sa mère aux soins de l'apôtre saint Jean. Joa., XIX, 27. Cf. Act., I, 14. Comme il n'est pas nommé non plus, quand il est dit que Jésus était cherché par sa mère et ses frères, Matth., XII, 46 ; Marc., III, 31 ; Luc., VIII, 19, on conclut généralement de cette omission que le saint patriarche n'était plus vivant. L'opinion commune qu'il était mort avant le commencement de la vie publique du Sauveur est probablement fondée. Quant à la durée de sa vie, elle n'est mentionnée que dans les Évangiles apocryphes. L'*Histoire de Joseph le charpentier,* 10, le fait mourir à 111 ans. *Evangelia apocrypha,* 2ᵉ édit., Tischendorf, 1876, p. 126. Il finit probablement ses jours à Nazareth et c'est là qu'il dut être enterré. Les plus anciens monuments figurés représentent saint Joseph encore jeune au moment de son mariage avec la sainte Vierge ; ce n'est que plus tard, sous l'influence des légendes des Évangiles apocryphes, qu'on l'a représenté comme déjà vieux à cette époque. De Waal, dans F. X. Kraus, *Encyklopädie der christlichen Alterthümer,* 1886, t. II, p. 73.

VII. PRÉROGATIVES DE SAINT JOSEPH. — Les prérogatives de saint Joseph ont été clairement énumérées et expliquées par Suarez. — 1° Joseph fut vraiment l'époux de la sainte Vierge. — 2° De là il mérita d'être appelé et d'être regardé comme le père de Jésus-Christ. — 3° Joseph n'eut pas seulement le nom de père, il en eut aussi l'affection, la sollicitude et, s'il est permis de parler ainsi, l'autorité. — 4° Pour le même motif, Joseph fut en quelque sorte le chef et le supérieur de la sainte Vierge, et même de Jésus-Christ en tant qu'homme. — 5° Enfin Joseph fut uni à Marie et à Jésus par un lien tout spécial d'amour, et de parfaite amitié, qui résultait de sa grande dignité, *Opera,* Paris, 1860, t. XIX, *Disp. VIII, De sancto Joseph*

beatæ Virginis sponso, sect. I, p. 122. Le pape Pie IX a ajouté un nouveau titre à la gloire du saint patriarche en le proclamant patron de toute l'Église, par un décret du 8 décembre 1870.

VIII. SAINT JOSEPH DANS LES ÉVANGILES APOCRYPHES. — Il se forma dans les premiers siècles de l'Église toute une littérature légendaire sur la vie de saint Joseph. Les principaux écrits apocryphes, sur la vie du saint patriarche, sont : le *Protévangile de Jacques;* dans Tischendorf, *Evangelia apocrypha,* p. XII-XXII, 1-50; *Pseudo-Matthæi Evangelium, ibid.,* p. XXII-XXIX, p. 51-112; *De nativitate Mariæ, ibid.,* p. 113-121; *Historia Josephi fabri lignarii, ibid.,* p. XXXIII-XXXVI, p. 122-139. V. Hrit, *Anthologia arabica,* Iéna, 1774, p. 41, contient l'original arabe et la traduction latine avec des notes de l'*Historia Josephi fabri lignarii. La vie de la Vierge et la mort de Joseph,* dans F. Robinson, *Coptic Apocryphal Gospels,* in-8°, Cambridge, 1896, p. 2-41, 130-159. Voir ÉVANGILES APOCRYPHES, t. II, col. 2115. Ces récits sont remplis de légendes et de fables, dont quelques-unes sont devenues populaires. Notre-Seigneur, dans l'*Histoire de Joseph le charpentier,* est censé raconter à ses disciples, sur le mont des Oliviers, la vie de son père nourricier. Joseph était de Bethléhem. Il se maria à quarante ans avec une femme appelée Meleha ou Escha d'après les uns, Salomé d'après les autres, il vécut quarante-neuf ans avec elle. Il en eut quatre fils et deux filles. La mère mourut lorsque Jacques était encore jeune. Joseph demeura avec ce dernier, ses autres enfants s'étant mariés. Il vivait ainsi depuis un an, continuant toujours son métier de charpentier, lorsque les prêtres firent publier dans la Judée qu'ils cherchaient un vieillard de la tribu de Juda pour le faire épouser à Marie qui demeurait dans le Temple depuis l'âge de trois ans et qui en avait maintenant douze ou quatorze. Joseph se rendit à Jérusalem et trouva là plusieurs autres concurrents. Le grand-prêtre prit la baguette de chacun d'eux et après avoir prié dans le Temple la leur rendit. Quand Joseph reçut la sienne, une colombe en sortit et se reposa sur sa tête. Raphaël a représenté la scène des baguettes dans son célèbre tableau du mariage de la sainte Vierge : on y voit les prétendants éconduits briser la baguette qui ne leur a servi de rien. Deux ans après eut lieu le mystère de l'Annonciation. Des apocryphes reproduisent alors les scènes connues des Évangiles, en les défigurant plus ou moins, le voyage à Bethléhem, la fuite en Égypte, le retour à Nazareth. Joseph meurt enfin le 20 juillet. Jésus promet de bénir ceux qui célébreront l'anniversaire de la mort de son père nourricier. Les différents récits ne s'accordent pas d'ailleurs entre eux et sont pleins de contradictions, sur lesquelles il est inutile d'insister. Ce qu'il importe de relever dans ces fables, c'est qu'elles sont la source de l'opinion adoptée par quelques Pères et anciens écrivains ecclésiastiques, d'après laquelle saint Joseph aurait eu une première femme qui lui aurait donné plusieurs enfants. Les auteurs de ces productions apocryphes ont voulu expliquer ainsi à leur manière comment les Évangiles donnaient des « frères » à Notre-Seigneur, ne se rendant pas compte que ce titre signifie simplement « cousins » ou « parents ». Voir FRÈRES DE JÉSUS, t. II, col. 2404. Leur autorité historique est nulle, et ce n'est pas assurément par leur témoignage qu'on peut établir que saint Joseph eut une autre épouse que Marie. Saint Jérôme, *Adv. Helvidium,* 17, t. XXIII, col. 201-202, atteste que saint Ignace, saint Polycarpe, saint Irénée et saint Justin martyr avec beaucoup d'autres enseignèrent que le Sauveur n'avait point eu de frères proprement dits.

IX. BIBLIOGRAPHIE. — Tillemont, *Mémoires,* Paris, 1701, t. I, p. 73-79; *Acta sanctorum,* martii t. III, 1668, p. 4-25; Benoît XIV, *De canoniz.,* l. IV, p. 2, c. XX, n. 7-58; A. M. Affaitati, *Patriarca davidico, spiegato nella vita e santità eminente di S. Giuseppe,* in-8°, Milan, 1716; Calmet, *Dissertation sur saint Joseph,* dans ses *Nouvelles dissertations,* in-4°, Paris, 1720, p. 253-272; A. Sandini, *Historia familiæ sacræ ex antiquis monumentis collecta,* in-8°, Padoue, 1734; *Analecta juris Pontificii,* Rome, 1860, p. 1509; J.-J. Bourassé, *Histoire de saint Joseph,* in-8°, Tours, 1872; E. H. Thomson, *The Life and Glories of St. Joseph,* 1891. V. ERMONI.

11. JOSEPH, père de Janné et fils de Mathathias, le moins ancien des ancêtres de ce nom dans la généalogie de Notre-Seigneur. Luc., III, 24.

12. JOSEPH, père de Séméi et fils de Juda, le second des ancêtres de Notre-Seigneur portant ce nom dans sa généalogie. Luc., III, 26.

13. JOSEPH, fils de Juda et père de Jona, un des trois ancêtres de Notre-Seigneur qui ont porté ce même nom. Luc., III, 30.

14. JOSEPH (Ἰωσῆς), fils de Marie, femme de Cléophas, frère de saint Jacques le Mineur et cousin de Notre-Seigneur, un de ceux qui sont appelés ses frères. Voir FRÈRES DE JÉSUS, t. II, col. 2404. Matth., XIII, 55; XXVII, 56; Marc., VI, 3; XV, 40, 47. On ne sait rien de certain sur l'histoire de ce Joseph. Voir Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5e édit., t. V, p. 407-420.

15. JOSEPH d'Arimathie, disciple de Notre-Seigneur, qui l'ensevelit et le fit enterrer dans son propre tombeau. Il est surnommé d'Arimathie pour le distinguer de ses homonymes qui étaient nombreux de son temps. Voir ARIMATHIE, t. I, col. 958. C'était un homme riche, Matth., XXVII, 57, juste et pieux. Luc., XXIII, 50. Il était membre du sanhédrin : c'est le sens du titre de « conseiller » que lui donnent saint Marc et saint Luc (εὐσχήμων βουλευτής, *nobilis decurio,* Marc., XV, 43; βουλευτής, *decurio,* Luc., XXIII, 50). « Il attendait le royaume de Dieu, » annoncé par les prophètes, Marc., XV, 43, et il n'avait point donné son consentement aux actes du sanhédrin qui avait condamné Jésus, Luc., XXIII, 51, mais, « par crainte des Juifs, » il n'avait pas osé se déclarer publiquement son disciple avant sa mort. Joa., XIX, 38. Quand le Sauveur eut été crucifié, son courage se réveilla et « il osa (τολμήσας, *audacter*) aller trouver Pilate et lui demanda le corps de Jésus ». Marc., XV, 43. Le gouverneur romain fut surpris d'apprendre que le crucifié était déjà mort, mais le centurion lui ayant confirmé le fait, il accorda à Joseph sa requête. Marc., XV, 44-45. Celui-ci enveloppa alors de fin lin et de parfums qu'il acheta exprès, la dépouille sacrée et la déposa, aidé par Nicodème, dans le tombeau qu'il s'était fait tailler pour lui-même dans le roc, et qui était situé dans son jardin près du Calvaire. Le corps du Sauveur fut le premier qui y fut enterré et le tombeau que « l'homme riche » d'Arimathie s'était préparé devint ainsi le Saint-Sépulcre. Matth., XXVII, 59-60; Marc., XV, 46; Luc., XXIII, 53; Joa., XIX, 38-42. Isaïe avait annoncé dans le chapitre où il décrit à l'avance la passion du Messie, que « son tombeau serait avec le riche ». Is., LIII, 9. Voir SÉPULCRE (SAINT-).

Les Évangiles ne nous apprennent plus rien sur Joseph d'Arimathie et c'est tout ce que nous savons de certain sur son compte. L'Église grecque célèbre sa fête le 31 juillet et l'Église romaine le 17 mars; il ne figure dans le martyrologe romain que depuis 1585. On prétend que sous Charlemagne son corps fut apporté de Jérusalem à Moyenmoutier, dans le diocèse de Toul, mais qu'il en fut enlevé depuis par des moines étrangers. Tillemont, *Mémoires,* 2e édit., Paris, 1701, t. I, p. 81; *Acta sanctorum,* martii t. II, 1668, p. 507-510. Une légende fabuleuse fait venir Joseph d'Arimathie en Gaule

et de là en Angleterre. *Ibid.*, p. 509; Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, t. I, p. 270; W. Smith et H. Wace, *Dictionary of christian Biography*, 1882, t. III, p. 439.

F. VIGOUROUX.

16. JOSEPH, appelé Barsabas (t. I, col. 1470) et surnommé le Juste. Voir JUSTE. Act., I, 23. Ce fut un des deux disciples qui furent présentés après l'Ascension, par les premiers membres de l'Église, comme étant dignes de prendre la place d'apôtre laissée vacante par la trahison de Judas Iscariote. Dans l'embarras où l'on était de choisir entre lui et Matthias, on s'en rapporta au sort qui désigna le second. Joseph, nous pouvons en être assurés, dit saint Jean Chrysostome, *Hom.*, III, 4; IV, 1, *In Act.*, t. LX, col. 38, 45, ne s'en offensa point, puisque l'Écriture, qui ne dissimule point ces sortes de fautes, n'en a rien dit. Act., I, 15-26. Il résulte du récit des Actes que Joseph Barsabas s'était attaché à Notre-Seigneur au commencement de son ministère. Act., I, 21-22. C'est donc avec raison, selon toutes les vraisemblances, qu'il est mis au nombre des soixante-dix disciples. Eusèbe, après Clément d'Alexandrie, *H. E.*, I, 12, t. XXI, col. 117. Papias, qui vivait immédiatement après les Apôtres, raconte que Joseph Barsabas, ayant bu du poison, n'en ressentit aucun mal. Eusèbe, *H. E.*, III, 39, col. 297. Les martyrologes d'Usuard et d'Adon, qui placent sa fête au 20 juillet, disent qu'il se livra au ministère de la prédication, qu'il souffrit beaucoup de persécutions de la part des Juifs et qu'il mourut en Judée. Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1701, t. I, p. 119; *Acta sanctorum*, julii t. V, 1727, p. 22-24.

17. JOSEPH, nom de saint Barnabé. Act. IV, 36. Voir BARNABÉ, t. I, col. 1461.

18. JOSEPH BEN-CHIYAH (רי יסף בר חייא), célèbre rabbin, appelé aussi Joseph l'aveugle (נְהוֹר שַׁגִּיא, *nihôr šaggi'*, qui signifie « le très éclairé » et est en même temps un euphémisme pour « aveugle »), né à Babylone vers 270, mort vers 333. Le Talmud le nomme simplement Rabbi Joseph. Il fut l'élève de Juda ben-Yecheskel, le fondateur de la célèbre école de Pumbadita, et le condisciple et ami de Rabba ben-Nachmani, l'auteur du *Midrasch Rabba*, auquel il succéda vers 330 comme directeur de l'école de Pumbadita. Joseph ben-Chiyah traduisit de l'hébreu en chaldéen les Psaumes, les Proverbes et Job. On lui a attribué même une version complète de l'Ancien Testament en chaldéen. Il s'occupa aussi beaucoup de théosophie kabalistique. La paraphrase des Psaumes, des Proverbes et de Job qui porte son nom se trouve dans les Bibles rabbiniques et dans les Polyglottes d'Anvers, 1572, de Paris, 1645, et de Londres, 1657. Voir Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie*, sect. II, t. XXXI, p. 75; Grætz, *Histoire des Juifs*, trad. Bloch, in-8°, Paris, 1888, t. III, p. 212. D'après L. Wogue, *Histoire de l'exégèse biblique*, in-8°, Paris, 1881, p. 151, il est fort douteux que les paraphrases de Joseph ben-Chiyah nous soient parvenues, parce que le style et le caractère de celles qui portent son nom sont si différents qu'il est difficile de les attribuer à un seul auteur. On peut supposer cependant qu'il a inspiré ses élèves qui seraient les vrais auteurs de ces ouvrages conçus selon son enseignement.

19. JOSEPH BEN-GORION, appelé aussi JOSIPPON (יוסיפון בן גוריון), auteur de la chronique appelée ספר הישר, *Sêfer hay-yašâr*, « Livre du Juste, » et aussi *Sêfer Yosippôn*, « Livre de Josippon, » ou *Yôsippôn hà'ibri*, « Josippon l'Hébreu. » L'auteur se donne comme vivant au premier siècle de notre ère, du temps de Titus, et semble vouloir se faire passer pour Flavius Josèphe. Sa chronique commence à Adam et finit à la ruine de Jérusalem par les Romains. Les uns en placent la composition au IXe siècle, les autres au Xe. La première édition en fut publiée à Mantoue en 1476-1479 ; elle a été souvent réimprimée depuis et on l'a traduite en latin et en allemand. Voir Fürst, *Bibliotheca judaica*, t. II, p. 111-114 ; G. Karpelès, *Geschichte der jüdischen Literatur*, in-8°, Berlin, 1886, p. 534, 1017.

20. JOSEPH BEN-SCHEMTOB, commentateur juif espagnol, qui vivait vers le milieu du XVe siècle. Parmi ses œuvres, on remarque un *Commentaire sur les Lamentations*, composé à Médina del Campo en 1441 ; un *Commentaire sur la Genèse*, I-VI, 8, et une *Exposition du Deutéronome*, XV, 11. On a aussi de lui des écrits philosophiques et polémiques contre le christianisme. Voir Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie*, sect. II, t. XXXI, p. 87-93; G. Karpelès, *Geschichte der jüd. Lit.*, p. 818-820 ; L. Wogue, *Hist. de l'exégèse biblique*, p. 281.

JOSÈPHE Flavius, historien juif, du premier siècle de l'ère chrétienne.

I. SA VIE. — Josèphe naquit à Jérusalem, la première année du règne de Caligula, par conséquent l'an 37-38 après J.-C. Sa vie nous est connue par les détails qu'il en donne lui-même dans ses propres écrits. Son père, Matthias, occupait un rang distingué dans la classe sacerdotale. Cf. *Vita*, 1 ; *Bell. jud.*, *proœm.*, 1 ; *Ant. jud.*, XVI, VII, 1. Josèphe acquit de bonne heure une telle science à l'école des rabbins qu'à quatorze ans, prétend-il, il discutait sur la loi avec les principaux personnages de la ville. A seize ans, il possédait à fond les doctrines des pharisiens, des sadducéens et des esséniens. Mais, avant de faire son choix entre les trois sectes, il alla passer trois ans au désert, sous la direction d'un solitaire nommé Banus. A dix-neuf ans, il revint à Jérusalem pour s'agréger à la secte des pharisiens. *Vita*, 2. Sept ans après, il se rendit à Rome afin d'y travailler à la libération des prêtres que le procurateur Félix avait fait déporter. Il réussit dans sa mission, grâce à l'intervention de l'impératrice Poppée, avec laquelle il avait été mis en rapport par un acteur juif du nom d'Alityrus. Peu après son retour en Judée, la guerre éclata entre les Juifs et les Romains (66). Josèphe partagea d'abord l'avis des pharisiens modérés, qui inclinaient à la soumission. Mais, les hostilités une fois commencées, il se mit en avant et fut chargé de présider à la résistance de la Galilée. A l'arrivée de Vespasien, la province se soumit. Josèphe s'enferma dans la place forte de Jotapata, s'y défendit d'abord, puis, resté le dernier parmi ses officiers qui s'étaient tués, les uns après les autres, dans l'ordre désigné par le sort, il se rendit aux Romains. *Vita*, 7; *Bell. jud.*, III, VIII, 7-8. Conduit à Vespasien, il prédit au général son élévation à l'empire. *Bell. jud.*, III, VIII, 9; Suétone, *Vespas.*, 5 ; Dion Cassius, LXVI, 1. Cette prédiction valut au prisonnier d'être traité avec égards. *Vita*, 75. Quand, deux ans plus tard, en 69, les événements la réalisèrent, le nouvel empereur rendit la liberté à Josèphe ; en reconnaissance, celui-ci ajouta à son nom celui de Flavius, qui était le nom de famille de son libérateur. Il suivit d'abord ce dernier à Alexandrie, puis revint auprès de Titus, dans l'entourage duquel il resta jusqu'à la fin de la guerre de Judée. Pendant le siège de Jérusalem, il fut employé souvent comme parlementaire. Mais ses compatriotes le regardaient comme un traître et l'accueillaient à coups de pierres ; il fut même une fois gravement atteint. *Bell. jud.*, V, III, 3; VI, 2; VII, 4; IX, 2-4 ; XIII, 3 ; VI, II, 1-3 ; II, 5; VII, 2. Après la prise de la ville, il fut autorisé à emporter ce qu'il voulait, mais ne prit que quelques livres sacrés, et profita de son crédit pour arracher au supplice de la croix un bon nombre de ses amis. Il accompagna Titus à Rome, et s'y fixa définitivement. Vespasien lui accorda une habitation dans son palais, avec le droit de citoyen romain

et un subside annuel. *Vita,* 76 ; Suétone, *Vespas.,* 18. Titus et Domitien lui conservèrent les mêmes faveurs. On ne sait en quelle année mourut Josèphe. Il survécut à Agrippa II, qui mourut la troisième année de Trajan (100). *Vita,* 65. Il s'était marié trois fois, d'abord avec une Juive qu'il épousa à Césarée, pendant sa captivité, et qu'ensuite il répudia, puis avec une Juive d'Alexandrie, quand il vint dans cette ville à la suite de Vespasien, enfin, après un second divorce, avec une Juive de Crète qui lui donna plusieurs enfants. Eusèbe, *H. E.,* III, 9, t. XX, col. 241, dit que Josèphe eut l'honneur d'une statue à Rome.

II. Ses œuvres. — C'est à Rome que Josèphe écrivit les livres qui nous sont restés de lui. Ses ouvrages sont au nombre de quatre : 1° *Histoire de la guerre de Judée,* Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου, divisée en sept livres. Après avoir résumé, dans les deux premiers livres, l'histoire des Juifs depuis Antiochus Épiphane (175 avant J.-C.) jusqu'à la fin de la première année de la guerre, il traite dans le troisième de l'insurrection de Galilée, et, dans les quatre autres, de tous les événements qui se sont accomplis jusqu'à la conclusion définitive de la campagne. Après avoir composé cette histoire en araméen, Josèphe la traduisit lui-même en grec. A partir du troisième livre, il écrit en témoin oculaire. L'ouvrage fut terminé sous Vespasien, puisque l'auteur suppose achevé le temple de la Paix, qui fut terminé en 75. Dion Cassius, LXVI, 15; *Bell. jud.,* VII, v, 7. Josèphe présenta son histoire à Vespasien, à Titus et au roi Agrippa II, qui lui accordèrent leurs suffrages. — 2° Les *Antiquités judaïques,* Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία. Cet ouvrage, divisé en vingt livres, raconte l'histoire du peuple israélite des origines au commencement de la guerre de Judée. Les dix premiers livres suivent, pas à pas, les récits bibliques jusqu'à la captivité de Babylone. Du onzième au quatorzième, l'histoire est conduite depuis le règne de Cyrus jusqu'à celui d'Hérode. Les quinzième, seizième et dix-septième livres ont pour objet le règne d'Hérode, et les trois derniers vont de la mort de ce prince au début de la guerre. Josèphe se propose dans cette œuvre de relever, aux yeux du monde romain et grec, le prestige de la nation juive, en montrant qu'elle aussi remonte à une haute antiquité et ne manque pas de grands hommes. *Ant. jud.,* XVI, vi, 8. Dans la partie biblique de son ouvrage, il atténue certains traits qui auraient pu choquer des lecteurs de la gentilité, en fait valoir d'autres, mais altère les récits sacrés par son trop grand nombre d'emprunts aux traditions rabbiniques, particulièrement dans l'histoire des patriarches et de Moïse. Pour la période qui va de Néhémie à Antiochus Épiphane (440-175), il n'utilise guère que des sources légendaires, se montrant ainsi fort mal renseigné sur une époque dont il est seul à parler. Il écrit l'histoire des Asmonéens à l'aide du premier livre des Machabées et des historiens profanes Polybe, Strabon et Nicolas Damascène. Il suit encore ce dernier pour le règne d'Hérode, qui est raconté avec détail; mais ensuite il se montre moins heureux dans l'histoire de ses successeurs, sauf celle des deux Agrippa. Il enregistre avec soin la succession et les principaux actes des grands-prêtres depuis le retour de la captivité. Voir col. 305-307. Il écrivit cet ouvrage, ainsi que les deux suivants, à la requête d'un personnage appelé Épaphrodite. *Ant. jud., procem.,* 2; *Cont. Apion.,* II, 41 ; *Vita,* 76. Les *Antiquités judaïques,* à la suite d'un travail intermittent, *procem.,* 2, ne furent terminées que la treizième année de Domitien (93-94), l'auteur ayant alors cinquante-six ans. XX, XI, 2. Sur le passage de cet ouvrage relatif à Jésus-Christ, voir col. 1516. — 3° L'*Autobiographie* (*Vita*) ne donne de la vie de Josèphe que quelques courts détails, au commencement (1-6) et à la fin (75-76). Le reste du livre n'est qu'une apologie de la conduite de l'auteur pendant son commandement en Galilée. Cette apologie est dirigée contre Juste de Tibériade, qui avait écrit une histoire de la guerre de Judée dans un sens qui ne convenait pas à Josèphe. L'ouvrage est postérieur à la mort d'Agrippa (100). — 4° *Contre Apion* ou *De l'antiquité des Juifs.* C'est un plaidoyer assez faible, écrit postérieurement à l'an 93, contre un auteur égyptien qui avait contesté l'ancienneté de la religion juive. — Le quatrième livre des Machabées, intitulé Περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, « de l'empire de la raison, » et attribué à Josèphe par quelques Pères, n'est pas de lui. Par contre, il avait composé une histoire des Séleucides à laquelle il renvoie plusieurs fois, *Ant jud.,* VII, XV, 3; XII, v, 2; XIII, II, 1, 2, 4; IV, 6; v, 11, etc., et qui ne nous est point parvenue.

III. Sa valeur historique. — Dans l'antiquité chrétienne et au moyen âge, l'œuvre de Josèphe a joui de la plus grande estime. Saint Jérôme, *Ep.* XXII, *ad Eustoch.,* 35, t. XXII, col. 421, appelle cet écrivain « un Tite-Live grec ». Mais depuis lors, des études critiques plus précises ont conduit à le juger moins favorablement. Josèphe a un caractère peu honorable. Il songe avant tout à sa gloire et à son intérêt personnels. Sans doute, il ne renie pas ses ancêtres, mais, dans ses récits de la guerre de Judée, il méconnaît gravement le côté héroïque et grandiose de la lutte soutenue contre les Romains, et se montre admirateur trop servile de ces derniers. Il attribue la résistance à quelques fanatiques, alors qu'il sait bien qu'elle est le fait de tout un peuple, dans les rangs duquel il a lui-même combattu. Ses récits de la guerre sont en général exacts; autrement il n'aurait pas osé en appeler au témoignage de Vespasien et de Titus. Cf. de Champagny, *Rome et la Judée,* Paris, 1876, t. I, p. 150-154. Cependant ses préventions ou sa vanité le font parfois tomber dans d'assez graves erreurs. Cf. de Saulcy, *Les derniers jours de Jérusalem,* Paris, 1866, p. 59, 64, 91, 99, 228, 229, 287, 291, 327, 343, 419, 423. Les longs discours qu'il met sur les lèvres de ses héros ne sont que des exercices de rhétorique. Les *Antiquités judaïques* sont l'ouvrage de Josèphe qui présente le plus d'importance au point de vue biblique. Il est composé avec beaucoup plus de négligence que la *Guerre de Judée;* la lassitude de l'auteur est sensible dans les derniers livres. Le but principal que se propose Josèphe, la glorification historique de son peuple, fausse encore souvent son jugement. D'autre part, il ne veut rien dire qui puisse être désagréable aux Romains. Ainsi, par exemple, passe-t-il complètement sous silence tout ce qui avait trait aux espérances messianiques ou à leur réalisation. Les réticences sont manifestes, quand il parle de la sentence portée au paradis terrestre, *Ant. jud.,* I, I, 4, de la prophétie de Jacob, II, VIII, 1, de celle de Daniel, X, XI, 7, etc. Il sait que les Juifs attendaient le Messie, mais que, dans leur idée, ce Messie devait être un libérateur et un conquérant temporel. Cette attente était connue du monde païen. Tacite, *Hist.,* v, 13; Suétone, *Vespas.,* 4. Josèphe, pour excuser ses compatriotes, dit qu'ils se sont soulevés sur la foi d'un « oracle ambigu », χρησμὸς ἀμφίβολος, *Bell. jud.,* VI, v, 4. Il n'est pas sûr même qu'il ait seulement fait mention de Jésus-Christ (voir col. 1516), et, de tout le mouvement causé en Palestine et dans le monde romain par la prédication de l'Évangile, il semble ne rien savoir. Toujours pour cacher les passions politiques de ses compatriotes et s'efforcer d'assimiler les institutions juives à celles des Romains et des Grecs, il fait des pharisiens, des sadducéens et des esséniens, les membres de simples sectes philosophiques, semblables à celles des stoïciens ou des épicuriens. — Il faut se défier des modifications que Josèphe apporte aux récits bibliques dans les dix premiers livres des *Antiquités.* Ses additions ne sont parfois que l'écho des rêveries rabbiniques. La manière dont il parle des lois et des coutumes mosaïques représente plus exactement l'interprétation et l'application qui s'en faisaient

de son temps. A ce point de vue, il est utile à consulter. Dans les livres suivants, Josèphe cite assez souvent ses sources, mais il les utilise parfois beaucoup trop librement, ainsi qu'on peut s'en convaincre lorsque le contrôle est possible. Cf. Grimm, *Das erste Buch der Maccabäer,* Leipzig, 1853, p. XXVIII. Il fait pourtant quelquefois œuvre de critique. *Ant. jud.,* XIV, I, 3; XVI, VII, 1; XIX, I, 10, 14. Du reste, la valeur des différentes parties des *Antiquités* dépend à la fois des sources que Josèphe a consultées et de la manière dont il les a utilisées. En somme, sans être un écrivain ni un historien de premier ordre, Josèphe fait bonne figure parmi les auteurs de son époque. Il n'a ni plus de défauts ni moins de qualités que la plupart des historiens grecs ou latins qui ont écrit au premier et au IIe siècle. — Les œuvres de Josèphe ont été traduites d'assez bonne heure en latin. Saint Jérôme ne voulut pas se charger de cette traduction. *Epist.* LXXI, *ad Lucin.,* 5, t. XXII, col. 671. Cassiodore l'exécuta. *De institut. div. lit.,* XVII, t. LXX col. 1133. La première traduction imprimée est de J. Schüssler, Augsbourg, 1470. Plusieurs autres ont été données depuis. Le texte a été reproduit, avec la traduction ou avec appareil critique, par Hudson, Oxford, 1720; Havercamp, Leyde, 1726; Oberthür, Leipzig, 1782-1785; B. Niese, Berlin, 1887-1895, etc. R. Arnauld d'Andilly a publié une traduction française, Paris, 1667-1668. Une nouvelle traduction française a été commencée, sous la direction de Th. Reinach, par J. Weill, Paris, 1900. Cf. Ceillier, *Hist. gén. des auteurs sacrés et ecclés.,* Paris, 1729, t. I, p. 552-580; Jost, *Geschichte der Israeliten,* Berlin, 1821, t. II, *Anhang,* p. 55-73; Chasles, *De l'autorité historique de Flavius Josèphe,* Paris, 1841; Niese, *Der jüdische Historiker Josephus,* dans la *Historische Zeitschrift,* Berlin, 1896, p. 193-237; et surtout Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalt. J. C.,* Leipzig, 1901, t. I, p. 74-106.

H. LESÊTRE.

JOSIAS (hébreu : *Yo'šiyâhû,* « Jéhovah guérit; » Septante : Ἰωσίας), nom d'un roi de Juda et d'un Israélite revenu de la captivité.

1. JOSIAS (hébreu : *Yo'šiyâhû ;* Septante : Ἰωσίας), un des rois de Juda (639-608). — Il était fils d'Amon, mort à vingt-quatre ans, après deux ans de règne seulement, et petit-fils de Manassé, roi de Juda pendant cinquante-cinq ans. L'impiété de Manassé, imitée d'ailleurs par son fils, avait été telle, que l'historien sacré la signale comme une des causes déterminantes de la destruction du royaume de Juda. IV Reg., XXIII, 26; XXIV, 4. Manassé s'était converti avant sa mort, mais le peuple ne l'avait pas imité. II Par., XXXIII, 12-16. C'est donc après cinquante-sept ans d'infidélité officielle au Seigneur que Josias arrivait au trône, et il n'avait que huit ans! IV Reg., XXII, 1; Par., XXXIV, 1. Il semblait voué presque fatalement aux influences pernicieuses qui pervertissaient le royaume depuis plus d'un demi-siècle. Cependant Josias fut un des princes les plus religieux qui aient occupé le trône de David. Il marcha dans la voie droite, sans jamais s'écarter d'un côté ni de l'autre. Cet éloge est d'autant plus caractéristique, de la part de l'auteur sacré, qu'il n'est appliqué en ces termes à aucun autre roi. De quelle tutelle Dieu se servit-il pour élever le jeune roi dans l'amour exclusif du bien? Est-ce celle de sa mère Idida, celle de Jérémie qui commença à prophétiser la treizième année de Josias, Jer., I, 1; XXV, 3, celle de Sophonie qui rendit ses oracles sous le même règne, Soph., I, 1, celle du grand-prêtre Helcias, qui aurait été pour Josias ce que Joïada avait été pour Joas? Aucun document ne permet de le dire. Peut-être toutes ces influences se sont-elles concertées pour préparer une réaction salutaire dans le royaume. Toutefois aucune affirmation n'est possible sur ce sujet. Dès la huitième année de son règne, alors qu'il n'avait que seize ans Josias fit œuvre d'initiative personnelle et « commença à rechercher le Dieu de David, son père ». II Par., XXXIV, 3. A vingt ans, il exerça son autorité royale en entrant personnellement en lutte contre l'idolâtrie qui faisait loi dans tout le royaume, depuis que Manassé l'avait installée partout. Il s'occupa tout d'abord de Jérusalem et de Juda, qui le touchaient de plus près. Les hauts-lieux, les idoles de toute nature, sculptées ou fondues, les autels des Baals, les statues du soleil, tout fut renversé et détruit; la poussière des idoles fut répandue sur les sépulcres de ceux qui les avaient adorées et les ossements de leurs prêtres furent brûlés sur leurs autels. On sait que le simple contact des ossements humains constituait une souillure. Num., XIX, 11-22. La destruction des hauts-lieux est d'autant plus remarquable que des rois pieux comme Asa, II Par., XV, 17; Josaphat, III Reg., XXII, 44; Joas, IV Reg., XII, 3; Ozias, IV Reg., XV, 4, n'avaient pas réussi à supprimer ces repaires idolâtriques. Ezéchias seul, IV Reg., XVIII, 4, les avait anéantis de son temps. Quand Juda et Jérusalem furent purifiés, Josias étendit son action aux provinces de l'ancien royaume d'Israël, Manassé, Ephraïm, Siméon et même Nephthali. Au milieu des ruines de ces tribus, il détruisit les symboles de l'idolâtrie, particulièrement les statues du soleil. Il retourna ensuite à Jérusalem, renseignement qui prouve que le jeune roi présida de sa personne à toutes ces destructions. II Par., XXXIV, 3-7. L'auteur des Paralipomènes observe d'ailleurs qu'il « commença » ces purifications à sa vingtième année. Cette observation donne à penser que la tâche que Josias s'était imposée ne fut pas accomplie tout entière cette première année. Elle l'occupa pendant presque tout son règne. C'est pourquoi l'auteur des livres des Rois, qui parle de ce sujet avec beaucoup plus de détails, ne raconte ce qu'il a à en dire qu'à la fin de sa notice sur Josias. On remarque aussi que le roi étend son action purificatrice même sur l'ancien royaume d'Israël, qui alors formait une simple province de l'Assyrie. Le roi d'Assyrie en effet n'était guère en mesure, à cette époque, de surveiller ce qui se passsait dans cette province éloignée de son empire. Menacé par Cyaxare, roi des Mèdes, qui assiégeait Ninive, le roi d'Assyrie fit appel à des barbares du nord-ouest, les Scythes, qui obligèrent Cyaxare à lever le siège de Ninive pour aller défendre ses propres États, et ensuite ne se gênèrent pas pour dévaster tout le domaine assyrien, jusqu'aux confins de l'Egypte. Voir t. I, col. 1168. Cette invasion se produisit précisément vers la douzième année de Josias. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1899, t. III, p. 477. A Babylone, Napobolassar, gouverneur de la ville au nom du roi assyrien, s'était déclaré indépendant et avait même pris le nom de roi; à titre de révolté contre Ninive, il pouvait compter sur l'appui de Cyaxare. Enfin, le pharaon d'Égypte, Psammétique Ier, avait profité de l'affaiblissement de l'Assyrie pour étendre la main du côté de la Phénicie, et s'était emparé d'Azot, qui pouvait être regardée comme la clef de la province syrienne. Voir AZOT, t. I, col. 1308; Maspero, *Histoire ancienne,* t. III, p. 484, 505, 506. Josias garda la neutralité au milieu de tous ces conflits; mais on comprend que, de son temps, la Samarie ait été quelque peu à l'abandon et que l'autorité assyrienne n'ait pas été en mesure de s'opposer efficacement à son intervention, qui ne revêtait d'ailleurs qu'un caractère religieux.

La dix-huitième année de son règne, Josias, à l'exemple d'un de ses prédécesseurs, Joas, s'occupa des réparations à exécuter dans le Temple. Il chargea le scribe Saphan, le chef de la ville Maasia, et l'archiviste Joha, de s'entendre avec le grand-prêtre Helcias, afin d'employer à ces travaux l'argent que les portiers du Temple avaient reçu et celui que les lévites avaient recueilli, tant dans le royaume que parmi les Israélites demeurés dans Manassé, Ephraïm et les autres tribus. On consacra ces sommes à l'achat du bois et des pierres nécessaires et

au salaire des charpentiers et des maçons. Les conducteurs des travaux, Johath, Abdias, Zacharie et Mosollam, étaient des hommes de zèle et de confiance; on crut inutile de leur demander des comptes. Des lévites, choisis parmi les plus habiles musiciens, surveillaient les ouvriers. IV Reg., XXII, 3-7; II Par., XXXIV, 8-13. Cette entreprise de Josias fut l'occasion d'un incident des plus importants. « Au moment où l'on sortait l'argent qui avait été apporté dans la maison de Jéhovah, le prêtre Helcias trouva le livre de la loi de Jéhovah par la main de Moïse. » II Par., XXXIV, 14. Ces expressions excluent formellement l'hypothèse d'une trouvaille antérieure, dont le grand-prêtre aurait réservé la révélation à un moment favorable. Elles ne vont pas cependant jusqu'à faire du rouleau en question un autographe de Moïse; c'est la Loi de Jéhovah « par la main de Moïse », c'est-à-dire la Loi que Moïse avait jadis écrite et promulguée au nom du Seigneur. Mais les paroles de l'historien restent justes même s'il s'agit d'une copie plus ou moins ancienne; c'est toujours « la Loi de Jéhovah par la main de Moïse ». Helcias remit le volume à Saphan, qui le porta au roi et le lui lut. Après cette lecture, le roi déchira ses vêtements et ordonna de consulter Jéhovah. Il redoutait la colère du Seigneur, parce qu'on n'avait tenu aucun compte des paroles contenues dans le livre. Saint Jérôme, *In Ezech.*, I, 1, t. XXV, col. 17, et saint Jean Chrysostome, *In Matth.*, IX, t. LVII, col. 180, disent que ce livre n'était pas le Pentateuque, mais seulement le Deutéronome. Le Pentateuque ne pouvait en effet être entièrement inconnu de Josias, qui venait de prendre tant de mesures contre l'idolâtrie. Il s'agissait du Deutéronome, spécialement de la partie V-XXVIII, qui répète le décalogue et contient les malédictions contre les transgresseurs. Depuis cinquante-sept ans, les cultes idolâtriques étaient installés officiellement à Jérusalem et dans tout le royaume. Il n'est donc pas étonnant que cette partie des anciens livres ait échappé à la mémoire de beaucoup d'Israélites, et à la connaissance de Josias et des hommes les plus jeunes parmi son peuple. On ne peut dire cependant jusqu'à quel point Helcias, les prêtres et les lévites partageaient l'ignorance générale. Voir PENTATEUQUE, *Deutéronome*.

Helcias et les envoyés du roi allèrent consulter la prophétesse Holda. Voir HOLDA, col. 727. Celle-ci annonça que le Seigneur allait déchaîner sur le royaume les malédictions écrites dans le livre qu'on venait de trouver. Ces malédictions étaient méritées par l'idolâtrie persistante du peuple. Quant au roi, parce qu'il s'était humilié devant Dieu, il ne verrait pas de son vivant les calamités annoncées et serait placé dans le sépulcre de ses pères. IV Reg., XXII, 8-20; II Par., XXXIV, 14-28. — Il ne semble pas qu'on ait eu besoin de lire à Holda l'écrit trouvé dans le Temple. Elle en connaissait le contenu, ce qui tendrait à démontrer que le Deutéronome était encore connu d'un certain nombre d'Israélites fidèles. — Après avoir reçu la réponse de la prophétesse, le roi fit rassembler le peuple dans le Temple, lut en public le livre de l'alliance qu'on avait trouvé et fit jurer fidélité au Seigneur par tous les hommes de Jérusalem et de Benjamin qui étaient réunis. Il voulut que la Pâque suivante fût célébrée solennellement selon toutes les règles. Ces règles, formulées par Moïse, furent observées sans hésitation, ce qui prouve qu'on les connaissait bien. IV Reg., XXIII, 21-23; II Par., XXXV, 1-19. Josias prescrivit aux lévites de mettre dans le Temple l'arche qui en avait été retirée; il leur rappela qu'ils n'avaient plus à la porter sur leurs épaules, puisqu'elle devait toujours rester dans le Saint des saints, et leur recommanda de se consacrer tout entiers à leur ministère, selon les classifications établies par David et par Salomon. II Par., XXXV, 3, 15. Sur ses propres biens, il donna au peuple trente mille agneaux ou chevreaux pour la Pâque et trois mille bœufs pour les sacrifices. Sa libéralité fut imitée par Helcias et d'autres chefs, qui donnèrent de leur côté sept mille six cents agneaux et huit cents bœufs. Jadis, sous David, I Par., XVI, 1-3, et Salomon, I Par., VII, 8, on avait offert de solennels sacrifices; sous Asa, II Par., XV, 11, 12, et sous Joas, II Par., XXIII, 16-20, on avait renouvelé officiellement l'alliance avec le Seigneur; sous Ézéchias, il y avait eu à la fois renouvellement de l'alliance, purification du Temple et célébration de la Pâque, II Par., XXIX, 10, 17; 1-27; mais, en cette dernière occasion, les prêtres étaient en petit nombre. II Par., XXIX, 34. Sous Josias, au contraire, tout se réunit pour donner à la triple solennité un éclat extraordinaire, ce qui permet à l'historien sacré de dire : « Aucune Pâque pareille à celle-là n'avait été célébrée en Israël depuis les jours du prophète Samuel; aucun des rois d'Israël n'avait célébré une Pâque comme celle de Josias, avec les prêtres et les lévites, tout Juda et ce qui s'y trouvait d'Israël, et les habitants de Jérusalem. » II Par., XXXV, 18; IV Reg., XXIII, 22. Le retour à Dieu fut sincère et durable de la part d'un certain nombre d'Israélites. Quant à Josias, « il n'y eut pas de roi qui, comme lui, revînt à Jéhovah de tout son cœur, de toute son âme et de toute sa force, selon toute la loi de Moïse, et après lui on n'en vit pas de semblable. » IV Reg., XXIII, 25.

Le roi, après ces grandes solennités, ne continua qu'avec plus d'ardeur le travail commencé la douzième année de son règne pour extirper de partout les traces de l'ancienne idolâtrie. L'historien des Rois, IV Reg., XXIII, 4-20, fait l'énumération des mesures qu'il prit à cet égard et dont beaucoup sont antérieures à la grande Pâque. Cette énumération constitue l'inventaire de tout l'attirail idolâtrique introduit dans le royaume par Manassé. Le pieux roi fit donc enlever du Temple tout ce qui servait au culte de Baal, d'Astarthé et de l'armée des cieux; il brûla tous ces objets hors de Jérusalem, dans la vallée de Cédron, en fit porter la cendre à Béthel, où se trouvait l'autel idolâtrique de Jéroboam, et la répandit sur les tombes du peuple. Il abattit les demeures des courtisanes qui avaient été édifiées dans le Temple même, et dans lesquelles les femmes tissaient des tentes pour Astarthé. Il fit disparaître des dépendances du Temple les chevaux consacrés au soleil par ses prédécesseurs et en brûla les chars; les autels élevés par Manassé dans les parvis du Temple furent réduits en poussière. Il supprima les hauts-lieux qu'on avait créés à deux portes de la ville, et tous ceux qui existaient dans le pays, de Gabaa à Bersabée; il souilla ceux qui avaient été établis au mont des Oliviers sous Salomon, en l'honneur d'Astarthé, de Chamos et de Moloch, et mit des ossements sur leur emplacement. Il souilla également Topheth, dans la vallée de Géennom, où l'on passait les enfants par le feu en l'honneur de Moloch. Voir MOLOCH. Il chassa de partout les prêtres des idoles, les devins, et tous ceux qui exerçaient des professions idolâtriques. Les prêtres lévitiques qui avaient exercé un ministère dans les hauts-lieux furent déchus de leur emploi et ne purent plus servir dans le Temple de Jérusalem. L'autel de Béthel eut le sort qui lui avait été prédit jadis. Au moment où Jéroboam l'élevait, un prophète était venu dire : « Autel, autel, il naîtra un fils à la maison de David; son nom sera *Yo'šiyâhû*, Josias; il immolera sur toi les prêtres des hauts-lieux qui brûlent sur toi des parfums, et l'on brûlera sur toi des ossements humains. » III Reg., XII, 2. Josias accomplit la prophétie. Il fit les mêmes exécutions dans les villes de Samarie. IV Reg., XXIII. 4-20, 24.

Tant de zèle ne put cependant conjurer la ruine de Juda, irrévocablement décrétée par le Seigneur. Le malheureux royaume, coupable de tant d'infidélités, n'avait plus même un quart de siècle à subsister. Les fils de Josias, qui vont lui succéder les uns après les autres pendant ce court espace de temps, ne tiendront aucun compte des réformes religieuses opérées par leur

père et entraîneront de nouveau leur peuple aux désordres qui avaient caractérisé le règne de Manassé. Josias semble avoir été envoyé par la Providence, à la veille même du grand châtiment de Juda, pour montrer une dernière fois à son peuple ce qu'il aurait dû être et lui faire comprendre la proportion qui existait entre la grandeur de sa ruine et celle de son apostasie. Son rôle accompli, Josias, encore jeune, allait périr victime d'une catastrophe qui, selon l'oracle de la prophétesse Holda, lui épargnerait la douleur de voir le châtiment suprême de sa patrie. Ninive était alors sur le point de succomber sous les efforts des Mèdes. La succession assyrienne allait donc s'ouvrir. Le fils de Psammétique Ier, Néchao II, résolut d'en prendre la part qu'il convoitait et se mit en route, à la tête d'une forte armée, pour occuper la Syrie. En apprenant son approche, Josias se disposa à lui barrer le passage. Docile aux avertissements des prophètes, il ne croyait pas que le salut de Juda pût venir de l'Égypte; il pensait d'ailleurs, dans son loyalisme envers son suzerain d'Assyrie, que le devoir lui commandait de prendre les armes pour la cause de ce dernier. Néchao lui envoya dire aussitôt : « Qu'y a-t-il entre toi et moi, roi de Juda? Ce n'est pas contre toi que je viens aujourd'hui, mais contre une maison avec laquelle je suis en guerre. Dieu m'a dit de me hâter; ne t'oppose pas au dieu qui est avec moi, de peur qu'il ne te détruise. » II Par., XXXV, 21. Ce message n'arrêta pas Josias, qui prévoyait trop bien le sort qui serait fait à son royaume, si l'Égypte triomphait. L'armée égyptienne s'avançait par la route qui longe la Méditerranée, pour atteindre la plaine d'Esdrelon. Josias suivit une marche parallèle et se posta devant elle au débouché des gorges du Carmel, à Mageddo. Voir la carte d'Issachar, col. 1008. Dès le premier choc, il fut atteint par les archers égyptiens et dit à ses gens : « Emportez-moi, je suis gravement blessé. » On le plaça sur un char plus commode et on le transporta à Jérusalem. Il expira en chemin; son cadavre seul arriva dans la capitale. On l'ensevelit dans le tombeau de ses pères. Tout le royaume le pleura. Jérémie, plus que les autres, déplora la perte d'un prince si religieux et en même temps si courageux. Il composa sur lui une lamentation qui ne nous est point parvenue; des complaintes furent longtemps chantées en Israël sur le sort du malheureux Josias. — Le souvenir de ce prince occupe la place la plus honorable dans l'histoire du peuple de Dieu. Quatre siècles plus tard, le fils de Sirach faisait son éloge en ces termes : « La mémoire de Josias est comme un mélange odorant composé par le parfumeur; son souvenir est doux à toutes les bouches comme le miel, et comme la musique dans un festin où l'on boit du vin. Il fut suscité de Dieu pour porter la nation à la pénitence et fit disparaître les abominations de l'impiété. Il dirigea son cœur vers le Seigneur et affermit sa piété dans un temps de pécheurs. Hormis David, Ézéchias et Josias, tous ont commis le péché. » Eccli., XLIX, 1-5. D'autres rois, cités pour leur piété, comme Asa et Josaphat, n'avaient pas complètement fait disparaître les vestiges de l'idolâtrie; les hauts-lieux n'étaient pas supprimés de leur temps. II Par., XV, 17; XX, 33. C'est une gloire pour Josias de pouvoir ainsi être mis en parallèle avec deux rois comme David et Ézéchias. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, X, IV, 1. Quand il mourut (608), il n'avait que trente-neuf ans et régnait depuis trente et un ans à Jérusalem. IV Reg., XXIII, 29-30; II Par., XXXV, 20-25. Voir NÉCHAO.

H. LESÈTRE.

2. **JOSIAS**, fils de Sophonie. Il était revenu de la captivité de Babylone et le prophète Zacharie reçut de Dieu l'ordre d'aller prendre dans sa maison, avec Holdaï, Tobie et Idaïa, l'or et l'argent nécessaires pour faire les couronnes symboliques destinées à être placées sur la tête du grand-prêtre Josué, fils de Josédec. Zach., VI, 9-11. Cette circonstance a fait conjecturer qu'il était ou bien orfèvre ou bien un des gardiens du trésor du Temple. Voir HOLDAÏ 2, col. 728, et IDAÏA 4, col. 806.

JOSPHIA (hébreu : *Yôsifyâh*, « Jéhovah ajoute; » Septante : Ἰωσεφία), père de Salomith qui retourna de la captivité de Babylone avec cent vingt hommes, du temps d'Esdras. I Esd., VIII, 10. Le verset paraît tronqué. Les Septante lisent : « Des fils de Baani (Βαανί), Salomith, fils de Josphia. »

JOSUÉ (hébreu : *Yehôšua'*, sous sa forme complète), nom de quatre Israélites dans la Vulgate. Elle a transcrit quelquefois ce nom par *Jesus*. Voir JÉSUS, col. 1421.

1. **JOSUÉ**, successeur de Moïse dans la conduite et le gouvernement du peuple juif.

I. AVANT LA MORT DE MOÏSE. — Il était de la tribu d'Ephraïm, Num., XIII, 9, petit-fils d'Elisama, chef de cette tribu, I Par., VII, 26, 27, fils de Nun, selon l'hébreu, ou de Navé, selon les Septante. Exod., XXXIII, 11; Num., XIII, 17; XIV, 30, etc. Son premier nom était *Hôšêa'*, Osée, « salut. » Num., XIII, 9; Deut., XXXII, 44 (hébreu). Moïse le changea en *Yehôšua'* ou *Yehôšûa'*, Deut., III, 21; Jud., II, 8, ou *Yêšû'a*, II Esd., VIII, 17, « Jéhovah est salut. » Ἰησοῦς, dans les Septante, *Josue*, le plus souvent dans la Vulgate, ou *Jesus*, Eccli., XLVI, 1; I Mach., II, 55; II Mach., XII, 15; Hab., IV, 8; Act., VII, 45. Cf. Talmud de Jérusalem, *Schebiith*, VI, 1, trad. Schwab, Paris, 1878, t. II, p. 376. Ce changement de nom, mentionné, Num., XIII, 17, à l'occasion de l'envoi des espions au pays de Chanaan, aurait eu lieu, soit à la suite de la victoire remportée par Josué sur les Amalécites, soit plus tôt même, lorsque Josué devint le serviteur de Moïse. Si le récit biblique l'a employé auparavant, c'est par prolepse ou anticipation. Crelier, *L'Exode et le Lévitique*, Paris, 1866, p. 146; Trochon, *Les Nombres et le Deutéronome*, Paris, 1887, p. 75; F. de Hummelauer, *Numeri*, Paris, 1899, p. 106-107. Mais le nom d'Osée n'est probablement qu'une contraction ou abréviation du nom de Josué. Vigouroux, *Manuel biblique*, 11e édit., Paris, 1901, t. II, p. 11.

Josué apparaît soudain sur la scène historique, peu après l'entrée des Hébreux dans le désert, lorsque les Amalécites s'opposèrent à leur passage à Raphidim. Moïse, qui connaissait sa bravoure et son habileté, lui ordonna de combattre avec une troupe d'élite et par ses prières lui obtint une victoire complète, dont il écrivit le récit. Exod., XVII, 8-14. On retrouve ensuite plusieurs fois Josué aux côtés de Moïse. Il est avec lui et comme son serviteur sur le Sinaï, et il semble même qu'il l'accompagne au sommet du Sinaï, Exod., XXIV, 13, sans toutefois jouir comme lui de la vision et des révélations de Dieu. A la descente de la montagne, il entendit le premier les cris que poussait le peuple en adorant le veau d'or, et comme il en ignorait la cause que Dieu avait manifestée à Moïse, il les prit pour un bruit de combat. Moïse y reconnut des chants de joie et détrompa Josué. Exod., XXXII, 17, 18; Talmud de Jérusalem, *Taanith*, IV, 5, trad. franç., Paris, 1883, t. VI, p. 184. Moïse ayant transporté le tabernacle de l'alliance hors du camp à cause de cette idolâtrie des Hébreux, Josué, son serviteur, qui était encore un jeune homme, demeurait auprès du tabernacle pour le garder, quand Moïse allait au camp. Exod., XXXIII, 11. Il ne remonta pas au Sinaï avec Moïse pour y recevoir les nouvelles tables de la loi; il continuait probablement à veiller sur le tabernacle. Au moment du choix des soixante-dix anciens pour aider à gouverner le peuple, Josué intervint, pria Moïse, son maître, d'empêcher Eldad et Médad de prophétiser. Il se montrait l'ardent défenseur de l'autorité de Moïse, qui l'en reprit et lui fit observer que le Seigneur pouvait communiquer son esprit à qui il lui plaisait. Num., XI, 27-29. Voir t. II, col. 1648. Josué intervient ici au

titre de serviteur de Moïse et « choisi dans le grand nombre ». Cette seconde épithète peut aider à déterminer comment Josué était le serviteur de Moïse. D'après Exod., XXIV, 13, on a pu conclure que Josué servait Moïse dans sa mission sainte. Mais comme l'expression hébraïque désigne des jeunes gens, surtout des guerriers, Is., IX, 16; XXXI, 8; Jer., XVIII, 21, il paraît préférable de dire que Josué était le chef des gardes du corps de Moïse. Il veillait de même sur le tabernacle d'alliance, et pendant que Moïse remontait au Sinaï, il demeura au camp pour empêcher par sa présence une nouvelle sédition. F. de Hummelauer, *Exodus et Leviticus*, Paris. 1897, p. 256; *Numeri*, 1899, p. 95.

Il fut du nombre des espions que Moïse envoya en exploration dans le pays de Chanaan. Num., XIII, 9, 17. Mais, au retour, il s'efforça avec Caleb de calmer l'effervescence du peuple soulevée par le récit exagéré de ses compagnons. Déchirant ses vêtements, il vanta la fertilité de la Terre Promise et excita dans la foule la confiance en Dieu, sans crainte d'être lapidé. Num., XIV, 6-10. Voir t. II, col. 57-58. Cette fidélité et cette fermeté lui méritèrent la faveur d'entrer, seul avec Caleb de tous les Israélites ayant alors vingt ans et au-dessus, dans le pays de Chanaan. Num., XIV, 30-38; XXVI, 65; XXXII, 12. Durant les trente-huit années des pérégrinations d'Israël dans le désert, Josué ne paraît pas; d'ailleurs, nous ignorons complètement l'histoire de toute cette période.

Quand Dieu avertit Moïse que sa fin est proche, il désigne comme son successeur Josué, « homme en qui réside l'esprit, » l'esprit de prudence et de force, nécessaire au chef d'un peuple, et il lui ordonne de lui imposer les mains en présence du grand-prêtre et de la multitude, en signe de la transmission de pouvoir. Moïse doit lui communiquer dès lors une part de sa gloire, c'est-à-dire de sa dignité et de son autorité. Josué ne sera plus un simple ministre de Moïse; il aura droit de commander et le peuple devra lui obéir. Plus tard, dans l'exercice de son pouvoir, il ne jouira pas de toutes les prérogatives de Moïse; il n'entrera pas comme lui directement en communication avec le Seigneur. Le grand-prêtre Éléazar consultera Dieu, et Josué, à la tête du peuple, exécutera les ordres reçus. Josué fut intronisé dans ses fonctions selon le rite indiqué et conformément à la volonté divine. Num., XXVII, 18-23; F. de Hummelauer, *Numeri*, p. 328-329. Moïse demeure cependant jusqu'à sa mort le chef suprême des Hébreux; il règle les conditions du placement des tribus de Ruben et de Gad, et Josué, qui aura la mission de faire le partage de la Terre Promise, Num., XXXIV, 17, devra tenir compte des décisions de son prédécesseur. Num., XXXII, 28. D'ailleurs, la délégation de Josué au gouvernement du peuple juif a pu être racontée par anticipation. Num., XXVII, 18-23. Dans cette hypothèse, elle n'aurait eu lieu qu'au jour même de la mort de Moïse. F. de Hummelauer, *Deuteronomium*, Paris, 1901, p. 497. Quoi qu'il en soit, Dieu lui-même, ce jour-là, fortifia Josué et lui assura le succès dans sa mission qui était d'introduire les Israélites dans la Terre Promise. Deut., XXXI, 14,23. Josué était auprès de Moïse, tandis que celui-ci adressa au peuple ses derniers avis. Deut., XXXII, 44. Moïse mort, Josué fut rempli de l'esprit de sagesse, nécessaire au bon gouverment, par l'effet de l'imposition des mains de son prédécesseur. Deut., XXXIV, 9. Il devint dès lors un véritable chef, hardi et entreprenant, et il remplit parfaitement les desseins de Dieu sur lui. Le peuple, habitué à l'obéissance par la vie nomade du désert, se montra plus docile à sa voix que la génération précédente ne l'avait été à celle de Moïse. Deut., XXXIV, 10.

II. Après la mort de Moïse. — Une double tâche incombait au nouveau chef d'Israël : conquérir par les armes le pays de Chanaan et en faire le partage. Jos., I, 1-6.

1. *Conquête de la Terre Promise.* — Josué se mit immédiatement à l'œuvre. Sur l'ordre de Dieu et avec ses encouragements, il ordonna les préparatifs pour le passage du Jourdain et rappela aux tribus de Ruben et de Gad et à la demi-tribu de Manassé les conditions fixées par Moïse au sujet de leur territoire sur la rive gauche du fleuve. Jos., I, 1-18. Il envoya à Jéricho, II, 1, deux espions qui, de retour, lui rendirent compte de leur mission, II, 23-24. Devant le camp, il donna des instructions sur la manière de traverser le fleuve, III, 1-13. Le passage opéré, deux monuments de pierre furent élevés sur la rive droite et au milieu du Jourdain en souvenir du prodige, IV, 1-25. « En ce jour-là, le Seigneur glorifia Josué devant tout Israël, afin qu'ils le craignissent comme ils avaient craint Moïse, pendant sa vie, » IV, 14. Sur l'ordre divin, Josué fit circoncire tous les Hébreux qui ne l'avaient pas été dans le désert, V, 1-9. Voir col. 84-85 et t. II, col. 774-776. Un ange apparut à Josué, V, 13-16, et le Seigneur lui indiqua par sa bouche les moyens de prendre Jéricho. Josué les communiqua aux prêtres et les fit exécuter, VI, 1-27. Voir col. 1232-1293. Dans la prise miraculeuse de cette ville, le Seigneur fut avec Josué, dont le nom devint célèbre dans tout le pays de Chanaan, VI, 27. Ce prodige avait pour but de prouver à Josué que Dieu, selon sa promesse, était avec lui, et de lui donner courage et confiance. C'est par la ruse et la force que Josué s'empara d'Haï. Voir col. 398-399. Une première tentative ayant échoué à cause de la désobéissance d'Achan, voir t. I, col. 128-130, Josué s'en plaint au Seigneur, qui lui fit connaître la raison de l'échec. L'expiation accomplie, Josué se mit à la tête de toute l'armée et s'empara de la ville, après avoir tendu une embuscade aux habitants, VII, 2; VIII, 29. Conformément aux ordres de Moïse, Deut., XXVII, 1-8, Josué éleva sur le mont Hébal un autel de pierres, sur lequel il fit offrir des sacrifices, et une stèle sur laquelle on grava une partie de la loi mosaïque, non pas le Pentateuque entier, comme l'ont pensé les rabbins, ni même le livre du Deutéronome, mais seulement soit un résumé de la législation proprement dite, Fillion, *La sainte Bible*, Paris, 1888, t. I, p. 639, soit les malédictions contenues, Deut., XXVII, 15-26; Clair, *Le livre de Josué*, Paris, 1883, p. 54, soit les discours de Moïse, Deut., V-XI, avec les malédictions et les bénédictions. Deut., XXVII, 15-XXVIII, 68. F. de Hummelauer, *Deuteronomium*, p. 438-440. Voir col. 461. Quoi qu'il en soit, le peuple étant disposé comme Moïse l'avait ordonné, Josué lut certainement les malédictions et les bénédictions précitées, VIII, 33-35. Trompé par un audacieux stratagème, Josué conclut alliance avec les Gabaonites; la fraude découverte, il resta fidèle à la convention, malgré les murmures du peuple, mais il soumit ces alliés au service du culte, IX, 1-27. Voir col. 19-20. Il vint à leur secours et remporta sur les rois chananéens ligués contre eux la célèbre victoire, favorisée par une grêle extraordinaire, voir t. I, col. 1703; t. III, col. 337, et par l'arrêt du soleil et la prolongation du jour. Voir t. I, col. 297. Josué prit ensuite plusieurs places fortes du sud de la Palestine, Macéda, Lebna, Lachis, Églon, Hébron, Dabir, Asédoth. Par cette série d'heureux coups de force il fut maître de toute la partie méridionale du pays de Chanaan, X, 28-43. Les rois du nord, ligués à l'instigation de Jabin, furent défaits près des eaux de Mérom, XI, 1-15. Josué poursuivit ses conquêtes dans le nord, XI, 16-23. On trouve, XII, 7-24, l'énumération de tous les rois que Josué a vaincus dans l'intervalle de la conquête, ordinairement évalué à sept années.

On a souvent reproché à Josué l'extermination des tribus chananéennes, dont il avait conquis le territoire. Mais il faut observer qu'il ne l'a fait que sur l'ordre de Dieu, Num., XXXIII, 50-56, qui voulait par là les punir de leurs crimes. Théodoret, *Quæst. XXI in Jos.*, t. LXXX,

col. 474. C'était, d'ailleurs, alors la conséquence du droit de conquête, et Josué n'appliquait parfois que la peine du talion. Jud., I, 7. Vigouroux, *Manuel biblique,* 11e édit., Paris, 1901, t. II, p. 25-26; *Les Livres Saints et la critique,* 5e édit., t. IV, p. 454.

2° *Partage du pays conquis.* — Josué, déjà avancé en âge, reçut de Dieu l'ordre d'accomplir enfin la seconde partie de sa mission, le partage de la Palestine entre les tribus d'Israël, XIII, 1-8. L'attribution faite par Moïse étant maintenue, les districts cisjordaniens furent partagés par le grand-prêtre Eléazar et par Josué, d'abord aux tribus de Juda, de Manassé et d'Éphraïm, XIV, 1-XVII, 13. Josué accorda à Caleb le territoire que Moïse lui avait assigné, XIV, 6-13; XV, 13. Il permit aux fils de Joseph d'étendre par la conquête la part qui leur était échue, XVII, 14-18. Avant de déterminer l'héritage des sept dernières tribus, il envoya une commission de vingt et un membres, non pas sans doute, comme on l'a faussement prétendu, faire le cadastre des contrées non encore conquises, mais seulement examiner sur place la disposition topographique, les ressources et les villes de chaque région pour en former sept lots qui furent tirés au sort, XVIII, 1-XIX, 48. Thamnath-Saraa lui fut octroyée comme part, XIX, 49, 50. Par ordre de Dieu, Josué désigna des villes de refuge, XXI, 1-9, et les villes qu'habiteraient les lévites, XXI, 1-40. Le partage ainsi terminé, il renvoya dans leurs possessions au delà du Jourdain les guerriers des tribus de Ruben et de Gad et de la demi-tribu de Manassé, XXII, 1-9.

3° *Derniers discours et derniers actes.* — Retiré dans son héritage à Thamnath-Saraa, Josué y passa tranquillement le reste de ses jours. Longtemps après que le Seigneur eut donné la paix aux enfants d'Israël et que toutes les nations environnantes eurent été soumises, XXIII, 1, vingt-cinq ans étant écoulés selon l'historien Josèphe, *Ant. jud.,* V, I, 29, et Clément d'Alexandrie, *Strom.,* I, 21, t. VIII, col. 833, vingt-sept d'après Théophile d'Antioche, *Ad Autol.,* III, 24, t. VI, col. 1157, et, Eusèbe, *Chronic.,* I, 27, t. XIX, col. 166, ou trente selon Eusèbe, *Præp. ev.,* X, 14, t. XXI, col. 837. Josué, parvenu à un âge très avancé, rassembla tous les anciens et les chefs du peuple et leur recommanda avec instance de demeurer constamment fidèles à Dieu et à sa loi, leur annonçant le bonheur qui les attendait s'ils persévéraient et les malheurs qui les frapperaient, s'ils devenaient prévaricateurs, XXIII, 1-16. Il réunit encore à Sichem les représentants de toutes les tribus et leur fit renouveler solennellement l'alliance avec Dieu. Rappelant les bienfaits reçus, il les invita à choisir entre Jéhovah et les faux dieux. Dans un dialogue émouvant avec son ancien chef, le peuple promit une inviolable fidélité au Seigneur et dressa un double mémorial du renouvellement de l'alliance, XXIV, 1-27. Josué congédia l'assemblée et, bientôt après, il mourut à l'âge de cent dix ans. On l'ensevelit à Tamnathsaré dans les limites de sa possession, XXIV, 29-30. V. Guérin a cru retrouver, en 1863, le tombeau de Josué à Kharbet-Tibnéh. *Revue archéologique,* février 1865, p. 100-108; *Description de la Palestine, Samarie,* Paris, 1875, t. II, 89-104; F. de Saulcy, *Voyage en Terre-Sainte,* 1865, t. II, p. 226-238; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. III, p. 17-29. Le Père Séjourné a contesté cette identification et a placé le tombeau de Josué au centre d'une vaste nécropole judaïque située entre les deux villages actuels de Serka et de Berukin. *Revue biblique,* 1893, t. II, p. 608-628. Voir t. II, col. 775-776.

III. Caractère. — Josué est un des rares personnages à qui la Bible n'ait aucun reproche à adresser; et l'auteur de l'Ecclésiastique, XLVI, 1-10, a fait son éloge.

1° *Rôle public.* — S'il a été l'assistant de Moïse, son serviteur dans sa mission prophétique, Eccli., XLVI, 1 (texte hébreu), il fut, au cours de sa mission personnelle, un chef militaire plutôt qu'un prophète. Il reçut de Dieu moins de communications directes et celles dont il a été l'objet se rapportaient à la conquête ou au partage de la Terre Promise. Les prodiges accomplis par Dieu à son sujet ont été moins nombreux et moins étroitement liés à sa personne que ceux de l'exode à la personne de Moïse; c'est l'arche, ce sont les trompettes des prêtres, qui ouvrent les eaux du Jourdain et font tomber les murs de Jéricho. Cependant la parole de Josué produit la prolongation du jour à la bataille de Gabaon. De même encore, dans l'administration, le partage et le renouvellement de l'alliance, il agit de concert avec le grand-prêtre et les chefs des tribus. Son rôle principal est donc militaire. Dans la conquête du pays de Chanaan, il commande et agit seul. Or, dans l'accomplissement de sa mission propre, il est plein de cœur et de courage, hardi, entreprenant et il se montre à la hauteur des événements. L'auteur de l'Ecclésiastique, XLVI, 1-8, loue surtout ses exploits guerriers.

2° *Figure de Jésus-Christ.* — Les Pères ont généralement considéré Josué comme une figure de Jésus. *Josue fuit typus Domini non solum in gestis sed etiam in nomine.* S. Jérome, *Epist. LIII,* n. 8, t. XXII, col. 545. « Il a été grand par le nom de sauveur qu'il portait et il a eu la puissance de sauver les élus de Dieu. » Eccli., XLVI, 1-2. Parce qu'il devait sauver son peuple, il eut l'honneur de porter d'avance le nom du véritable Jésus, du Sauveur de l'humanité entière. Il a introduit les Hébreux dans la Terre Promise, comme Jésus a ouvert le ciel à tous les hommes. Bossuet, *Élévations sur les mystères,* IXe sem., 10e élévat., *Œuvres,* Besançon, 1836, t. III, p. 73. Voir Haneberg, *Histoire de la révélation biblique,* trad. franç., Paris, 1856, t. I, p. 187-202; Danko, *Historia revelationis divinæ V. T.,* Vienne, 1862, p. 192-198; Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament,* 3e édit., Paris, 1901, t. I, 327-332; Vigouroux, *Manuel biblique,* 11e édit., Paris, 1901, t. II, p. 10-26.

E. Mangenot.

2. JOSUÉ (Septante : 'Ωσηέ; *Alexandrinus :* 'Ιησοῦ), habitant de Bethsamès, dans le champ duquel s'arrêta le char philistin qui, du temps de Samuel, ramena d'Accaron à Bethsamès l'arche d'alliance. I Reg., VI, 14. Voir Arche d'alliance, t. I, col. 920.

3. JOSUÉ (Septante : 'Ιησοῦς), gouverneur (*śâr, princeps*) de Jérusalem, près de la maison duquel étaient des hauts-lieux consacrés au culte des idoles et que le roi Josias fit détruire. IV Reg., XXIII, 8.

4. JOSUÉ (hébreu : *Yêšûa'* et *Yehôšua';* Septante : 'Ιησοῦς), fils de Josédec, premier grand-prêtre après la captivité de Babylone. Josué était très probablement né, comme son contemporain et associé Zorobabel, à Babylone, où son père Josédec avait été déporté en captivité par Nabuchodonosor. I Par., VI, 15. Son père étant mort en exil, Josué lui succéda dans la charge de grand-prêtre. A la suite de l'édit de Cyrus, il retourna à Jérusalem avec Zorobabel, la première année du règne de ce roi, et il s'appliqua avec beaucoup d'ardeur à relever les ruines des temps passés. Il releva immédiatement l'autel des holocaustes et rétablit le sacrifice quotidien interrompu depuis une cinquantaine d'années. Zorobabel fut son fidèle et infatigable collaborateur; ils commencèrent par relever l'autel et par restaurer le sacrifice quotidien, ainsi que toutes les grandes solennités. I Esd., III, 2-6. Il eut la consolation de poser les fondements du nouveau Temple, le second mois de la deuxième année de son retour à Jérusalem (536 avant J.-C.). I Esd., III, 8-9. Cet événement fut célébré par de grandes démonstrations de réjouissance; les prêtres, avec leurs ornements et les trompettes, les Lévites, fils d'Asaph, avec les cymbales, louèrent Dieu, selon les prescriptions du roi David, et chantèrent des hymnes; tout le peuple s'associa à ces louanges et prit part à ces

réjouissances; cependant, ceux qui avaient connu l'ancien Temple, ne pouvaient cacher leur douleur, de sorte que, dans cette fête, la tristesse des anciens jours se mêla à la joie des jours nouveaux. I Esd., III, 10-13. — Les Samaritains, ennemis de Juda et de Benjamin, ayant appris qu'on réédifiait le Temple, allèrent trouver Zorobabel et offrirent leur concours. Zorobabel, Josué et les autres chefs refusèrent leurs services. Les Samaritains, irrités, suscitèrent toute espèce d'obstacles, et gagnèrent à leur cause de mauvais conseillers : Bésélam, Mithridate, Thabéel et d'autres, qui arrachèrent au roi Artaxerxès un édit suspendant les travaux. Les travaux furent ainsi interrompus jusqu'à la deuxième année du règne de Darius, fils d'Hystaspe, roi des Perses, c'est-à-dire environ l'espace de quatorze ans. La deuxième année du règne de ce roi (516 avant J.-C.), on reprit les travaux. I Esd., IV, 1-24. Stimulés par les prophéties d'Aggée, I, 1, 12, 14; II, 1-9, et de Zacharie, I-VIII, Zorobabel et Josué poussèrent les travaux avec vigueur. I Esd., V, 1-2. Dieu couronna leurs efforts; le Temple fut achevé le troisième jour du mois d'Adar (mars), la sixième année du règne de Darius. On célébra en grande pompe la dédicace du temple; on offrit, à cet effet, cent veaux, deux cents béliers, quatre cents agneaux et douze boucs selon le nombre des douze tribus d'Israël. I Esd., VI, 14-17. — Josué est loué par l'auteur de l'Ecclésiastique, XLIX, 14, pour son zèle et son empressement à relever le Temple de Dieu. Sa piété et ses vertus le rendirent digne d'être une figure de Notre-Seigneur. Le prophète Zacharie dit en parlant de Josué : « Je ferai venir mon serviteur, » *Ṣémah*, « le Germe » (Vulgate : *Oriens*), III, 8, et « son nom est *Germe* », VI, 12. Le véritable « Germe » c'est Jésus-Christ. Ces paroles ont été appliquées expressément par le Zacharie de la nouvelle Loi, le père de saint Jean-Baptiste, à Notre-Seigneur. Luc., I, 78 (Septante : Ἀνατολή; Vulgate : *Oriens*). A partir de la septième année du règne de Darius, on ne sait plus rien de Josué; on ne connaît ni la date ni le lieu de sa mort, quoiqu'on pense communément qu'il finit ses jours à Jérusalem. V. ERMONI.

5. JOSUÉ (LIVRE DE), sixième livre de l'Ancien Testament selon l'ordre du canon du concile de Trente, le premier de la seconde classe des livres de la Bible hébraïque, c'est-à-dire des *nebi'im* ou prophètes. Il est intitulé dans l'hébreu *Yehošua'*, dans les Septante Ἰησοῦς Ναυή ou Ἰησοῦς υἱὸς Ναυή et dans la Vulgate *Liber Josue*.

I. CONTENU. — Ces titres désignent, sinon avec une entière certitude l'auteur du livre, du moins son héros principal. L'écrit ne renferme pas toutefois une biographie complète et suivie du successeur de Moïse dans le gouvernement du peuple juif, il contient plutôt l'histoire de ce peuple lui-même, sous la conduite de Josué, depuis l'entrée en fonctions de ce nouveau chef jusqu'aux premiers temps qui ont suivi sa mort. Le sujet du livre est indiqué par les paroles de Dieu, qui sont rapportées, I, 1-9, et qui assignent à Josué la double mission de conquérir et de partager la Palestine. Ces versets forment comme l'exorde du livre. La suite est consacrée au récit de l'accomplissement de cette mission. L'ouvrage se divise donc naturellement en deux parties : 1° la conquête, I, 10-XII, 24; 2° le partage de la Terre Promise, XIII, 1-XXII, 34. La première partie, qui décrit la conquête, peut se subdiviser en deux sections : l'une mentionne les préparatifs de la guerre, I, 10-V, 12, et l'autre, les triomphes successifs et rapides des Hébreux au sud, puis au nord de la Palestine et l'extermination de la plupart des tribus auparavant maîtresses de tout le pays, V, 13-XII, 24. La seconde partie, le récit du partage, comprend aussi deux sections distinctes : 1° l'une rappelle le partage, opéré par Moïse, des régions situées à l'est du Jourdain, XIII, 1-33; 2° l'autre expose la distribution par le sort des districts, placés sur l'autre rive du fleuve et récemment conquis, XIV, 1-XXII, 34. Cette histoire se termine par un appendice ou supplément, qui relate les dernières paroles et les derniers actes de Josué, XXIII, 1-XXIV, 33. Pour une analyse plus détaillée, voir JOSUÉ, col. 1686-1688, et R. Cornely, *Introductio specialis in historicos V. T. libros*, Paris, 1887, t. I, p. 171-175; *Synopsis omnium librorum sacrorum utriusque Testamenti*, Paris, 1899, p. 35-40. La première partie est complètement historique; la seconde, quoique rédigée sous la forme historique, est surtout géographique et partiellement législative pour le fond. Les événements racontés se sont produits durant une période qu'il est difficile d'évaluer en chiffres exacts, à cause de la rareté des dates mentionnées, et qui s'étend à une trentaine d'années environ. D'après les calculs généralement acceptés, la conquête de la Terre Promise aurait duré sept ans et Josué aurait vécu vingt-cinq ans au total depuis son entrée au pays de Chanaan. Il faut joindre à ce dernier nombre la durée des faits indiqués dans les derniers versets du livre.

II. UNITÉ ET INDÉPENDANCE. — La plupart des critiques contemporains tiennent le livre de Josué pour un « sixième tome », qui primitivement n'a fait qu'un avec le Pentateuque. Ils l'englobent donc dans leurs théories sur la composition de l'Hexateuque. Selon eux, il est du même âge que les cinq livres, attribués à Moïse, et il a été rédigé dans sa forme actuelle, à l'aide des mêmes sources par le même rédacteur définitif. Cette conclusion critique a passé par des phases diverses. L'hypothèse complémentaire a succédé à l'hypothèse fragmentaire. Voir Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique*, 5e édit., Paris, 1901, t. IV, p. 437. Nous avons maintenant l'hypothèse documentaire. Le livre de Josué n'a pas été écrit d'un seul jet ni par une seule main; un rédacteur définitif a puisé à des sources différentes des éléments divers qu'il a fondus, non sans laisser toutefois des sutures qui permettent à des yeux exercés de discerner les morceaux primitifs, assez mal joints d'ailleurs. La connexion du livre de Josué avec le Pentateuque ne se discute plus; c'est, dit-on, une conclusion certaine de la critique négative. Tout le travail actuel se porte à déterminer avec le plus de précision possible les sources ou documents dont le rédacteur définitif a fait usage. Voici les résultats auxquels on croit être parvenu :

La première partie du livre de Josué, I-XII, forme dans son ensemble un tout bien caractérisé, qui paraît être la continuation de JE, c'est-à-dire du rédacteur qui, vers 650, a fondu ensemble l'écrit jéhoviste J, qui est de 850 environ, et l'écrit élohiste E, postérieur d'un siècle au jéhoviste. Toutefois, on discute la question de savoir si le dernier rédacteur, qui écrivait entre 440 et 400, s'est servi directement des sources J et E, ou bien s'il n'a pas eu plutôt à sa disposition un travail intermédiaire, dans lequel J et E étaient déjà réunis et combinés. Le Code sacerdotal, P, qui daterait de l'époque de la captivité, a été très peu utilisé; il a fourni de rares éléments, et quelques fragments seulement lui ont été empruntés. Dans la seconde partie, XIII-XXIV, le partage des sources est bien différent. Tous les détails géographiques dérivent du Code sacerdotal et les passages empruntés à JE sont moins nombreux que dans la première partie. Mais il y intervient un élément nouveau. Avant que JE n'ait été combiné avec P, il avait été complété en différents endroits par un écrivain, dont l'esprit est étroitement apparenté à celui de l'auteur du Deutéronome et que, pour cette raison, on désigne par le sigle D^2. Les additions, provenant de cet écrivain, sont pour la plupart faciles à reconnaître au style, semblable à celui du Deutéronome, et elles comprennent notamment les parties législatives du livre de Josué et le renouvellement de l'alliance. On y rattache aussi tout ce qui con-

cerne les parts de territoire, accordées sur la rive gauche du Jourdain aux tribus de Ruben, de Gad et á la demi-tribu de Manassé. Nous renonçons á suivre les critiques dans la détermination détaillée des divers passages de Josué qu'ils rapportent à ces différentes sources. On peut consulter leurs ouvrages, qui sont loin de s'accorder sur les détails. Voir J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A. T.*, 2e édit., Berlin, 1889, p. 118-136; Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 4e édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, p. 79-83; Driver, *Einleitung in die Litteratur des A. T.*, trad. Rothstein, Berlin, 1896, p. 108-121; Smith et Fuller, *A Dictionary of the Bible*, 2e édit., Londres, 1893, t. I, part. II, p. 1811-1815; A. Hauck, *Realencyklopädie für protestant. Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1900, t. IX, p. 390-392; W. H. Bennett, *The book of Joshua*, Leipzig, 1895, édition critique et coloriée, dans laquelle la différence des couleurs indique les emprunts à des documents différents.

Que faut-il admettre de ces conclusions? Que faut-il penser de ces hypothéses? Il est d'abord constant que les Juifs n'ont jamais connu l'étroite connexion du livre de Josué avec le Pentateuque dans un seul ouvrage, divisé plus tard en six tomes. Aussi haut que l'on peut remonter á l'aide des documents et sans recourir aux hypothéses, on voit qu'ils ont fait des livres de Moïse et de Josué deux ouvrages complétement distincts. Les auteurs du Canon hébraïque, quels qu'ils soient d'ailleurs, ont classé le Pentateuque dans une catégorie à part et rangé le livre de Josué dans une série différente, celle des prophétes, dans laquelle il occupe la premiére place. Le traducteur grec de l'Ecclésiastique mentionne déjà dans sa préface la division de la Bible hébraïque en trois classes d'écrits et il sépare la « loi » des « prophètes ». Quelques critiques reconnaissent, du reste, que le livre de Josué a été séparé du Pentateuque avant Esdras. Ils sont obligés d'avouer aussi que les Juifs n'ont gardé aucun souvenir de la prétendue unité primitive de l'Hexateuque, et ils ont recours á des arguments internes, à la ressemblance de fond et de forme, pour prouver cette unité originale. Ces raisons sont-elles valables et suffisent-elles à ébranler la croyance traditionnelle á l'indépendance du livre de Josué? « Le livre de Josué se rattache étroitement au Pentateuque, il est vrai, parce qu'il prend l'histoire du peuple hébreu au point oú s'arrête la conclusion du Deutéronome. Les tribus que Moïse avait emmenées d'Égypte ne moururent pas avec lui; leur histoire ne finit pas avec celle de leur libérateur; elles continuérent sans lui ce qu'elles avaient fait jusqu'alors avec lui; elles étaient déjà sur les bords du Jourdain; il n'y avait plus qu'à le franchir pour entreprendre la conquête de cette Terre Promise, depuis si longtemps l'objet de leurs vœux et de leurs désirs. L'écrit qui porte le nom de Josué nous raconte l'histoire de cette conquête; il a, par là même, avec les livres qui le précèdent le lien qu'ont entre eux les événements. Mais là se borne la connexion : il est la continuation des écrits de Moïse; il n'en est pas une partie. » Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique*, t. IV, p. 441.

D'autre part, il forme en lui-même un tout complet et indépendant. Par sa composition, il présente, malgré des ressemblances nécessaires avec le Pentateuque, une véritable originalité de fond et de forme. Il a un plan qui lui est propre et qui lui donne une visible unité. Son sujet est la conquête et le partage de la Palestine par Josué. Son but est manifeste. L'auteur ne se propose pas seulement de continuer l'histoire du peuple juif aprés la mort de Moïse; il veut surtout montrer par son récit la fidélité avec laquelle Dieu a tenu ses promesses faites aux patriarches et renouvelées á Moïse. Il raconte la façon prodigieuse dont le Seigneur a mis son peuple en possession de la Terre Promise. Les événements qu'il rapporte tendent tous à faire voir l'intervention divine dans la conquête. Les détails du partage aboutissent à la même fin, et l'auteur en termine la relation par ces paroles significatives : « Et le Seigneur Dieu donna á Israël toute la terre qu'il avait juré de livrer á leurs pères... et pas une des paroles qu'il avait promis d'accomplir ne demeura sans effet, mais toutes furent réalisées par les événements, » XXI, 41, 43. Dans ses deux discours, Josué tire les conclusions pratiques qui découlent de cette fidélité de Dieu á tenir ses promesses : les Israélites doivent de leur côté être fidèles à observer les préceptes divins; sinon, ils attireront sur eux les malédictions que le Seigneur a portées contre les prévaricateurs. A ce point de vue, on peut dire que le livre de Josué compléte le Pentateuque, mais comme les Actes des Apôtres continuent les Évangiles. Le récit de l'accomplissement des promesses divines á l'égard d'Israël n'est pas nécessairement l'œuvre du rédacteur du Pentateuque; un autre écrivain, imprégné de l'esprit de Moïse comme l'était Josué, a fort bien pu l'écrire aprés les événements. Si le rédacteur définitif de l'Hexateuque avait combiné habilement les sources du livre de Josué, il aurait dû rattacher ce récit de l'accomplissement des promesses aux Nombres et ne pas intercaler entres les deux parties de sa narration un ouvrage législatif tel qu'est le Deutéronome. Enfin, la forme du récit est elle-même différente. Le livre de Josué n'est pas, comme l'Exode et les Nombres, une sorte de journal écrit au fur et à mesure des événements, ni, comme le Lévitique, un code de législation, ni, comme le Deutéronome, une série de discours. Il présente donc une physionomie á part, et les critiques sont obligés d'avouer que les sources qu'ils admettent y sont mêlées et combinées d'une autre façon que dans le reste de l'Hexateuque.

Assurément, il existe entre lui et certaines parties du Pentateuque de grandes ressemblances de fond et de forme. Il n'y a en cela rien d'étonnant, puisque le livre de Josué est la suite immédiate de l'histoire, racontée dans le Pentateuque. Des divergences notables seraient, au contraire, surprenantes. Le peuple juif venait de recevoir au Sinaï sa législation; il devait la suivre et l'appliquer autant que les circonstances le permettaient. Il n'avait pas en si peu de temps changé d'esprit ni de caractére; il réalisait, sous la conduite de Josué, ce que Dieu avait promis á Moïse. Josué avait été longtemps le serviteur de Moïse, avant de devenir son successeur. Il s'était préparé à sa mission sous les yeux et par les conseils de son prédécesseur. Il avait les mêmes idées et il n'est pas étonnant que ses derniers discours reproduisent les mêmes enseignements que ceux de Moïse dans le Deutéronome. Le style est semblable en bien des points à celui du Pentateuque. Cela doit être; la langue hébraïque, au temps de Josué, n'avait pas beaucoup changé depuis l'Exode. Néanmoins, on constate dans ce livre des particularités linguistiques. Nous ne ferons pas trop fonds sur l'absence de certains archaïsmes, qu'on observe dans la Genèse. Outre qu'ils manquent déjà dans les autres livres de Moïse, on nous répondrait qu'ils proviennent simplement d'une divergence orthographique de points-voyelles chez les Massorètes ou dans les manuscrits, différence dont on ne peut d'ailleurs donner l'explication. Nous raisonnerons de même au sujet de la prononciation différente du nom de Jéricho : *Yerêḥô*, onze fois dans le Pentateuque, *Yeriḥo*, vingt-sept fois dans le livre de Josué. Voir Jéricho. Mais il est d'autres locutions plus caractéristiques. Dieu est nommé, III, 11, 13, « le Seigneur de toute la terre, » dénomination qui n'apparaît jamais dans le Pentateuque. Il y est appelé encore « Dieu d'Israël » vingt-quatre fois, alors que ce nom n'est employé que deux fois dans le Pentateuque. Exod., V, 1; XXXII, 27. On lit quatre fois, I, 14; VI, 2; VIII, 3; X, 7, l'expression גִּבּוֹרֵי חַיִל, *gibbôrê ḥaïl*, qu'on ne rencontre nulle part, sinon dans le

Deutéronome, III, 18, sous la forme approchante בני חיל, *benê ḥâil*, dans un récit de même nature. La formule עם מלחמה, *'am milḥâmâh*, employée VIII, 1, 3, 11; X, 7; XI, 7, ne se représente plus une seule fois dans l'Ancien Testament et ne se lit que quatre fois dans le Pentateuque en termes analogues : אנשי מלחמה, *'anšê milḥâmâh*. Le verbe צעק, *ṣ'âaq*, usité au *niphal*, VIII, 16, n'est pas employé dans les livres précédents. Ces particularités lexicographiques font supposer aux critiques qui refusent toute originalité au rédacteur de l'Hexateuque, le recours à des sources particulières dont rien ne prouve l'existence. *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche*, t. IX, p. 390. La façon de raconter n'est pas dans le livre de Josué la même que dans les livres historiques du Pentateuque. Enfin l'uniformité du style dans tout cet écrit est un indice frappant de l'unité de rédaction : c'est partout la même élocution, l'emploi des mêmes formes grammaticales, des mêmes tours de phrases et des mêmes constructions. Voir L. König, *Alttestamentliche Studien*, fasc. 1er, *Authentie des Buches Josua*, Meurs, 1836, p. 36-62, 122-125.

Pour compléter la démonstration de l'unité et de l'indépendance du livre de Josué, il faudrait réfuter en détail tous les arguments par lesquels les critiques prétendent prouver la pluralité des sources et des documents amalgamés dans ce livre. Cette réfutation a été faite par Himpel, *Einheit und Glaubwürdigkeit des Buches Josua*, dans la *Theologische Zeitschrift*, 1864, p. 385-448; 1865, p. 227-307. Cf. König, *op. cit.*, p. 34; Keil, *Einleitung*, 1859, p. 143-149; Cornely, *Introductio specialis in historicos V. T. libros*, Paris, 1887, t. I, p. 180-187. Voir t. I, col. 130, ce qui concerne l'emploi de *šêbêt* et de *mattêh* pour désigner les tribus d'Israël. La répétition, par exemple, de l'attribution du pays transjordanien, faite par Moïse aux tribus de Ruben, de Gad et à la demi-tribu de Manassé, Num., XXXII, 1-42, s'explique fort bien dans le livre de Josué, XIII, 7-33. L'auteur voulant exposer dans tout son ensemble le partage de la Terre Promise, rappelle les dispositions prises antérieurement par son prédécesseur et les confirme. La même remarque explique la répétition de ce qui concerne les villes de refuge dans cette contrée. Deut., IV, 41-43; Jos., XX, 8. On comprendrait moins ces répétitions dans l'hypothèse d'un rédacteur dernier, qui aurait formé l'Hexateuque.

III. Date. — Le livre de Josué étant une œuvre à part, indépendante du Pentateuque, il n'a pas, par le fait même, été établi dans son état actuel postérieurement à la rédaction dernière de l'Hexateuque, telle que la fixent les critiques. Puisqu'il forme, d'autre part, un ouvrage ordonné suivant un plan très net, cette unité de composition est à elle seule un indice de l'unité d'auteur. Avant de déterminer, si faire se peut, la personnalité de cet auteur, il faut rechercher, à l'aide du contenu, la date d'apparition du livre. Nous procéderons dans cette recherche par approches successives. — Josué ayant brûlé la ville de Haï, VIII, 28, et cette ville étant signalée sous le nom de Aïath, par Isaïe, X, 28, le livre de Josué, qui ne mentionne pas sa réédification, est donc antérieur au prophète. Voir col. 399. Josué avait laissé les Chananéens à Gazer et s'était contenté de les rendre tributaires des Israélites, XVI, 10. Or, sous le règne de Salomon, le roi d'Égypte s'empara de cette ville, en tua les habitants et la donna en dot à sa fille qu'avait épousée le roi des Israélites. III Reg., IX, 16. Voir col. 131. L'ouvrage, qui affirme encore l'existence des Chananéens à Gazer, a donc été composé avant le règne de Salomon ou au plus tard au début de ce règne. D'autres indices font remonter sa composition avant le règne de David. Lorsqu'il a été rédigé, le Jébuséen était encore à Jérusalem, XV, 63. Or, c'est la huitième année de son règne que David s'empara de cette ville et en fit sa capitale. II Reg., V, 6-10. Voir t. II, col. 1315. Bethléhem, la patrie de David, n'est pas énumérée parmi les villes de Juda, sinon dans le texte grec des Septante, XV, 60, tandis que d'autres villes, moins importantes, le sont. Un écrivain, postérieur au règne de ce prince ou son contemporain, l'aurait certainement mentionnée. Sidon y est encore appelée « la grande ville », XI, 8; XIX, 28. Or, Sidon fut ruinée par les Philistins au temps des Juges d'Israël, et Tyr eut dès lors la prépondérance et mérita seule le nom de grande ville des Phéniciens. Ces détails montrent bien la haute antiquité du livre qui les reproduit. Il est vrai, dit-on, que le livre des Justes, cité X, 13, aurait contenu l'élégie de David sur Saül et Jonathas, II Reg., I, 18, et serait postérieur à l'époque de la mort de ces héros. Mais on peut penser que ce recueil de poésies, commencé sous Josué, s'est enrichi successivement de nouvelles pièces. On a dit aussi, et non sans raison, que la locution « jusqu'aujourd'hui », répétée quatorze fois dans le texte hébreu, IV, 9; V, 9; VI, 25; VII, 26 (deux fois); VIII, 29; IX, 27; X, 27; XIII, 13; XIV, 14; XV, 63; XVI, 10; XXII, 3, 17, laissait entendre qu'il s'était déjà écoulé un certain intervalle entre les événements racontés et l'époque du récit; autrement le narrateur n'aurait pas eu de motif de signaler la persévérance de la circonstance qu'il relatait. De la plupart des cas, on ne peut rien conclure pour la détermination précise de l'intervalle; cette locution n'exige pas nécessairement une longue durée, et les vingt-cinq ans écoulés entre le début de la conquête et la mort de Josué peuvent justifier cette remarque de l'écrivain. D'ailleurs, comme la Vulgate contient, XIV, 10, cette locution, sans que le texte hébreu ait aucune expression correspondante, certains critiques admettraient facilement qu'en plusieurs endroits la même locution pourrait être une glose, ajoutée plus tard à la première rédaction du texte. De même, les montagnes de Juda et d'Israël, mentionnées, XI, 21, ne supposent pas la séparation des deux royaumes sous Roboam. Il s'agit de la défaite et de la ruine des Énacites qui habitaient la partie méridionale du pays de Chanaan et en particulier le territoire dévolu à la tribu de Juda. L'expression « toute la montagne de Juda et d'Israël » désigne seulement le pays montagneux qu'ils occupaient dans le territoire de cette tribu et dans le reste d'Israël, sans distinction de deux royaumes séparés, et elle marque leur disparition complète.

IV. Auteur. — On ne connaît pas d'une manière certaine quel a été l'auteur du livre de Josué, et il s'est produit de tout temps, même chez les catholiques, des opinions divergentes à ce sujet. Théodoret, *In Josue*, quæst. XIV, t. LXXX, col. 473-476, trompé par une leçon singulière de son manuscrit : Οὐχὶ τοῦτο γέγραπται ἐπὶ τὸ βιβλίον τὸ εὑρεθὲν, X, 13, en concluait que l'auteur avait puisé ce renseignement dans un ancien ouvrage et était par conséquent bien postérieur aux événements qu'il racontait. L'écrivain qui a rédigé la *Synopsis S. Scripturæ* attribuée à saint Athanase, t. XXVIII, col. 309, expliquait le titre du livre dans ce sens seulement que Josué était le héros principal du récit. Au rapport de Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, l. I, c. VIII, Rotterdam, 1685, p. 53, Isaac Abarbanel, rabbin du XVe siècle, pensait que Josué n'était pas l'auteur du livre qui porte son nom, et qu'une partie au moins avait été écrite quelque temps après les événements. Alphonse Tostat, *In Josue*, c. I, quæst. XIII; c. VII, quæst. IX, *Opera*, Cologne, 1613, t. V, p. 22, 208-209, rejette successivement l'opinion qui attribue ce livre à un écrivain anonyme contemporain de Josué, et celle qui prétend qu'il est l'œuvre du prophète Isaïe, et il l'attribue à Salomon. A. Maes, *Josue imperatoris historia illustrata atque explicata*, Anvers, 1574, comment. præf., p. 2, estimait qu'Esdras, seul ou avec l'aide d'autres scribes, avait compilé ce livre et en avait extrait les

récits d'anciennes annales hébraïques. Un inconnu, dont l'opinion est mentionnée par Serarius, *Josue,* Mayence, 1609, t. I, p. 211, l'attribuait au grand-prêtre Éléazar. Dans des temps plus rapprochés, des catholiques ont pensé que ce livre se compose de documents contemporains de Josué reliés ensemble dans un récit continu et recueillis par un écrivain ignoré, plus ou moins postérieur aux événements. Haneberg, *Histoire de la révélation biblique*, trad. franç., Paris, 1856, t. I, p. 223-225; Herbst-Welte, *Einleitung*, t. II, p. 96; A. Scholz, *Einleitung*, t. II, p. 245-265; Himpel, dans la *Tübinger Quartalschrift*, 1864, p. 448. Danko, *Historia revelationis divinæ V. T.*, Vienne, 1862, p. 200-201, fixe la date de la composition avant celle du livre des Juges et avant la septième année du règne de David. Le cardinal Meignan, *De Moïse à David*, Paris, 1896, p. 335, note, croit que l'auteur vivait peut-être au temps de Salomon, en tout cas, bien avant l'exil. Le principal argument de ces critiques est que le livre de Josué contient le récit d'événements postérieurs au temps du conquérant de la Palestine.

Mais d'autres critiques, mettant de côté la finale, XXIV, 29-33, qui raconte la mort de Josué et d'Eléazar et qui a été ajoutée après coup, et même certains récits d'événements postérieurs, l'occupation de Dabir, XV, 15-19, l'expédition des Danites, XIX, 47, et quelques gloses, insérées plus tard, attribuent la composition de l'ensemble du livre à Josué lui-même. Ils appuient leur sentiment sur la tradition juive, consignée dans le Talmud, *Baba Bathra*, voir t. II col. 140, et acceptée par la grande majorité des rabbins. D'après ceux-ci, Josué écrivit son livre et huit versets de la Loi, c'est-à-dire ceux qui racontent la mort de Moïse. Deut., XXXIV, 5-12. L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique*, Paris, 1881, p. 24-25. Quelques-uns pensent trouver dans Eccli., XLVI, 1, un indice que Josué est l'auteur du livre qui porte son nom. Josué y est dit διάδοχος Μωϋσῆ ἐν προφητείαις, c'est-à-dire successeur de Moïse, non pas seulement dans sa mission prophétique, mais encore dans la composition des livres inspirés, puisque le prologue, placé par le traducteur grec en tête de sa version de l'Ecclésiastique, appelle προφητεῖαι les livres écrits par des prophètes. Le texte hébreu, aujourd'hui connu, présente moins clairement le même sens. M. Israël Lévi, *L'Ecclésiastique*, Paris, 1898, p. 109, traduit משה בנבואה משרת, « assistant de Moïse dans sa mission prophétique. » Mais le mot נבואה signifiant « livre prophétique », II Par., IX, 29, il pourrait avoir ici cette signification, qui permettrait d'attribuer à Josué la rédaction d'un livre inspiré, si le contexte n'exigeait plutôt le sens de « mission prophétique », dans l'accomplissement de laquelle Josué a aidé Moïse. Quelques Pères de l'Église latine ont affirmé que le titre désignait Josué, non pas seulement comme le héros, mais aussi comme l'auteur du livre, ou du moins, ils se sont exprimés de manière à montrer qu'ils tenaient Josué pour l'écrivain de l'ouvrage qui porte son nom. Lactance, *Divin. instit.*, l. IV, c. XVII, t. VI, col. 500; S. Isidore de Séville, *De Eccl. officiis*, l. I, c. XII, t. LXXXIII, col. 747.

Les partisans de l'attribution du livre à Josué confirment leur sentiment par des arguments internes. Il est dit de lui, XXIV, 26, qu' « il écrivit toutes ces choses dans le volume de la loi du Seigneur ». Ces paroles, disent-ils, ne se rapportent pas seulement aux derniers discours de Josué qui les précèdent immédiatement, et en particulier au renouvellement de l'alliance du peuple avec Dieu; elles s'entendent plus naturellement du livre entier, qui est présenté comme la suite de la Loi ou du Pentateuque. Ils font valoir aussi l'emploi de la première personne qui décèle un témoin oculaire, en trois endroits du texte hébreu, IV, 23; V, 1, 6. Dans les deux premiers passages, on lit : *'obrênû*, « le passer de nous, » et dans le dernier : *lânû*, « à nous. » Il faut remarquer toutefois que, V, 1, le *qeri* et les versions ont la leçon : « le passer d'eux. » De nombreux indices trahissent l'acteur ou le témoin oculaire. La précision des détails historiques et topographiques, la manière dont l'histoire de Josué est racontée incidemment au milieu du récit des événements auxquels il a été mêlé, le ton lui-même du récit semblent indiquer la main de Josué. Les discours de ce héros sont pénétrés du même esprit qui a animé l'écrivain et qui lui a fait disposer les matériaux de son histoire en vue du but signalé plus haut. Enfin, on ne trouve pas dans tout le livre un mot d'éloge de Josué. Tandis que le narrateur de sa mort le qualifie de « serviteur de Dieu », XXIV, 29, lui-même se nomme toujours seulement « le fils de Nun ».

Cependant, plusieurs faits racontés dans le livre de Josué paraissent n'avoir eu lieu qu'à l'époque des Juges, à savoir, la prise de Cariath Sépher par Othoniel, XV, 13-19, et celle de Lésem par les Danites, XIX, 47, rapportées aussi Jud., I, 10-19; XVIII, 1-12. Quelques critiques catholiques, Kaulen, *Einleitung,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 177; Zschokke, *Historia sacra V. T.*, p. 163; Clair, *Le livre de Josué,* Paris, 1883, p. 5; Fillion, *La Sainte Bible,* Paris, 1889, t. II, p. 9, concèdent que ces récits ont été ajoutés ou, au moins, ont pu l'être après la mort de Josué. Voir t. II, col. 1239. Mais il n'est pas certain que ces événements ne datent point du vivant de Josué. La prise de Lésem a dû avoir lieu dans les derniers temps de la vie de ce chef d'Israël. Quant à celle de Cariath-Sepher, elle a eu lieu plus tôt. Voir t. II, col. 58. Si l'auteur du livre des Juges la mentionne après la mort de Josué, il le fait seulement pour rappeler les exploits d'Othoniel, dont il va raconter la judicature. Dans son récit, les verbes auraient dû probablement être mis au plus-que-parfait, si ce temps avait existé dans la langue hébraïque. Vigouroux, *Manuel biblique,* 11e édit., Paris, 1901, t. II, p. 7, note 1; Cornely, *Introductio specialis in historicos V. T. libros,* Paris, 1887, t. I, p. 195-198; Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament,* 3e édit., 1901, t. I, p. 333.

V. Intégrité du texte. — Le texte du livre de Josué ne nous est pas parvenu en très bon état. Pour le constater, il suffit de comparer le texte hébreu actuel avec la version grecque des Septante. Un autre moyen de constatation des altérations du texte est sa comparaison avec des passages parallèles des autres Livres Saints. Des noms et des chiffres, si nombreux dans les listes topographiques, paraissent avoir souffert des injures du temps et nous sont parvenus estropiés au point de vue orthographique ou modifiés. Ainsi le personnage nommé Achan, VII, 1, est appelé Achar par les Septante, la Peschito et dans I Par., II, 7. Voir t. I, col. 128. Il existe d'autres fautes orthographiques de même genre dans la transcription des noms propres de villes ou de lieux. D'autres changements de lettres se sont produits dans les noms communs ou dans les verbes. Dans les Septante, XV, 60, il y a un verset presque entier, qui manque dans le texte hébreu et dont la disparition peut s'expliquer par ὁμοιοτέλευτον. Le nombre des villes de la tribu de Nephthali, XIX, 36, doit être incomplet, si on compare ce passage avec XXI, 34, et I Par., VI, 61. Il manque dans les manuscrits et les éditions imprimées un membre de phrase, XXI, 36, qui se trouve dans les Septante, la Vulgate et I Par., VI, 63. Il est probable qu'il s'est perdu, XXII, 34, un mot que le sens exige et qui se lit dans la Peschito et le Targum. Par contre, וּגְדֵרֹתָיִם, XV, 36, est une glose sur le nom précédent וְהַגְּדֵרָה, qui de la marge des manuscrits s'est glissée dans le texte, car elle n'existe pas dans les Septante et elle rend tautif le nombre total des villes. וְשֶׁבַע, XIX, 2, paraît être la répétition de בְּאֵר־שֶׁבַע, qui précède immédiatement, comme il résulte de I Par., IV, 28, et

du total donné, XIX, 6; ce nom est absent, d'ailleurs, de la version des Septante. וּבִיהוּדָה, XIX, 34, doit être fautif, si on en juge d'aprés les données topographiques et l'absence de ce mot dans les Septante. Le chiffre 29, dans XV, 32, résume une liste de 36 noms; il est évidemment fautif. Le nombre des soldats de Josué est de 30000, VIII, 3, et seulement de 5000, VIII, 12; le premier chiffre doit être corrigé d'après le second. Kaulen, *Einleitung*, p. 175-176. D'autre part, le texte grec des Septante diffère souvent du texte massorétique, et si parfois il peut servir à rétablir la leçon originelle, d'autres fois, il est lui-même visiblement altéré. Ainsi, il contient, XVI, 10, au sujet de Gazer, une glose, dont parle saint Augustin, *Quæst. in Heptat.*, l. VI, t. XXXIV, col. 784-785. On connaît les additions faites, XXIV, 30, 33. Cf. Hollenberg, *Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Josua*, Meurs, 1876; H. B. Swete, *An introduction to the Old Testament in greek*, Cambridge, 1900, p. 236-237, 244.

VI. VÉRITÉ DES RÉCITS. — Si le livre de Josué a pour auteur son héros principal, Josué lui-même, témoin et acteur des faits, si, du moins, il a été composé à une époque assez rapprochée des événements, il raconte, non pas, comme le prétendent les critiques rationalistes, les légendes d'Israël sur Josué, mais bien l'histoire réelle et véridique de la conquête et du partage de la Palestine. Les faits relatés par un écrivain contemporain sont dignes de foi et le récit mérite créance, parce que ce sont des faits publics, connus de tous, qu'on n'invente pas. Ils sont, d'ailleurs, exposés d'une maniére simple et avec un accent de vérité qui entraîne la conviction. Les critiques rationalistes déclarent impossibles les miracles du passage du Jourdain, de la prise de Jéricho et de la bataille de Béthoron. Ils prétendent relever des contradictions dans le récit lui-même ou des oppositions inconciliables avec le livre des Juges au sujet de la conquête. Ils affirment que le partage de la Terre Promise répond, non à la réalité, mais à une conception idéale de la prise de possession de cette terre par les tribus d'Israël. *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1900, t. IX, p. 392-393. Ils supposent à tort que la conquête du pays de Chanaan a été complète, que Josué a pris toutes les villes et exterminé tous les habitants, et ils s'étonnent de retrouver plus tard certaines localités en la possession des tribus chananéennes, qui n'en avaient pas été dépossédées ou qui les avaient reprises. Vigouroux, *Manuel biblique*, 11e édit., Paris, 1901, t. II, p. 9; *Les Livres saints et la critique*, 5e édit., Paris, t. IV, p. 453. L'abbé Paulin Martin, *Introduction à la critique générale de l'A. T., De l'origine du Pentateuque* (lithog.), Paris, 1888-1889, t. III, p. 546-606, a longuement réfuté les objections de Reuss sur le partage de la Palestine entre les tribus et sur les villes lévitiques.

Les écrivains sacrés qui sont postérieurs au livre de Josué lui rendent témoignage en mentionnant certains faits dont il contient le récit. Les premiers mots du livre des Juges, I, 1, considèrent Josué comme ayant été le chef des Israélites dans la guerre contre les Chananéens. Le récit de la prise de Cariath-Arbé, Jud., I, 10-15, si on met les verbes au plus-que-parfait, n'est que la répétition de Jos., XV, 13-19. Sauf pour le nom de la tribu, il y a accord entre Jos., XV, 63, et Jud., I, 21. L'héritage de Manassé est le même, Jos., XVII, 11-13, et Jud., I, 27-28. Le sort des habitants de Gazer est raconté de la même manière, Jos., XVI, 10, et Jud., I, 29. Le résumé de l'histoire des Juges, II, 11-III, 6, suppose l'existence des tribus chananéennes que Josué n'avait pas exterminées, XIII, 2-6. L'alliance avec les Gabaonites est rappelée, II Reg., XXI, 2, aussi bien que le séjour de l'arche á Silo, Jud., XVIII, 31; Ps. LXXVII, 60, l'extermination des Chananéens, Jud., II, 2; III Reg., XIV, 24; IV Reg., XXI, 2, la destruction de Jéricho, III Reg., XVI, 34, les conquêtes et le partage de la Terre Promise, Ps. LXXVII, 54-55, et le passage miraculeux du Jourdain. Ps. LXV, 6; Ps. CXIII, 3, 5; Habac., III, 8. L'éloge de Josué et de Caleb, Eccli., XLVI, 1-12, résume l'œuvre du héros tout entiére, telle qu'elle est exposée dans le livre qui porte son nom. Le diacre Étienne attribue à Josué la conquête de la Palestine. Act., VII, 45.

Sans confirmer directement la vérité du livre de Josué, les monuments contemporains de l'Égypte la justifient indirectement, en nous faisant connaître la situation politique du pays de Chanaan, conforme à celle que suppose le récit sacré. D'autre part, les explorations géographiques ont constaté l'exactitude des données topographiques de ce livre. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. III, p. 3-16. Procope, *De bello vandalico*, l. III, c. XX, rapporte qu'il y avait à Tigisis, dans l'Algérie actuelle, deux stéles sur lesquelles les habitants avaient fait graver en langue phénicienne cette inscription qu'il reproduit en grec: Ἡμεῖς ἐσμεν οἱ φύγοντες ἀπὸ προσώπου Ἰησοῦ τοῦ λῃστοῦ, υἱοῦ Ναυῆ. Cf. Verdiére, *Émigration des Chananéens chassés de Palestine en Afrique*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*; *Journal officiel*, 1er et 14 juillet 1874, p. 4561, 4912-4913; M. Büdinger, *De coloniarum quarumdam phœniciarum primordiis cum Hebræorum exodo conjunctis*, dans les *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-Histor. Classe*, t. CXXV, 1891, X, p. 30-38.

VII. COMMENTAIRES. — 1° *Des Pères.* — Origène, *Eclecta in Jesum Nave; Homiliæ in librum Jesu Nave*, t. XII, col. 819-948; S. Éphrem, *In Josue, Opera syriaca*, Rome, 1737, t. I, p. 292-307; Théodoret, *Quæstiones in Josuam*, t. LXXX, col. 457-486; S. Augustin, *Locutiones in Heptateuchum*, l. VI, t. XXXIV, col. 537-542; *Quæstiones in Heptateuchum*, l. VI, *ibid.*, col. 775-792; Procope de Gaza, *Comment. in Josue*, t. LXXXVII, col. 991-1042; S. Isidore de Séville, *Quæstiones in librum Josue*, t. LXXXIII, col. 371-380, ou V. Béde, *Quæstiones super Jesu Nave librum*, t. XCIII, col. 417-422; Raban Maur, *Comment. in librum Josue*, t. CVIII, col. 999-1108, Rupert, *In librum Josue*, t. CLXVII, col. 999-1024. La plupart des Péres ont recherché le sens allégorique plutôt que le sens littéral. — 2e *Au moyen âge.* — Hugues de Saint-Cher, *Postilla*, Venise, 1754, t. I; Nicolas de Lyre, *Postilla*, Venise, 1588, t. II; Denys le Chartreux, *Opera*, Cologne, 1533, t. II; Tostat, *Opera*, Venise, 1728, t. V. — 3° *Dans les temps modernes.* — 1. *Catholiques.* — Cajetan, *Comment. in lib. Josue*, etc., Rome, 1533; Vatable, *Annotationes in V. T.*, Paris, 1545; édit. expurgée, Salamanque, 1584; Clarius, *Scholia*, Venise, 1542; A. Maes, *Josuæ imperatoris historia illustrata atque explicata*, Anvers, 1574 (dans Migne, *Cursus completus Sac. Script.*, t. VII-VIII); Arias Montanus, *De optimo imperio seu in libr. Josue comment.*, Anvers, 1583; Serarius, *Josue*, 2 in-f°, Mayence, 1609-1610; Bonfrére, *Josue, Judices et Ruth*, Paris, 1731; C. Magalian, *Comment. in Josuæ historiam*, 1611; Marcellius, *Comment. in l. Josue*, 1661; Calmet, *Commentaire littéral*, 2e édit., Paris, 1724, t. II, p. 1-143; J. Félibien, *Pentateuchus historicus seu libri quinque historici, Josue*, etc., Paris, 1704; Hellbig, *In libros Josue, Judicum, Ruth*, Cologne, 1717; Monterde, *Comment. theol. in. lib. Josue, Ruth*, Valence, 1702; Clair, *Le livre de Josué*, Paris, 1877. — 2. *Protestants.* — Sans parler des anciens commentateurs, Drusius, 1618, Osiander, 1681, Sébastien Schmidt, 1693, Le Clerc, 1708, citons Maurer, *Commentar über das Buch Josua*, Stuttgart, 1831; Rosenmüller, *Scholia in V. T.*, Leipzig, 1833; Keil, *Biblischer Kommentar über das A. T.*, 2e édit., Leipzig, 1874, t. II; Espin, *Joshua*, dans le *Speaker's Commentary*, Londres, 1872; Fay, *Das Buch Josua*, Bielefeld, 1870,

Holzinger, *Josua,* dans *Hand-Commentar zum A. T.*, Tubingue; Oettli, *Deuteronomium, Josua und Richter,* Munich, 1893; Dillmann, *Numeri, Deuteronomium und Josua,* 2e édit., Leipzig, 1886; Budde, *Richter und Josua,* 1887; Black, *The book of Josua,* Cambridge, 1891; Fr. de Hummelauer, *Josue,* Paris, 1903.

E. MANGENOT.

6. JOSUÉ (hébreu : *Yêšûa'; * Septante : Ἰησουέ), chef de famille descendant de Phahath-Moab. I Esd., II, 6; II Esd., VII, 11. Voir PHAHATH-MOAB, t. IV, col. 182.

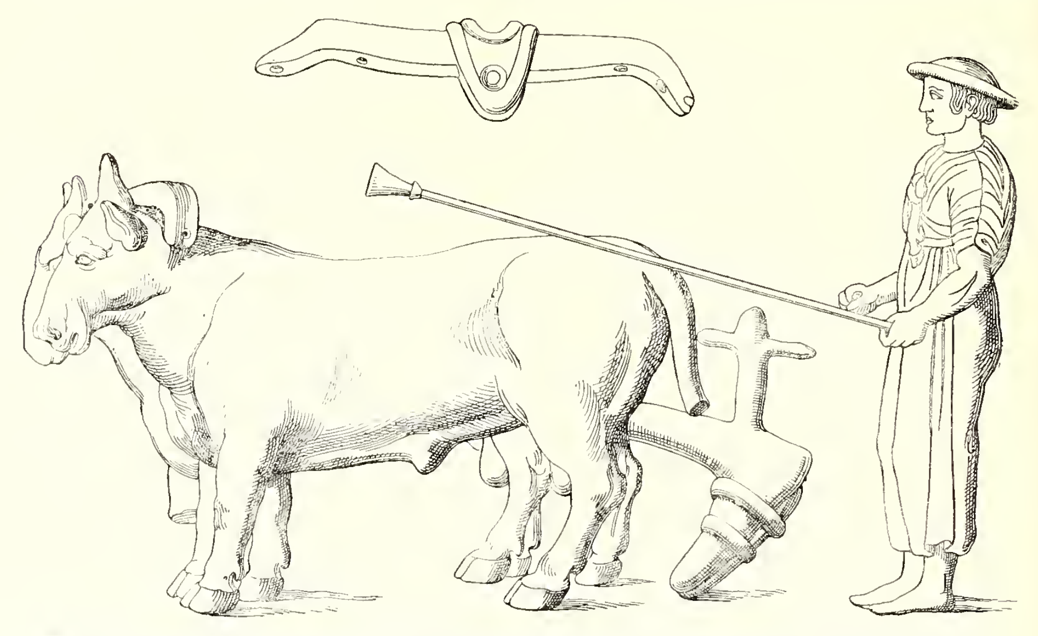
7. JOSUÉ (hébreu : *Iššiyâh,* « Yah aide »; Septante : Ἰεσία), descendant d'Hérem, qu'Esdras obligea à renvoyer une femme étrangère. I Esd., X, 31. Voir col. 1399.

8. JOSUÉ (hébreu : *Yêšûa'*; Septante : Ἰησοῦς), chef d'une famille de lévites qui revint de la captivité avec Zorobabel. Elle comptait 74 membres en y comprenant les fils de Cedmihel qui descendaient d'Odovia comme les fils de Josué. I Esd., II, 40. Tous ces lévites furent des auxiliaires actifs d'Esdras et de Néhémie dans leur œuvre de restauration. I Esd., III, 9; VIII, 33; II Esd., III, 9 (Azer, fils de Josué); VIII, 7; IX, 4, 5; X, 9; XII, 8, 24. Sur ces deux derniers passages, voir JÉSUA 3, col. 1403. Josué et Cedmihel étaient l'un et l'autre des descendants d'Odovia, I Esd., II, 40, mais Odovia était leur ancêtre, non leur père; celui-ci s'appelait Azanias, comme il résulte de II Esd., X, 9, où Josué est désigné comme fils d'Azanias.

JOTA, aujourd'hui Yutta, ville de Juda. Jos., XV, 55. Elle est appelée Jéta par la Vulgate dans Jos., XXI, 16. Voir JÉTA, col. 1517.

JOUBERT François, théologien catholique français, né à Montpellier le 12 octobre 1689, mort à Paris le 23 décembre 1763. Avant d'entrer dans les ordres, il fut quelque temps syndic des états de Languedoc, charge qui avait été exercée par son père. Devenu prêtre en 1728, il fut, en 1730, enfermé durant quelques semaines à la Bastille, pour avoir témoigné trop d'attachement aux doctrines des jansénistes. Il vécut à Montpellier, puis à Troyes, et enfin à Paris, où il mourut. Il a laissé des commentaires de différentes parties de l'Écriture Sainte : *Explication de l'histoire de Joseph selon divers sens que les saints Pères y ont donnés,* in-12, Paris, 1728; *Éclaircissement sur les discours de Job,* in-12; *Traité du caractère essentiel à tous les prophètes de ne rien dire que de vrai,* in-12, Paris, 1741; *Observations sur Joël,* in-12, Avignon, 1733; *Lettres sur l'interprétation des Écritures,* in-12, Paris, 1744; *Concordance et explication des prophéties qui ont rapport à la captivité de Babylone,* in-4°, Paris, 1745; *Explication des principales prophéties de Jérémie, d'Ezéchiel et de Daniel, disposées selon l'ordre des temps,* 5 in-12, Paris, 1749 (ce n'est qu'une nouvelle édition du précédent); *Commentaires sur les douze petits prophètes,* 6 in-12, Avignon, 1754 et années suivantes; *Commentaire sur l'Apocalypse,* 2 in-12, Avignon, 1762.

A. REGNIER.



287. — Joug étrusque. Bronze du musée Kircher, à Rome. Réduit d'un tiers. D'après Micali, *Antichi monumenti,* in-f°, Florence, 1810, pl. L.

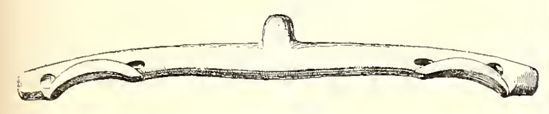
JOUE (hébreu : *leḥî, raqqâh;* Septante : σιαγών, Vulgate : *gena, maxilla*), partie du visage qui recouvre les mâchoires entre les yeux et le menton. — Les joues sont comparées, pour leur fraîcheur et leur coloration, à un parterre d'aromates, Cant., I, 9; V, 13, et à la moitié d'une grenade. Cant., IV, 3; VI, 6. Voir GRENADE, col. 340. — Dans tous les autres passages où il est parlé des joues, c'est à l'occasion des soufflets et des coups qu'elles reçoivent, III Reg., XXII, 24; Job, XVI, 11; Is., L, 6; Mich., V, 1, ou des larmes qui les inondent. Lam., I, 2. Voir LARMES, SOUFFLET.

H. LESÊTRE.

JOUG (hébreu : *môṭ* ou *môṭâh, 'ol* ou *'ôl;* Septante : ζυγόν, κλοιός ; Vulgate : *jugum*), pièce de bois servant à assujettir ensemble deux bœufs par la tête, et au moyen de laquelle ils tirent une charrue, un chariot, etc. (fig. 287). Par extension, on donne le nom de joug à l'attelage d'autres animaux réunis deux à deux, chevaux, ânes mulets, etc. La forme était diverse en Égypte (fig. 288; voir aussi fig. 71, t. I, col. 325; fig. 214, t. II, col. 603),

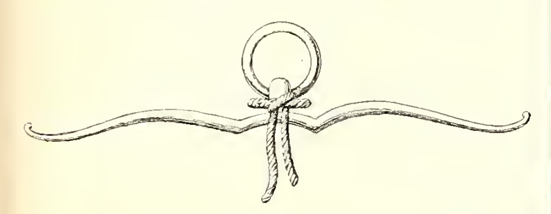
en Chaldée (fig. 213, t. II, col. 602), en Grèce (fig. 289), à Rome (fig. 290). Pour les jougs actuellement en usage en Syrie et en Égypte, voir fig. 75, t. I, col. 327; fig. 215 et 216, t. II, col. 605.

1° *Au sens propre.* — On ne met le joug aux animaux



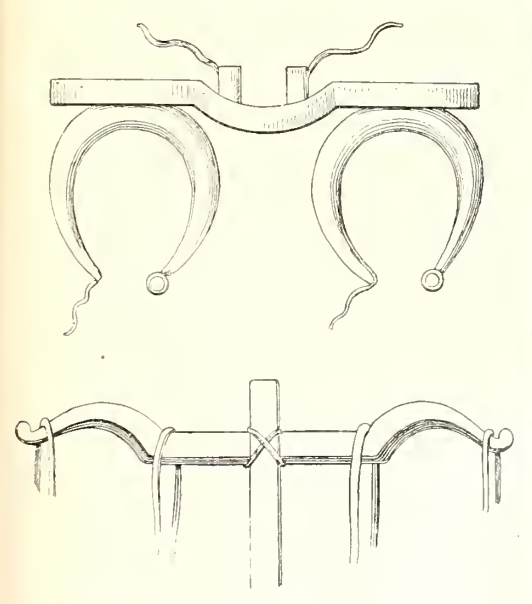
288. — Joug égyptien, en bois, de 1m30 de longueur. Musée du Louvre.

que quand ils ont un certain âge et que leur force s'est développée. Dans les sacrifices, on n'admettait que des animaux n'ayant point porté le joug. Num., XIX, 2; Deut., XXI, 3; I Reg., VI, 7. Le joug fait plier le cou.



289. — Joug grec. D'après Smith, *Dict. of Greek and Roman antiquities,* 3e édit., t. I, p. 1035.

Eccli., XXXIII, 27. — L'animal mis au joug est appelé ὑποζύγιος, *subjugalis.* Matth., XXI, 5. — Jérémie reçut l'ordre de se mettre des jougs au cou, pour symboliser l'asservissement qui menaçait certains peuples.



290. — Jougs romains. D'après d'anciens manuscrits.

Jer., XXVII, 2; XXVIII, 10, 12. — Comme les animaux sont attachés au joug deux à deux, un joug désigne souvent une paire. L'hébreu emploie alors le mot *ṣèmèd*, et le grec le mot ζεῦγος. I Reg., XI, 7; III Reg., XIX, 19, 21; Eccli., XXVI, 10; Luc., XIV, 19. Cette expression est usitée même quand il s'agit de mulets, IV Reg., V, 17, ou de chevaux. IV Reg., IX, 25; Is., XXI, 7. — En hébreu, on donne encore le même nom au lot de terre qu'une paire de bœufs peut labourer en un jour. I Reg., XIV, 14; Is., V, 10.

2° *Au sens figuré.* — Le joug symbolise toute obligation pénible imposée d'une manière constante à la volonté de l'homme. Telle est tout d'abord la loi de Dieu, Jer., II, 20; Judith, V, 24; Ose., XI, 4; Eccli., LI, 34; Lam., III, 27. Notre-Seigneur a rendu ce joug doux et aimable, Matth., XI, 29, 30; il ne convient donc pas de reprendre le joug plus dur de la loi ancienne. Act., XV, 10; Gal., V, 1; I Tim., VI, 1. Se mettre sous le même joug que les Gentils serait adopter leur genre de vie, marcher de concert avec eux, comme deux bœufs qui tirent la même charrue. II Cor., VI, 14. — Le joug désigne souvent la servitude imposée par une nation à une autre nation, par un homme à un autre homme. III Reg., XII, 4, 9-11; Is., IX, 4; X, 27; XIV, 25; XLVII, 6; Jer., V, 5; XXVII, 8, 11, 12; XXVIII, 2, 4, 11; I Mach., VIII, 18, 31; XIII, 41. — Un joug de fer est une servitude très dure. Deut., XXVIII, 48; Jer., XXVIII, 14. — Être délivré de la servitude, c'est enlever le joug, Is., LVIII, 6, 9, ou le briser. Gen., XXVII, 40; Lev., XXVI, 13; Jer., II, 20; Ezech., XXX, 18; XXXIV, 27; Nah., I, 13. — C'est encore un joug pesant que le châtiment, Lam., I, 14; la misère, Eccli., XL, 1, et la méchante langue. Eccli., XXVIII, 24.

H. LESÊTRE.

1. JOUR (hébreu : *Yemîmâh,* « colombe; » Septante : Ἡμέρα; Vulgate : *Dies,* « Jour »), la première des trois filles qui naquirent à Job après son épreuve. Job, XLII, 14. Les Septante et la Vulgate ont traduit ce nom propre comme dérivant du mot *yôm,* « jour, » mais il est plus probable qu'il est le même que l'arabe *yama'-mâh,* « colombe. » Les Orientaux donnent volontiers à leurs filles des noms d'animaux, comme abeille, gazelle, etc. Voir DÉBORA, DORCAS.

2. JOUR (hébreu : *yôm;* grec : ἡμέρα; Vulgate, *dies*), espace de 24 heures. — 1° Les Hébreux comptaient les jours d'un coucher de soleil à l'autre. Cela apparaît très clairement dans les indications relatives à la célébration du sabbat. Lev., XXIII, 32. C'était l'usage suivi chez plusieurs peuples anciens et en particulier chez les Athéniens. Pline, *H. N.,* II, 79 (188); Macrobe, I, 3; *Saturn.,* I, 3; Aulu-Gelle, *Noct. attic.,* III, 2. C'est encore l'usage que suit l'Église pour l'office divin. C'est pourquoi le jour de 24 heures est souvent indiqué dans la Bible par l'expression *'éréb bôqér,* « soir (et) matin, » que les Septante traduisent par le mot νυχθήμερον. Dan., VIII, 14. Cf. II Cor., XI, 25. Le mot *yôm,* comme les mots ἡμέρα et *dies,* est cependant employé pour désigner: — 1. tantôt le jour de 24 heures, Gen., VIII, 3, 4, 12; VIII, 3; XVII, 12; Exod., VII, 25, XII, 3; Lev., VII, 17; XIII, 5; Jos., I, 11; II, 16, etc.; — 2. tantôt le temps pendant lequel la terre est éclairée par le soleil, par opposition à la nuit, Gen., I, 5; Amos, V, 8; Ps., XIX (XVIII), 3; Job, III, 4; XVII, 12; Jon., II, 1; Matth., XII, 40; XX, 12, etc. — 3. Sur le sens du mot « jour » dans le récit de la création, Gen., I, 5, etc., voir COSMOGONIE, t. II, col. 1051.

2° Tout en admettant, conformément à l'opinion générale, que le jour ordinaire des Hébreux commençait le soir, Ideler, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie,* in-8°, Berlin, 1825, t. I, p. 482-484, pense que le point de départ était non le coucher du soleil, mais la nuit complète. Il invoque en faveur de son opinion le texte relatif au *Jour des Expiations,* qui était le dixième jour du septième mois. « Dès le soir du neuvième jour jusqu'au soir suivant, vous célébrerez votre sabbat. » Lev., XXIII, 32. Voir EXPIATION (FÊTE DE L'), t. II, col. 2136.

Si le jour civil, dit-il, avait commencé au coucher du soleil, le législateur aurait dit au soir du dixième jour. Il ne peut parler du neuvième jour qu'en supposant que

le mot *'éréb* désigne la dernière partie de l'après-midi et appartient au jour précédent. Ideler voit une confirmation de sa manière de voir dans l'expression : « entre les deux soirs, » qui désigne le temps où doivent être célébrés la pâque et le sacrifice du lendemain. Exod., XII, 6; Num., IX, 3; XXVIII, 4. Sur le sens de cette expression, les sectes juives différaient. Les pharisiens, dont les Juifs d'aujourd'hui suivent encore l'interprétation, pensaient que le temps ainsi désigné était celui qui s'écoule entre la neuvième et la onzième heure, c'est-à-dire, d'après notre manière actuelle de compter, entre 3 heures et 5 heures de l'après-midi. Les Samaritains, au contraire, pensaient qu'il s'agissait du temps compris entre le coucher du soleil et la nuit noire. Ils s'appuyaient sur un passage parallèle, Deut., XVI, 6, où le coucher du soleil est indiqué comme l'heure de la Pâque. Les Caraïtes comptaient comme les Samaritains. A. Reland, *Dissertationes Miscellaneæ*, t. II, *De Samaritanis*, 22, in-8°, Utrecht, 1707; J. Trigland, *De Karæis*, IV, in-8°, Leyde, 1703. Cependant tous ces passages peuvent très bien s'accorder avec l'opinion qui fait commencer le jour hébraïque au coucher du soleil. L'expression « entre les deux soirs » désignait très probablement le temps très court qui s'écoule en Orient entre le coucher du soleil et la nuit complète. Peut-être aussi faisait-on commencer un peu plus tôt la fête des Expiations, à cause des longs préparatifs que nécessitaient les sacrifices. On trouve aussi l'expression renversée ἡμερονύκτιον, Ps. I, 2, pour indiquer le jour et la nuit pendant lesquels on doit invoquer le Seigneur.

3° Les jours de la semaine n'étaient pas désignés par des noms spéciaux, on comprend aisément pourquoi. Chez tous les peuples où existent ces noms, ils sont empruntés à des divinités à qui ces jours sont consacrés. Pareilles dénominations ne pouvaient exister chez le peuple hébreu qui adorait le Dieu unique. Les jours étaient numérotés de façon à ce que le sabbat fût le septième. Les fêtes étaient indiquées par le mot « jour » suivi d'un autre mot qui rappelait la nature de la fête. C'est ainsi qu'on disait : « le jour des Sorts, » Esth., IX, 28, 31; « le jour de la Purification, des Tabernacles, des Azymes, de la Préparation, de l'Expiation, de la Pâque, de la Pentecôte, » etc. Num., XXVIII, 26; XXIX, 1; XXXIII, 3; Lev., XVI, 29; XXVI, 21; II Mach., I, 9; X, 5; Luc., XXII, 1, 7; XXIII, 54; Act., II, 1; XX, 16, etc.

4° Le jour servait d'unité pour mesurer la longueur du chemin. Exod., III, 18; V, 3; Jon., III, 3, 4; Luc., II, 44. Il était divisé en parties portant des noms particuliers et en heures. Voir HEURE, t. III, col. 683.

5° Le mot jour suivi d'un génitif indique un événement mémorable, une bataille, un désastre. Ps. CXXXVI (CXXXVII), 7; Is., IX, 4; Ezech., XXX, 9; Ose., II, 3 (hébreu, I, 11); II Mach., XV, 37. C'est ainsi que Jérémie, L, 27, 31, appelle le jour où Dieu châtiera ses ennemis : « leur jour. »

6° Au pluriel, le mot jour désigne une époque de l'année, les jours du printemps, de l'été, de la moisson, de la vendange. Eccli. L, 8, 9; XXIV, 35; Judith, II, 17; VIII, 3; Prov., XXV, 13, etc. Il est également employé pour signifier l'ensemble de la vie, l'époque, la période d'activité, etc. Dans ce sens, on le trouve même quelquefois au singulier. Gen., XXXV, 28, etc.; XLVII, 9; Jud., V, 6; XVII, 6; XVIII, 1; I Reg. (I Sam.), XVII, 12; II Reg. (II Sam.), XXI, 1. De là, l'expression « les jours anciens », pour dire l'antiquité. Amos, IX, 11. De là aussi la longueur, la brièveté ou la rapidité des jours pour celle de la vie. Ps. XX (XXI), 5; XXII (XXIII), 6; XXXVIII (XXXIX), 6; Job, IX, 25; XIV, 5; XVII, 1. Les annales dans lesquelles sont racontées l'histoire des rois de Juda et celle des rois de Jérusalem sont appelées le Livre des paroles (actions) des jours des rois de Juda ou de Jérusalem. III (I) Reg., XIV, 19, 20, 29; XV, 7, 23, 31; XVI, 5, 14, etc.

7° Pour exprimer l'avenir d'une manière indéfinie les prophètes se servent de l'expression : « en ce jour-là. » Is., II, 11, 17; VII, 18, X, 27; Jer., IV, 9; Amos, II, 16, etc. — La fin des jours désigne le moment où s'accomplira la prophétie et par conséquent s'applique à des périodes différentes, spécialement aux temps messianiques ou à la fin du monde. Gen., XLIX, 1; Deut., IV, 30; Dan, IV, 31; Ose., III, 5; Mich., IV, 1, etc.

8° Le jour du Seigneur est tantôt le temps de sa colère, Is., XIII, 13; Joel, II, 11, 31; Amos, V, 18, 20; Sophon., I, 14-16; le temps de sa vengeance, du jugement ou du carnage. Is., XXX, 25; XXXIV, 8; Lam., I, 12; II, 1. Cependant c'est quelquefois le jour de la consolation ou du salut. Is., XLIX, 8; Lam., I, 21.

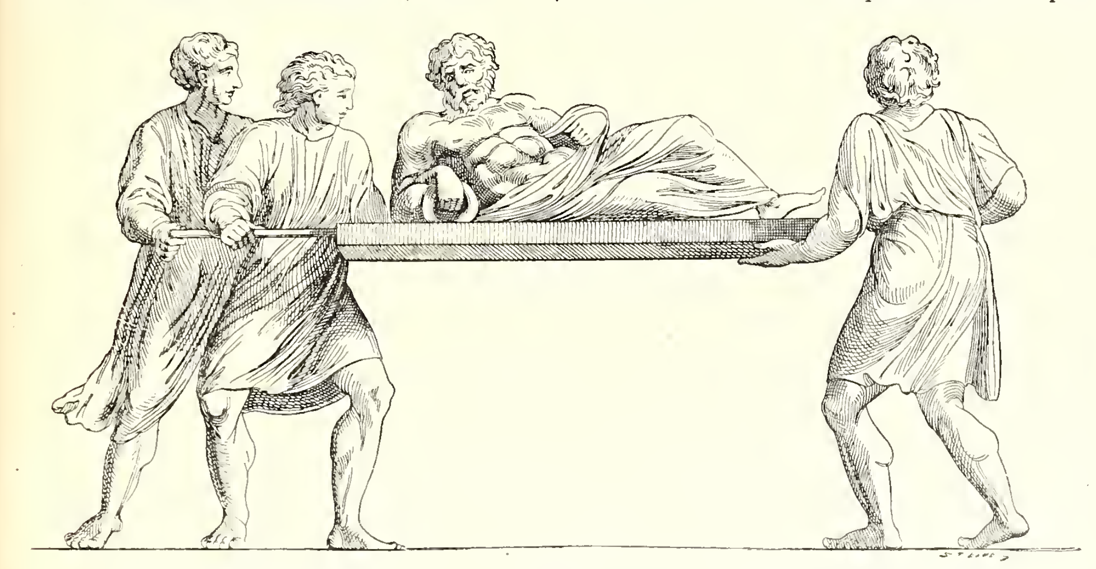
9° Dans le Nouveau Testament, pour dire vers cette époque, on trouve souvent les mots : « en ces jours-là. » Luc., I, 39; II, 1; Act., III, 24, etc. Le jour du Christ est parfois son avènement sur la terre, le temps de son incarnation. « Abraham a tressailli de joie de ce qu'il verrait mon jour. » Joa., VIII, 56. « Il faut que je fasse mes œuvres tandis qu'il fait jour, » Joa., IX, 18, c'est-à-dire pendant que je suis sur la terre. Ailleurs ces mots signifient le dernier avènement, le jour du jugement dernier : Phil., I. 10. La fin du monde, le jour où le Christ viendra juger les vivants et les morts, est encore désigné par ces mots : « le jour, ce jour, » Heb., X, 25; Matth., VII, 22; II Tim., I, 12; « le dernier jour, » Joa., VI, 39, 40, 44; XI, 24; « le jour du jugement, » Matth., XI, 22; Joa., IV, 17; « le jour de la colère, » Rom., II, 5; « le jour du Seigneur, » II Thess., II, 2; cf. Luc., XVII, 22, 24, 30; Act., II, 20; Rom., II, 16; II Cor., I, 14; Apoc., VI, 17, etc.; « le jour de Dieu. » II Pet., III, 12. C'est évidemment par allusion au « jour du Seigneur », dans le sens de jour du jugement, que saint Paul, I Cor., IV, 3, emploie l'expression « le jour de l'homme », ὑπὸ ἀνθρωπίνης ἡμέρας, pour signifier un jugement humain.

10° Le contraste entre le jour et la nuit a donné lieu à certaines expressions métaphoriques. Les chrétiens sont « les enfants du jour », c'est-à-dire de la vérité et des bonnes œuvres, tandis que l'erreur et le mal sont « les œuvres de la nuit ». I Thess., V, 5, 8. Cf. Rom., XIII, 13. Le jour est le temps du travail. Joa., IX, 4; XI, 9. Par contre la vie présente avec ses obscurités, au milieu desquelles la prophétie luit comme un flambeau, est comparée à la nuit, la réalisation de la prophétie sera la lumière du jour, II Pet., I, 19; le jour c'est le temps du salut qui approche. Rom., XIII, 12. « Tel fait une distinction entre les jours. Celui qui distingue les jours agit ainsi pour le Seigneur, » dit saint Paul. Rom., XIV, 5, 6. Enfin, dans Matth., VI, 34, se trouve le proverbe : « A chaque jour suffit son mal. » E. BEURLIER.

JOURDAIN (hébreu : *hay-Yardên;* Septante : Ἰορδάνης; Vulgate : *Jordanis*), fleuve de Palestine (fig 291).

I. NOM. — Son nom, en hébreu, est toujours précédé de l'article, excepté dans deux passages, dans Ps. XLII (XLI), 7, et Job, XL, 23 (Vulgate, 18). En ce dernier endroit, il désigne, non pas le Jourdain proprement dit, mais un cours d'eau impétueux en général. *Hay-Yardên* est dérivé du verbe *yârad,* « descendre, » et signifie « le descendant », sans doute parce que la pente de son cours est très considérable et qu'il « descend » avec beaucoup de rapidité. Cette étymologie est aujourd'hui généralement admise. Voir Gesenius, *Thesaurus,* p. 626. D'après saint Jérôme, *Yardên* serait composé de deux mots. « Le *Jourdain,* dit-il, *Comment. in Matth.,* l. III, XVI, 13, t. XXXI, col. 114-115, prend naissance au pied du Liban, et il a deux sources, l'une appelée *Jor* et l'autre *Dan,* lesquelles réunies forment le nom de *Jordanis.* » Cette explication fut universellement acceptée, sur l'autorité du saint docteur, par les anciens pèlerins et par les commentateurs de l'Écriture ; mais elle est certainement inexacte, comme l'a démontré

Adrien Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, p. 271. Saint Jérôme suppose que *Yardên* est composé des deux mots יאר, *Yĕ'ôr,* et דן, *Dân.* L'une des sources du Jourdain se trouve en effet à Dan, mais la ville de Dan ne prit ce nom qu'à l'époque des Juges, auparavant elle s'appelait Laïs, Jud., XVIII, 29; or, le Jourdain portait déjà ce nom à l'époque d'Abraham. Gen., XIII, 10. On pourrait répondre, il est vrai, quoique ce soit invraisemblable, que ce fleuve est appelé ainsi dans l'Écriture par anticipation, ou, comme on dit, par prolepse; ce qu'on ne peut, en tout cas, contester, c'est que la première syllabe de *Yar-dên* est totalement différente de *Ye'ôr*, ce second mot renfermant un *aleph* qui n'est pas dans *Yar-dên.* Ce qui a induit saint Jérôme en erreur, c'est qu'il a cru que *Jor* signifiait en hébreu « fleuve ou rivière ». « *Jor quippe*, dit-il, ρεῖθρον, *id est fluvium sive rivum Hebræi vocant.* » *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 169. Or, les Israélites n'appelaient pas un cours d'eau *ye'ôr.* Ce mot est égyptien et désigne le Nil, et il n'est employé dans l'Ancien Testament que comme appellation du grand fleuve d'Égypte. Le nom du Jourdain, *Irduna,* se lit en égyptien sur le papyrus Anastasi I (23, 1), publié par Fr. Chabas, *Voyage d'un Égyptien en Syrie,* in-4°, Paris, 1866, p. 206. Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa,* Leipzig, 1893, p. 97, 196. — Il est d'ailleurs à remarquer que l'Écriture, qui fait précéder ordinairement les noms des cours d'eaux du mot *nâhâr,* « fleuve ou rivière » qui ne tarit point, ou bien *nahal*, s'il s'agit d'un torrent qui ne coule qu'après les pluies et tarit une partie du temps, sur les 198 fois qu'elle nomme le Jourdain, ne le qualifie jamais de *nâhâr*, et le nomme toujours simplement « le Jourdain » dans l'Ancien Testament. Dans le Nouveau, saint Marc seul l'appelle une fois, I, 5, ποταμός, *fluvius.* La Vulgate traduit *Jordanis fluvius,* Jos., VII, 7; XIII, 23; XV, 5; XXII, 25; *flumen,* Judith, I, 9, et *fluenta Jordanis,* Num., XIII, 30 (hébreu, *yad,* « rive »); Jos., V, 1 (*maïm*, « eaux »); XIII, 8; Jud., VII, 25, mais c'est toujours une addition au texte original. — Dans les anciennes chroniques arabes, le Jourdain est appelé *el-Urdunn*, défiguration de son nom hébreu. Reland, *Palæstina*, p. 271. Après les croisades, il reçut dans le pays le nom d'*esch-Scheri'ah,* « l'abreuvoir, » sous lequel il est désigné aujourd'hui par les Arabes. On y ajoute quelquefois l'épithète d'*el-qebir,* « le grand, » pour le distinguer de son affluent l'Hiéromax ou Yarmouk, connu des indigènes sous le nom de *Scheriat el-Menadhiréh.* Voir Newbold, *The Lake Phiala*; *the Jordan and its sources,* dans le *Journal of the Royal Asiatic Society,* t. XVI, 1856, p. 13.



291. — Le Jourdain personnifié. Arc de triomphe de Titus, à Rome. D'après J. P. Bellori et J. J. de Rubeis, *Veteres Arcus Augustorum,* in-f°, Rome, 1690, pl. 6.

II. Historique de l'exploration du Jourdain. — Le Jourdain, au point de vue physique et au point de vue religieux, occupe une place à part dans la géographie et dans l'histoire. Aucun autre fleuve du monde n'est sacré comme lui pour les Juifs et les chrétiens et, sur toute la surface du globe, aucun cours d'eau ne présente des caractères aussi extraordinaires et aussi singuliers. Cependant, jusqu'au XIXe siècle, il est resté une des rivières les plus mal connues, quoique son nom fût dans toutes les bouches et que des milliers de pieux pèlerins se fussent baignés dans ses eaux. La Bible ne nous en a laissé aucune description. On ne savait guère de lui que ce que nous en apprend Josèphe. Les auteurs profanes l'avaient à peine connu de nom. Strabon, XVI, II, 17, édit. Didot, p. 642-643, s'est complètement mépris dans les deux lignes qu'il lui consacre dans sa *Géographie.*

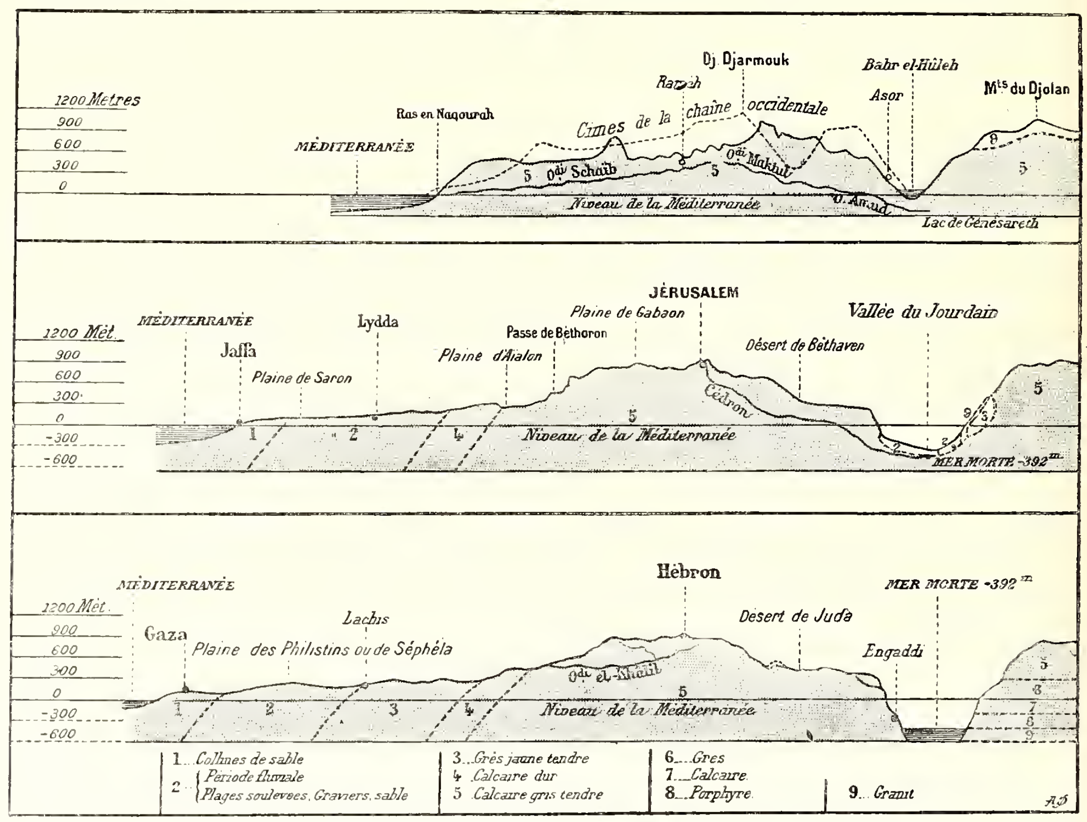
Pendant les dix-huit premiers siècles de l'ère chrétienne, personne n'avait songé à l'étudier. Les innombrables relations de voyages en Terre Sainte étaient muettes sur tout ce qui regarde son cours et le régime de ses eaux. Beaucoup de pèlerins nous parlent du lieu traditionnel du baptême de Notre-Seigneur, où ils sont allés se baigner par dévotion, mais presque aucun n'a songé à parcourir les rives du fleuve, encore moins à les décrire. A la fin du VIe siècle, Antonin le Martyr et saint Willibald, évêque d'Eichstädt, dans la première moitié du VIIIe siècle, descendirent toute la vallée du Jourdain depuis Tibériade jusqu'à Jéricho; en 1100, le roi de Jérusalem Baudouin Ier suivit la même route en sens inverse avec une petite troupe de cavaliers; mais de leur voyage nous n'avons que la mention.

Seetzen fut le premier qui découvrit de nouveau en 1806 les sources du Jourdain, et ce n'est qu'en 1852 que Ed. Robinson et Smith décrivirent le véritable cours des trois sources du fleuve. Le rabbin Joseph Schwarz, *Tebu'ôt hâ-'Arés,* Jérusalem, 1845 (nouvelle édition par Luncz, Jérusalem, 1900), les avait décrites un peu

avant eux, mais son livre avait eu peu de publicité, quoiqu'il fût traduit en anglais. La première tentative d'exploration du cours même du Jourdain fut faite en juillet 1835 par l'Irlandais Costigan; il le descendit en bateau depuis le lac de Tibériade jusqu'à la mer Morte inclusivement; il mourut de fatigue à son retour à Jérusalem. Douze ans plus tard, en août 1847, le lieutenant anglais Molyneux renouvela avec un petit bateau cet essai d'exploration et il eut le temps d'écrire une brève notice de son voyage, mais il mourut également de l'excès de fatigue bientôt après. Molyneux, *Expedition to the Jordan and the Dead Sea,* dans le *Journal of the Royal Geographical Society of London,* t. XVIII, 1848, p. 104-130.

1850; 9e édit., 1853. L'important rapport du Dr H. J. Anderson sur la géologie de la Palestine fait partie de l'*Official Report.* — Les officiers anglais, A. Conder et Kitchener (devenu plus tard lord Kitchener), envoyés en Terre-Sainte par la société du *Palestine Exploration Fund,* ont continué et complété les travaux des Américains, de 1872 à 1878, depuis Banias jusqu'à la mer Morte. Voir *Survey of Western Palestine, Memoirs,* 3 in-4°, Londres, 1881-1883.

III. Géologie du Jourdain. — D'après les géologues, la Palestine, pendant la période géologique appelée éocène, était complètement couverte par la mer. Elle émergea graduellement avec ses montagnes pendant la période miocène, et dans la seconde partie de cette



292. — Coupes de terrain de la vallée du Jourdain. D'après Mac Coun, *The Holy Land,* carte 3.

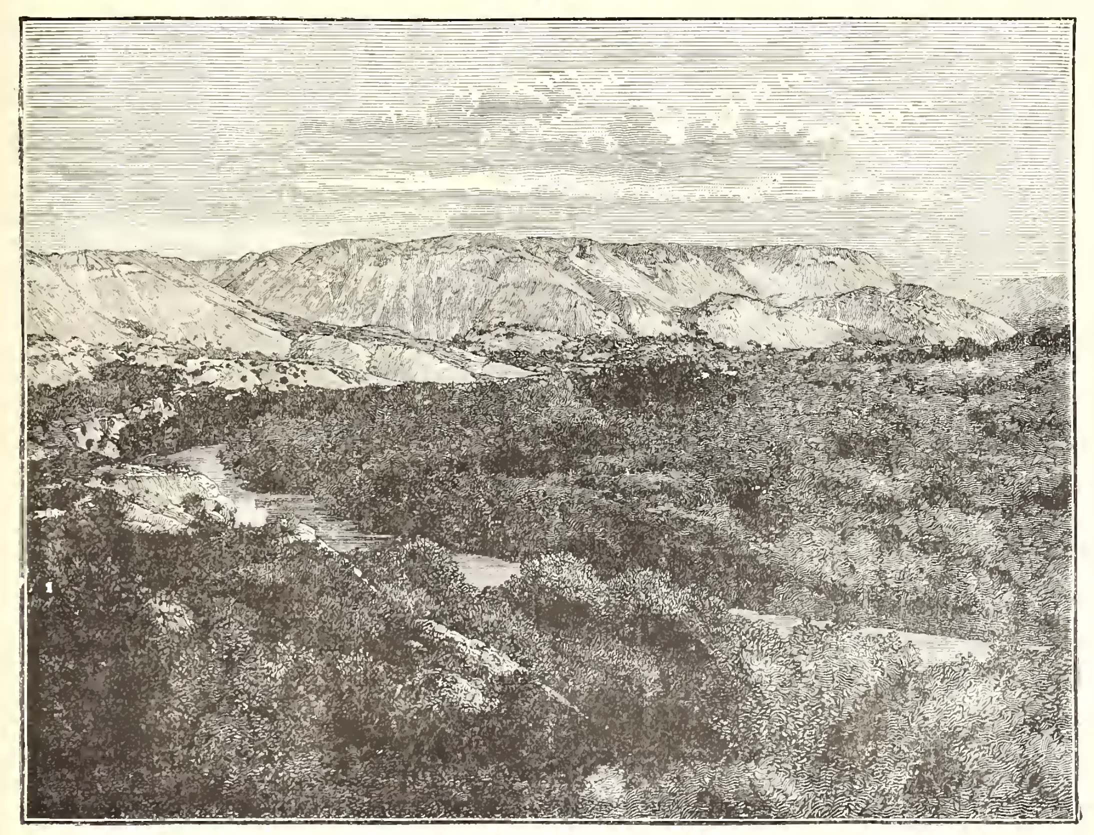
Les premières notions rigoureusement scientifiques sur le Jourdain, depuis sa sortie du lac de Tibériade jusqu'à son embouchure, nous ont été fournies par l'expédition que le gouvernement des États-Unis envoya en Palestine en 1848 sous la direction de W. F. Lynch. Elle descendit le fleuve en avril sur deux bateaux de métal construits exprès en aval du lac de Génésareth. La descente dura huit jours et demi. Voir *Official Report of the United States' Expedition to explore the Dead Sea, and the River Jordan, by* Lieut. W. F. Lynch, *published at the National Observatory,* Lieut. M. F. Maury, Superintendent, in-4°, Baltimore, 1852. Cf. Ritter, *Die Jordan and die Beschiffung des Todten Meeres,* Berlin, 1850; Ed. Robinson, *Physical Geography of the Holy Land,* in-12, Londres, 1865, p. 153-156; *Narrative of the late Expedition to the Dead Sea, from a Diary by one of the Party, edited by* Ed. P. Montague, in-12, Philadelphie, 1849; W. F. Lynch, *Narrative of the United States' Expedition to the River Jordan and the Dead Sea,* in-8°, Philadelphie, 1849; 2e édit. Londres,

période, il se produisit, du nord au sud, une grande fissure ou faille qui subsiste encore, malgré des révolutions postérieures plus ou moins importantes, et qui est connue aujourd'hui sous le nom de Vallée du Jourdain et d'Arabah. Pendant la période pluviale, la dépression de cette faille augmenta; elle descendit au-dessous du niveau de la Méditerranée et la vallée du Jourdain, inondée par la fonte des glaciers et des neiges du Liban et de l'Hermon et par des pluies torrentielles, forma un vaste lac d'environ 3220 kilomètres de longueur. « Vers la fin de l'époque pluviale, dit M. Ed. Hull, *Memoir on the Geology and Geography of Arabia Petræa, Palestine,* in-4°, Londres, 1886, p. 115, les eaux du lac intérieur atteignirent leur niveau le plus élevé, et comme les glaciers et les neiges disparurent du Liban et que les conditions physiques plus modernes s'établirent, les chutes de pluie diminuèrent en amont, et la superficie du grand lac s'amoindrit peu à peu, jusqu'à ce que la vallée du Jourdain devînt le lit de deux lacs de dimensions relativement petites et d'un cours d'eau qui les

unit » (fig. 292). Cf. T. Mac Coun, *The Holy Land in Geography and History,* 2 in-16, New-York, 1897, p. 1-3. La mer Morte ou lac Asphaltite est un reste du grand lac ou de la mer primitive. On a calculé, d'après les dépôts de sable et les couches de coquillages fossiles qui se trouvent étagées dans les côtés de la vallée, que le niveau du grand lac était plus élevé de 425 mètres que la mer Morte actuelle et se trouvait ainsi de 30 mètres plus haut que celui de la Méditerranée. Fr. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* 1896, p. 35. On suppose, Hull, *Geology,* p. 112, que c'est à la fin de la période miocène ou au commencement de la période pliocène que la mer Morte atteignit son niveau actuel et que, par conséquent, le cours du Jourdain, dans ses traits caractéristiques, n'a subi aucun changement important pendant la période historique. Voir aussi Louis Lartet, *Exploration géologique de la mer Morte,* in-4°, Paris, (1878); Palestine (*Géologie*). — La dépression extraordinaire de la vallée du Jourdain n'a été découverte qu'en 1836-1837 par Henri von Schubert et Roth, *Reise in der Morgenland, 1836 and 1837,* 3 in-8°, Erlangen, 1840, t. III, p. 86. L'impossibilité de faire leurs observations barométriques révéla à ces deux savants, à leur grande surprise, que la mer Morte et le Jourdain à son embouchure sont bien au-dessous du niveau de tous les autres amas d'eau de notre globe.

IV. Bassin du Jourdain. — La grande faille qui creusa la vallée du Jourdain se prolongeait jusqu'au golfe Élanitique dans la mer Rouge; mais elle est divisée aujourd'hui en deux parties très distinctes qu'on appelle *El-Ghôr,* « terre basse, crevasse, » et *El-Arabah.* Voir t. I, col. 820-828. Le Ghôr comprend toute la partie de la vallée qui s'étend depuis le lac de Tibériade jusqu'à trois heures de marche au sud de la mer Morte. Là un seuil sépare le Ghôr de l'Arabah qui s'étend au sud jusqu'au golfe d'Akaba. Les eaux du Ghôr se déversent dans le Jourdain et dans la mer Morte, celles de l'Arabah se jettent dans la mer Rouge. L'Arabah atteint une hauteur de 240 mètres au-dessus du niveau de la mer Méditerranée.

Le bassin proprement dit du Jourdain comprend, à l'ouest, un peu moins de la moitié orientale du pays montagneux de Chanaan, d'une largeur de 22 à 29 kilomètres; à l'est, tout le pays de Moab et de Galaad jusqu'à la frontière du désert d'Arabie, d'une largeur d'environ 60 kilomètres; enfin, au nord-est, tout le pays de Basan jusqu'à l'Hermon et aux montagnes du Hauran, sur une étendue de plus de 100 kilomètres. Le bassin du fleuve, dans sa totalité, et en y comprenant les affluents de la mer Morte, embrasse ainsi une superficie de 30 à 40 000 kilomètres carrés, à peu près comme la Moselle, près de trois fois moins que l'Euphrate, quatre fois moins que l'Elbe, huit fois moins que le Rhin. Tous les affluents du bas Jourdain se déversent dans le Ghôr.



293. — Les terrasses du Jourdain. D'après une photographie.

V. Vallée du Jourdain. — 1° *Description du Ghôr.* — La vallée du Jourdain, appelée Αὐλών en grec, Eusèbe, *Onomasticon,* 1862, p. 80; V. Devit, *Onomasticon,* 1859-1867, t. I, p. 593, et nommée aujourd'hui *el-Ghôr,* par les Arabes, est unique au monde par sa dépression. Sa pente est presque uniforme du nord au sud, à raison d'un mètre et demi environ par kilomètre. La chaîne orientale et la chaîne occidentale des montagnes de la Palestine dont les sommets atteignent de 900 à 1 350 mètres (600 à 1050 mètres au-dessus de la Méditerranée), forment les limites de la

vallée généralement plate du Jourdain. Elle a au-dessous du lac de Tibériade une largeur de près de 6 kilomètres; au nord de Bethsan, elle n'en a plus que 2; à Bethsan, elle a environ 13 kilomètres. Au sud de Bethsan, elle se rétrécit de nouveau et est réduite à 3 kilomètres. Elle s'élargit enfin en se rapprochant de la mer Morte où elle a de 19 à 23 kilomètres.

2° *Terrasses du Jourdain.* — Entre autres caractères distinctifs de cette vallée, il faut signaler la formation particulière des berges du fleuve. Celui-ci avait autrefois, comme il résulte de ce que nous avons dit plus haut, col. 1708, un volume d'eau beaucoup plus considérable qu'aujourd'hui, lorsque le climat de la Syrie était plus humide qu'il ne l'est maintenant. L'ancien cours a donné naissance à des falaises, formées de sables d'un blanc jaunâtre, auxquelles on a donné le nom de terrasses (en arabe, *ṭabaqât*). — Dans la partie inférieure du cours du Jourdain, on remarque dans la vallée trois étages très distincts (fig. 293). L'ancien lit du fleuve, comme on peut en juger à l'extrémité septentrionale de la mer Morte par les couches de limon qu'on observe encore aujourd'hui sur le versant des montagnes, était large de plus de 20 kilomètres. — La plaine du second étage, qui, aujourd'hui encore, est très rarement inondée, n'est couverte que de quelques broussailles et de maigres herbes. — Si l'on descend sur la rive actuelle, dix-sept mètres plus bas, on rencontre de véritables fourrés de tamaris, de peupliers blancs, de saules, de térébinthes et d'autres arbres aux formes gracieuses, au milieu desquels pullulent les joncs et les plantes aquatiques (fig. 294). Pour pénétrer dans ces épais fouillis, il n'y a point d'autres sentiers que ceux qui ont été tracés par les sangliers qui vivent en troupes dans ces repaires. Voir *Faune*, col. 1737. Sur les terrasses, voir Ed. Hull, *Memoir on the Geology* (*Survey*), p. 14-15, 79-81.

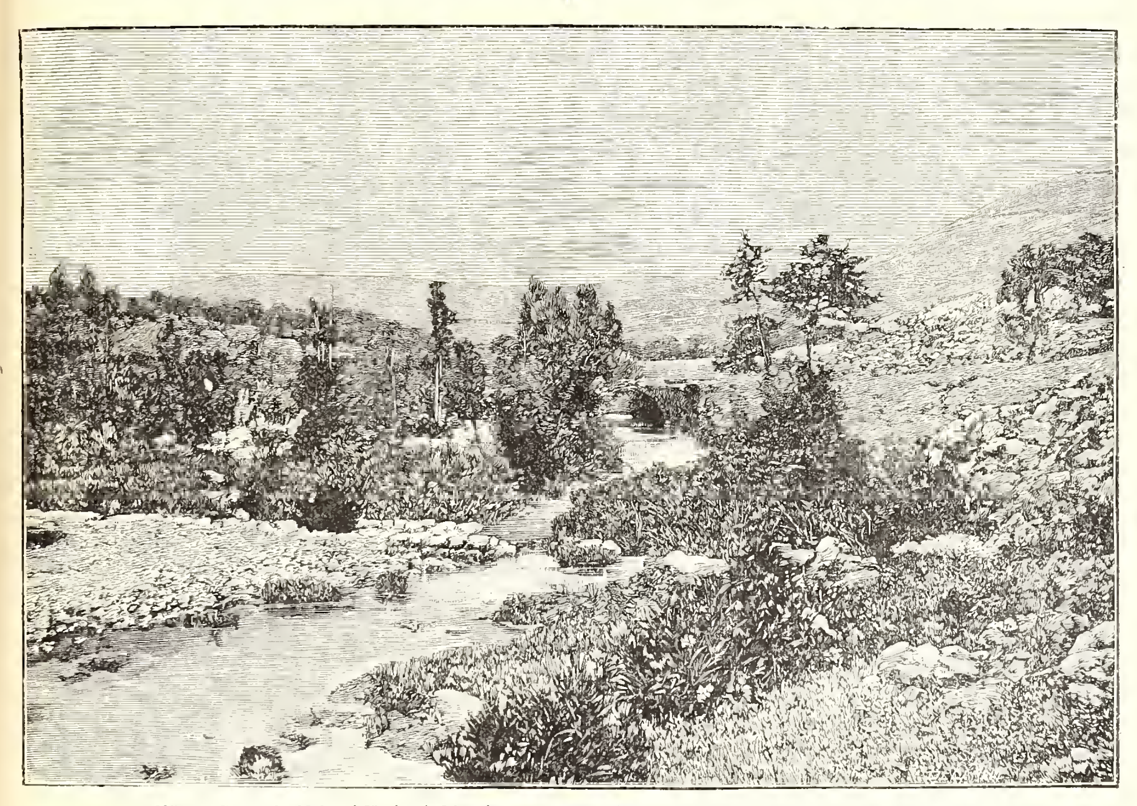
3° *Le Zôr.* — La plaine même où coule le Jourdain est appelée par les Arabes *ez-Zôr*, « coupure, courant. » Elle paraît avoir été formée par les déplacements du lit du fleuve, qui a rongé les flancs du *Ghôr*, tantôt à droite et tantôt à gauche, et en a emporté les débris dans son cours. La largeur du *Zôr* varie de 400 mètres à 3 kilomètres. Dans sa partie septentrionale, il est de 6 mètres à peu près au-dessous du *Ghôr*, de 15 à 30 mètres en aval du pont de *Mudjamiêh* et de 60 mètres du côté de la mer Morte. Le sol en est très fertile, excepté dans la partie méridionale où, à quatre kilomètres en amont de l'embouchure du fleuve, il est rendu stérile par les matières salines qui y sont mêlées. On moissonne déjà en avril dans la plaine de Bethsan et dans celle de Jéricho. Dans sa partie inférieure, le *Zôr* est appelé par l'Écriture *Kikkâr hay-Yardên*, ou simplement *hak-Kikkâr*. *Kikkâr* signifie « rond, cercle », et, par extension, « district. » (Vulgate, ordinairement : *regio.*) Dans l'Ancien Testament, pris dans cette acception particulière, il désigne : — 1° La plaine du Jourdain en général, II Reg., XVIII, 23 (Vulgate : *via compendii;* voir ACHIMAAS 2, t. I, col. 140); II Esd., III, 22; XII, 28 (Vulgate, dans ces deux passages, *campestria*); — 2° l'oasis particulièrement fertile où florissaient les villes de la plaine (huit fois) : Gen., XIII, 10, 11, 12; XIX, 17, 25, 28, 29; Deut., XXXIV, 3 (Vulgate : *latitudo*). — 3° La partie de la plaine du Jourdain comprise entre Sochoth et Sarthan où se trouvait le terrain argileux dont se servit Hiram pour fondre les vases en métal du temple de Salomon. III Reg., VII, 46; II Par., IV, 17. — La partie stérile des bords du Jour-



294. — Oasis dans le Ghôr. Keraûa, arrosée par l'ouadi el-Farah, sur la route de Naplouse à es-Salt. Au milieu, un campement de Bédouins. D'après Van de Velde, *Le pays d'Israël*, 1857, pl. 75.

dain porte dans l'Ancien Testament le nom de *'Arâbâh.* Ce mot signifie « désert » et, précédé de l'article, il devient le nom propre de la région stérile et déserte qui s'étend à partir de quelques kilomètres au-dessus de Jéricho jusqu'à Akaba, en y comprenant la mer Morte qui est pour cette raison appelée plusieurs fois « mer d'Arabah ». Deut., III, 17, etc. Voir ARABAH, t. I, col. 820. — La plaine située à l'est du Jourdain, entre l'ouadi *Nimrin* (voir col. 1736) et la mer Morte, portait le nom de *Šittîm,* « les Acacias » (Vulgate : *Setim* et *Settim*). Voir SÉTIM. Elle a environ 24 kilomètres de long sur 10 à 12 de large. Voir S. Merrill, *Modern Researches in Palestine,* dans le *Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement,* 1879, p. 143-144. Sur tout le *Ghor,* voir Ed. Robinson, *Physical Geography of the Holy Land,* p. 66-95, 116-129. — Plusieurs explorateurs pensent que la vallée du Jourdain pourrait être cultivée et irriguée dans les parties qui sont maintenant stériles; mais, comme le lit du Jourdain est plus bas que le sol, il faudrait pour y réussir, entreprendre des travaux considérables qui n'ont même pas été tentés jusqu'ici.

VI. SOURCES DU JOURDAIN. — On peut dire que l'Hermon est le père du Jourdain. Les neiges éternelles qui le couvrent (voir col. 634) alimentent, sans s'épuiser jamais, le fleuve de la Terre-Sainte. A l'époque même où tout le pays qui l'entoure est désolé et brûlé par les ardeurs du soleil d'Orient, le *Djébel esch-Scheikh,* « la montagne du Scheikh ou le mont du Vieillard, » comme l'appellent les Arabes, conserve sa couronne d'argent, qui lui a valu aussi l'autre nom que lui donnent les anciens écrivains arabes : *Djébel et-Teldj,* « Mont des Neiges. » Les rayons du soleil fondent tous les jours ces amas d'eaux congelées, mais au plus fort même de l'été, si les trois cimes qui le dominent sont dépouillées de leur vêtement humide, les immenses réservoirs accumulés dans les anfractuosités des rochers et dans les déchirures de la montagne n'en fournissent pas moins chaque jour leur contingent au Jourdain, sans tarir jamais avant le retour de l'hiver. Ces eaux fondues coulent dans les vallées avoisinantes ou bien pénètrent dans les canaux souterrains cachés dans les flancs de l'Hermon, pour apparaître au bas de ses pentes en ruisseaux jaillissants. Les sources qui sortent de la montagne et forment le Jourdain par la réunion de leurs eaux sont nombreuses, depuis le village d'Hasbeya au nord-ouest jusqu'au nord-est de Banias, mais il y en a trois principales auxquelles on réserve le nom de sources du Jourdain: celle d'Hasbeya, celle de Tell el-Qadi et celle de Banias.



295. — Cours du Nahr el-Hasbani. D'après de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte,* pl. 58.

1° *Source d'Hasbeya.* — La première source du Jourdain, qui n'a pas été connue de l'antiquité (Fürer de Haimendorf est le premier qui ait signalé la fontaine en 1566), se trouve près du village d'Hasbeya, situé à 670 mètres d'altitude dans une des vallées latérales de l'ouadi *et-Teim.* Bâti en amphithéâtre sur les deux penchants de la vallée, Hasbeya est entouré d'une couronne de verdure, car la vigne et l'olivier y croissent jusqu'au sommet de la montagne. Le raisin y abonde et sert aux habitants à fabriquer ce sirop, si estimé des Arabes, qui porte le nom de *dibs* ou « miel », parce qu'il en a la douceur. C'est à une demi-heure au nord et au-dessous d'Hasbeya que prend naissance la source la plus septentrionale du Jourdain. Elle sort au bas du flanc occidental de l'Hermon, à 563 mètres au-dessus du niveau de la mer, du pied d'un rocher de basalte, d'où elle se précipite en formant une cascade très pittoresque (voir t. II, fig. 98, col. 327), qui devient un large ruisseau sous le nom de Nahr el-Hasbani (fig. 295). Ses eaux coulent avec

impétuosité, à travers la gorge profonde et étroite de l'ouadi *et-Teim*, pour se diriger vers la plaine fertile qu'il arrose au pied des montagnes de la Galilée septentrionale. Il reçoit dans sa course le tribut des sources nombreuses qui jaillissent de l'Anti-Liban et de l'Hermon. A neuf kilomètres environ au-dessous d'Hasbeya, le ruisseau de *'Aïn Seraiyib*, qui sort de l'Hermon, lui fournit, à l'est, l'appoint considérable de ses eaux. Voir Ed. Robinson, *Later Biblical Researches*, p. 415. Un peu plus bas, à peu près vis-à-vis de Khiyam, les rangées de collines de l'ouadi *et-Teim* disparaissent et la vallée s'élargit de manière à former une plaine large et assez unie. Le *Nahr Hasbani*, en sortant de la gorge pour pénétrer dans la plaine volcanique qui se dirige vers le *Bahr el-Hûléh*, ne suit pas la partie la plus basse de cette plaine, mais continue son cours dans un lit qu'il s'est creusé dans le basalte à travers le plateau occidental qui est plus élevé. A un kilomètre et demi environ au-dessous d'el-Ghadjar, il y a un pont à trois arches sur la rivière. Le *Nahr Hasbani* reçoit encore plusieurs affluents avant de disparaître dans les marécages du *Bahr el-Hûléh,* entre autres le *Nahr Bareighit,* qui est formé par les sources de *'Aïn Derdârah* et de *'Aïn Hôš*, près de *Kuleiyéh*, dans le *Merdj 'Ayûn*. Son embouchure est sur la rive droite. Il est presque à sec en automne. — Sur le *Nahr Hasbani*, voir Newbold, dans le *Journal of the Asiatic Society*, t. XVI, 1856, p. 13-15; Ed. Robinson, *Physical Geography of the Holy Land,* in-12, Londres, 1865, p. 133; G. H. Whitney, *Hand-Book of Bible Geography*, 2e édit., in-12, Londres, 1872, p. 199-200; L. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, in-4o, Paris, 1884, p, 560; *Survey of Western Palestine*, *Memoirs*, t. I, p. 97.

2o *Seconde source du Jourdain, le Leddan.* — C'est la source que Josèphe appelle « le petit Jourdain ». *Bell. jud.*, IV, I, I (τὸν μικρὸν καλούμενον Ἰορδάνην, ὑπὸ τὸν τῆς χρυσῆς βοὸς νεών). Elle prend naissance à 145 mètres d'altitude à Tell el-Qadi, l'ancienne ville de Dan. Le nom actuel de *Tell el-Qadi* n'est que la traduction du nom ancien, car *Qadi* et *Dan* signifient l'un et l'autre « juge », le premier en arabe, le second en hébreu; Tell veut dire « monticule ». *Tell el-Qadi* est en effet une petite éminence, voir fig. 471, t. II, col. 1243, qui émerge de la plaine entre deux plateaux et qui, au nord, la domine seulement de 10 à 12 mètres, tandis que, du côté du sud, elle s'élève de plus de 20 mètres. Elle est de forme oblongue et irrégulière, se dirigeant d'est en ouest; de 320 mètres de long et de 250 de large; elle forme la ligne de séparation entre le terrain de formation volcanique et le terrain calcaire. La plaine septentrionale est d'origine volcanique; toute la plaine du *Bahr el-Hûléh*, au midi, est calcaire. Sur le Tell s'élevait autrefois la ville de Laïs, connue plus tard sous le nom de Dan. Voir DAN 3, t. II, col. 1240. — Quand on arrive à *Tell el-Qadi* du côté de l'ouest, le premier objet qui frappe la vue est une grande source d'eau claire et limpide qui jaillit de l'extrémité occidentale de la petite colline entre des rochers basaltiques. Voir t. II, fig. 470, col. 1241. C'est une des plus abondantes du monde entier. On l'a comparée à la célèbre fontaine de Vaucluse. L'eau s'écoule de là avec impétuosité, écumeuse et bouillonnante, dans un lit escarpé, et forme aussitôt un ruisseau deux fois plus considérable que le *Nahr Hasbani*. Cependant toutes les réserves d'eau contenues dans le Tell ne s'échappent point par cette seule issue. Sur le Tell même, plus haut que la grande source, en jaillit une seconde, voir t. II, col. 1243, dans une cavité assez considérable et elle donne naissance à un autre ruisseau qui s'écoule par une fissure sur le bord de la colline et se précipite par le côté sud-ouest en faisant marcher des moulins. Les deux ruisseaux s'unissent aussitôt après et reçoivent le nom de *Nahr el-Leddan*. Le Leddan continue son cours à l'ombre des arbustes épais qui croissent sur ses rives et au bout de huit kilomètres, il mêle ses eaux à celles du *Nahr Banias*. A sa source, il est à 154 mètres au-dessus du niveau de la mer, il n'est plus qu'à 45 mètres à son confluent. Sa pente est donc en moyenne de quatorze mètres par kilomètre. Voir *The Survey of Western Palestine*, *Memoirs*, t. I, p. 85, 139-142.

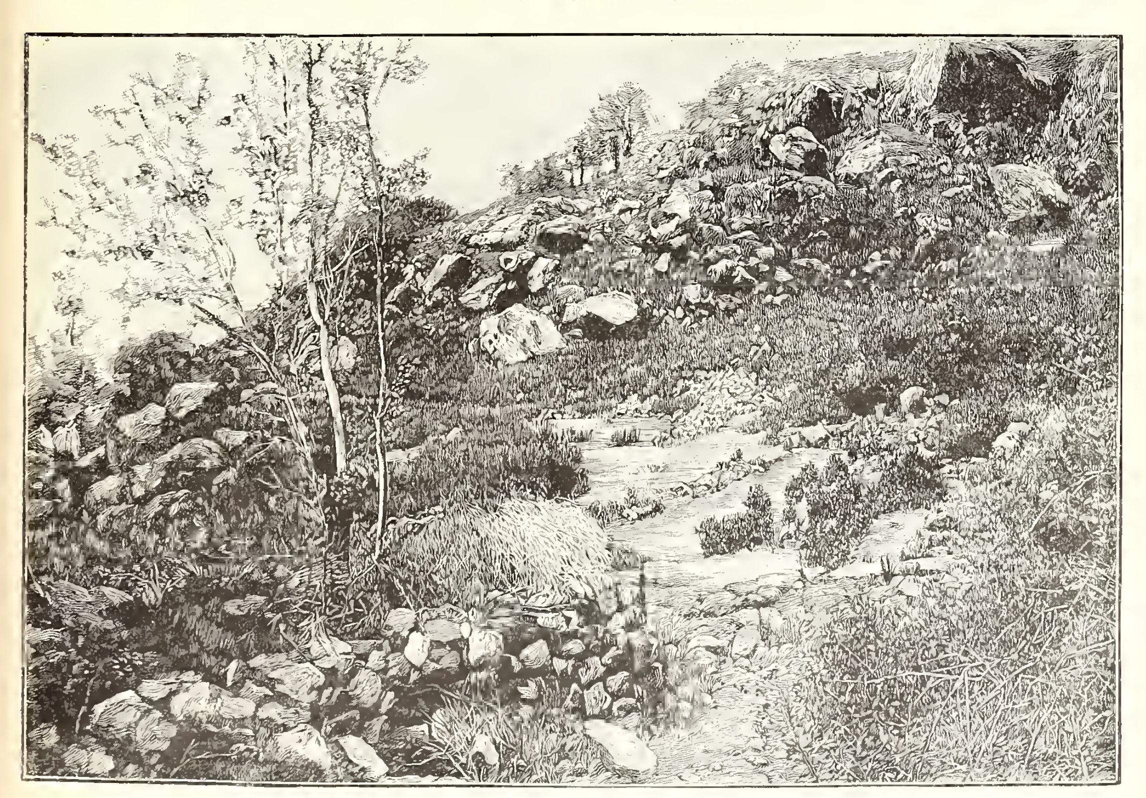
3o *Troisième source du Jourdain à Banias.* — La troisième et dernière source du Jourdain est celle de *Banias,* ainsi appelée parce qu'elle prend naissance à Banias, l'ancienne Panéas ou Césarée de Philippe, à 369 mètres d'altitude. Voir t. II, col. 450. C'est la plus orientale, la plus pittoresque et la plus célèbre des sources du Jourdain, à quarante minutes environ de *Tell el-Qadi*. Banias est situé dans une gorge tranquille, au pied des dernières pentes méridionales de l'Hermon, dans un nid de verdure où la fraîcheur des eaux fait prospérer, avec les joncs et les plantes vivaces, l'olivier, le peuplier, le noyer et le laurier-rose. Au nord-ouest du village, à une petite distance, se dresse à pic un grand rocher calcaire, de trente mètres de hauteur. A sa base s'ouvre une large caverne nommée *Mogharet er-Râs en-Neba*, aujourd'hui obstruée par les énormes blocs de pierre qu'un tremblement de terre a violemment détachés de la partie supérieure. On voit encore les restes de niches et d'inscriptions qui consacraient la grotte au dieu Pan. Voir t. II, fig. 153, col. 451. Cf. *Survey of Western Palestine*. *Memoirs,* t. I, p. 109-113; Victor Guérin, *Galilée,* t. II, p. 310. Au-dessous, non plus de la caverne même, comme autrefois, mais en avant, les eaux sourdent de divers côtés, au milieu des rochers et des arbres, abondantes, claires, fraîches et délicieuses, visitées souvent par les troupeaux de brebis qui viennent s'y abreuver et auxquelles ce qui reste encore de la grotte sert d'étable. Voir t. II, fig. 154, col. 454. La fontaine donne aussitôt naissance à un ruisseau, qui s'unit au *Nahr Banias* et en prend le nom (fig. 296). Il se précipite en écumant et en mugissant au milieu des débris de rochers et des ruines amoncelées d'antiques édifices et il se dérobe bientôt au regard derrière le rideau d'épaisse végétation dont il couvre ses rives. Le volume de ses eaux est moindre que celui du *Nahr el-Leddan,* mais il est supérieur à celui du *Nahr Hasbani* et c'est pour cette raison sans doute que Josèphe et les anciens n'ont connu que deux sources du Jourdain, celle de Dan et celle de Césarée de Philippe. L'historien juif s'est d'ailleurs trompé sur la véritable source du *Nahr Banias*. Il raconte, *Bell. jud.*, III, x, 7, que le *Panium* ou la grotte de Pan n'est que la source apparente du fleuve, mais que ses eaux viennent en réalité, par une voie souterraine, du lac Phiala, à cent vingt stades de Césarée; d'après lui, c'est ce qu'aurait démontré une expérience faite par Philippe, tétrarque de Trachonitide : ce prince fit jeter, dit-il, dans le lac Phiala de la paille et elle vint sortir à Panium. Cette fable, longtemps accréditée, est aujourd'hui reconnue fausse. Voir *Survey of Western Palestine*, *Memoirs*, t. I, p. 85, 109-113.

4o *Confluent des trois sources du Jourdain dans le Merdj el-Hûléh.* — Le confluent des trois rivières qui forment le Jourdain a été déterminé en 1852 par Édouard Robinson. « Jusqu'en 1852, dit-il, *Physical Geography of the Holy Land,* p. 138-139, on ignorait si les trois principales sources du Jourdain entraient séparément dans le lac *Hûléh* ou bien mêlaient leurs eaux au-dessus du lac. Pour résoudre le problème, au mois de mai de cette année, nous partîmes de *Tell el-Qadi* dans la direction du lac *Hûléh* à l'est du *Leddan*. Après avoir descendu un certain nombre de terrasses, à travers des champs très fertiles et bien arrosés, sans aucune trace de marécage, nous arrivâmes en une heure du Tell au *Nahr Banias*. Il coulait là avec rapidité dans une vallée

profonde, mais ouverte. Nous montâmes alors vers une plaine un peu plus haute à droite et bientôt nous tombions sur le *Leddan*, dont les eaux coulaient avec une grande rapidité, dans un lit profond et étroit, à quinze ou vingt pieds (4m50 à 6 mètres) au-dessous du niveau de la plaine. Il était presque caché par les roseaux et les arbustes qui bordent ses rives. Cinq minutes plus loin, nous étions au confluent des deux rivières, dans un endroit large et plat où s'étalent leurs eaux. Nous traversâmes alors le *Leddan*; l'eau arrivait presque au ventre de nos chevaux. Dix minutes plus bas nous rencontrâmes le *Bûreidj*, très trouble, et nous le passâmes facilement. Enfin, à environ un mille (1600 mètres) du premier confluent, nous arrivâmes à l'*Hasbani*, à son confluent avec les deux autres sources déjà réunies. Cet endroit est à peu près à cinq milles (huit kilomètres et demi) de *Tell el-Qadi*, à un tiers de mille au nord de *Tell Scheikh-Yûsef*, le Tell le plus méridional au milieu de la plaine. — Nous estimâmes comme suit la valeur relative des trois rivières : celle de *Banias* est deux fois aussi grande que l'*Hasbani*, celle de *Leddan*, en y comprenant son tributaire le *Bûreidj*, est deux fois, sinon trois fois plus grande que celle de *Banias*. Au-dessous du confluent, le Jourdain paraît aussi large qu'au pont situé au-dessous du lac. Dans la basse plaine, le ruisseau de *Banias* est le plus clair, parce qu'il sert moins à l'irrigation; l'eau du *Leddan* est d'une couleur trouble cendrée; celle de l'*Hasbani* est boueuse et d'un jaune sombre. » Cf. Ed. Robinson, *Later Biblical Researches*, p. 393, 395. — Le *Nahr Banias* est, à sa source, élevé de 330 mètres au-dessus du niveau de la mer. A son point de jonction, il ne l'est plus que de 45, ce qui donne une pente moyenne de 28 mètres par kilomètre. Pendant les six premiers kilomètres de son cours, cette pente est de 40 mètres. — Les trois rivières réunies se dirigent directement vers le sud et atteignent le lac *Hûlèh*, l'antique Mérom, à peu près à quinze kilomètres plus loin.

VII. Cours du Jourdain. — 1° *Cours supérieur du Jourdain, depuis la réunion de ses trois sources jusqu'au lac de Tibériade.* — Le Jourdain, grossi par la réunion de toutes ses sources, ne tarde pas à atteindre la plaine de Mérom ou *Hûlèh*. Il pénètre dans une plaine qui a 25 kilomètres dans sa plus grande longueur et 10 kilomètres en moyenne de largeur. Çà et là jaillissent de petites fontaines. Le *Bahr el-Hûlèh* est au sud de la plaine. Il a, en réalité, 6 kilomètres de long, et, en moyenne, autant de large, mais sa longueur paraît beaucoup plus considérable. Cette illusion d'optique provient de ce que, à son extrémité septentrionale, s'étend un vaste terrain marécageux, qui semble en être un prolongement, parce qu'il est recouvert de joncs et de roseaux verdoyants, au milieu desquels serpentent de petits ruisseaux, formant par places de petits étangs. La végétation y est si touffue qu'il est impossible de pénétrer dans ce fouillis. Le papyrus d'Égypte y croît en abondance. Nulle part, ailleurs, on ne trouve des oiseaux en aussi grand nombre : toutes les espèces de Syrie y sont réunies.

Le véritable lac a la forme d'un triangle, dont les deux pointes septentrionales regardent l'est et l'ouest; la troisième est tournée vers le sud. Les savants anglais qui ont mesuré la Palestine ont constaté que ses eaux ne sont élevées que de deux mètres environ au-dessus du niveau de la mer; c'était à tort qu'on les croyait aupara-

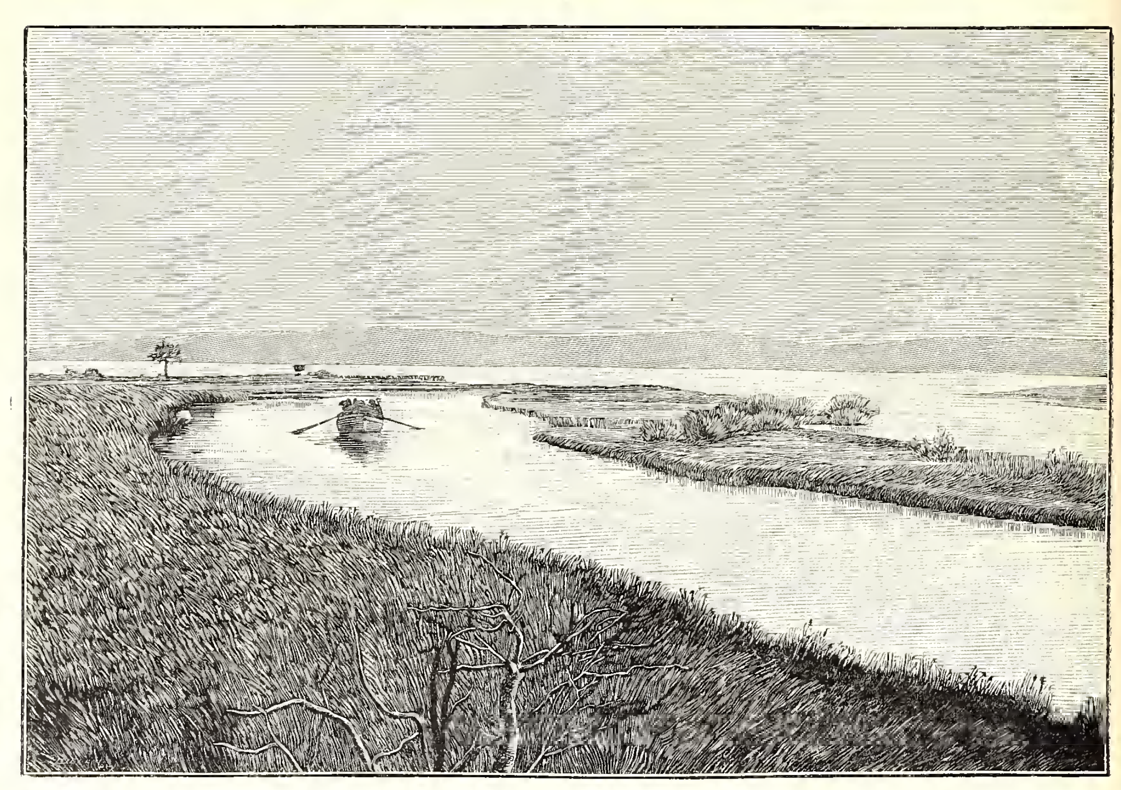


296. — Source du Jourdain à Banias. — A gauche, peupliers bordant la source au nord. En haut, rochers détachés pour la plupart de la voûte de la grotte. L'eau jaillit du pied de la montagne sur une étendue de plus de vingt mètres au milieu des pierres et de plantes aquatiques, de joncs, de menthe, de ronces. L'eau coule par trois canaux qui sont couverts par les broussailles et vont se rejoindre un peu en amont du vieux pont donnant accès à Banias. — D'après une photographie de M. L. Heidet.

vant plus hautes. Leur profondeur est médiocre, elle varie entre 3 et 5 mètres. Sur le lac *Hûléh*, voir J. Mac Gregor, *The « Rob Roy » on the Jordan*, Londres, 1869; 5e édit., 1880.

Du lac de Mérom au lac de Tibériade, la distance est d'environ 16 kilomètres. Quoiqu'il n'y ait aucune chute, la pente du fleuve est très rapide. Élevé d'environ 2 mètres au-dessus du niveau de la Méditerranée, au *Bahr-el-Hûléh,* comme on vient de le voir, au *Djisr Benat-Yakûb,* « Pont des filles de Jacob, » il est à 13 mètres au-dessous et au lac de Génésareth, à 208. Saunders, *An Introduction to the Survey of Western Palestine,* p. 144, 177. Au sud du *Bahr el-Hûléh,* le Jourdain coule au milieu d'une petite plaine cultivée, à travers laquelle passe la route des caravanes qui de Saint-Jean-d'Acre et de Caïpha conduit à Damas. C'est l'antique voie de communication entre les pays qu'arrosent l'Euphrate et le Nil, la *via maris* du moyen âge. Il y avait là un gué au temps des Croisades. On y voit aujourd'hui le Pont des filles de Jacob, construit probablement au XVe siècle, d'après Ed. Robinson, *Geography,* p. 141. Il se compose de trois arches en basalte. Le fleuve, à cet endroit, a environ 25 mètres de largeur. A partir de là, la dépression s'accentue. Immédiatement après, les montagnes de Safed à l'ouest et de la Gaulonitide à l'est se rapprochent tellement qu'elles ne laissent au Jourdain qu'un étroit passage pour continuer sa marche vers le sud. Mugissant, écumant, il se précipite avec une rapidité extraordinaire le long de cette gorge resserrée et impraticable qui a environ 10 kilomètres de longueur, jusqu'à ce que, trois kilomètres avant d'arriver au lac de Génésareth, il entre dans la plaine fertile d'*el-Baṭiḥah* ou de Bethsaïde. Là, sa course se ralentit et devient sinueuse jusqu'à ce qu'il entre, du côté de l'est, dans le lac rendu si célèbre par l'Évangile, le lac de Génésareth ou de Tibériade. C'est là que finit le cours supérieur du Jourdain. Son cours moyen et son cours inférieur comprennent l'espace qui s'étend entre ce lac et la mer Morte. Dans la plaine d'*el-Baṭiḥah*, il est guéable en plusieurs endroits, ainsi qu'à son embouchure dans le lac, où il est aussi particulièrement poissonneux.

2° *Cours moyen du Jourdain. Du lac de Tibériade à Qurn Sartabéh.* — Le Jourdain, en entrant dans le lac de Tibériade (fig. 297), semble continuer d'abord sa course sans mêler ses eaux troubles et torrentueuses avec celles du lac, ce qui a donné naissance à la fable qu'il le traversait intact; mais le mélange ne tarde pas cependant bien longtemps à s'opérer. A l'époque de la fonte des neiges, il élève le niveau du lac d'environ quinze centimètres. Le lac lui-même a une superficie de 170 kilomètres carrés; sa plus grande profondeur est de 47 mètres, d'après les constatations certaines. Voir Barrois, *Compte rendu des séances de la Société de Géographie,* 1893, p. 453; Buhl, *Geographie,* p. 37. Sa longueur est de 21 kilomètres; sa largeur de 9 kilomètres et demi. Voir Tibériade (Lac de). Le fleuve sort du lac à son extrémité sud-ouest (fig. 298). Son cours moyen s'étend de là à Qurn Sartabéh. Il se dirige d'abord vers l'ouest et ensuite vers le sud. Il coule maintenant dans la vallée appelée le *Ghôr*, au milieu d'une double chaîne qui s'étend à l'est et à l'ouest, en laissant entre elle, un espace, tantôt large, tantôt étroit. Jusqu'à la mer Morte, il fait de nombreux détours. C'est comme l'appelle Pline, *H. N.*, v, 15 (71), l'*amnis ambitiosus* ou sinueux, qui semble, ajoute-t-il, ne se rendre que malgré lui à la mer



297. — Entrée du Jourdain supérieur dans le lac de Tibériade. — A l'arrière-plan, les montagnes à l'ouest du lac, au pied desquelles, sur le rivage, sont les ruines d'El-Kérak (Tarichée), Senn-en-Nibréh (Sennobri), Tibériade et Magdala. A droite, l'extrémité du rivage nord-est bordant la rive gauche du fleuve. Plus à gauche, ruines. — D'après une photographie de M. L. Heidet.

Morte, *velut invitus Asphaltiten lacum dirum natura petit.* La distance qu'il parcourt, depuis sa sortie du lac jusqu'à la mer Morte qui l'absorbe, est, en ligne droite, de 104 kilomètres, mais ses méandres sont si nombreux qu'ils font plus que tripler la longueur de son cours. Ses eaux agitées et toujours plus ou moins limoneuses se précipitent avec rapidité, surtout au sortir des coudes de la route qu'elles sont forcées de suivre. Quand les détours sont trop brusques, elles forment des remous qu'il est fort dangereux d'essayer de franchir à la nage et que l'on ne peut passer à gué, parce que leur profondeur est d'ordinaire de trois mètres. « Du lac de Tibériade à la mer Morte, lisons-nous dans Montague, *Narrative of the Expedition to the Dead Sea,* p. 182-183, il y a en droite ligne *Official Report,* p. 19, 50. A part certaines parties où le Jourdain est resserré, la vallée est plus ou moins large. La rivière ne coule pas d'ordinaire au milieu du *Ghôr,* mais plus du côté oriental que du côté occidental.

Peu après sa sortie du lac de Tibériade, le fleuve traverse la route qui fait le tour de cette partie du lac. On le franchissait autrefois en cet endroit, au moyen d'un pont de dix arches, le *Djisr es-Semâkh,* « Pont de Semakh » (du nom d'un village voisin, situé à un kilomètre et demi au sud du lac). On en voit encore les ruines (fig. 299), désignées sous le nom de *Umm el-Qanatir,* « la mère des arches. » Lortet, *Syrie,* p. 515. Un peu moins d'un kilomètre plus loin se trouvent les ruines d'un second pont, appelé *Djisr es-Sidd,* dont il reste encore une partie des piles. La traversée du Jourdain est du



298. — Le Jourdain au-dessous du lac de Tibériade et ruines de *Djisr-es-Sidd.* — A droite, rive orientale ; à gauche, rive occidentale Six piles du pont, en pierres de basalte et ciment très dur. — D'après une photographie de M. L. Heidet.

soixante milles, mais nous avons parcouru entre ces deux points, en suivant le cours du Jourdain, une distance de deux cents milles. Le fleuve fait tant de circuits que, à certains jours, après une dure journée de travail, nous étions encore presque en face de notre point de départ. Quelquefois nous étions enfermés entre des montagnes hautes et stériles, quelquefois nous voguions doucement au milieu d'une vallée luxuriante, là où le fleuve a ses détours brusques et dangereux, ou au milieu de fourrés qui nous obligeaient à nous coucher à plat ventre sur le bateau pour ne pas être pris dans les branches qui se croisaient au-dessus de nous et que la rapidité et l'impétuosité du courant ne nous laissaient pas le temps de couper. D'autres fois, la hache à la main, nous nous frayions en taillant notre route. Puis nous étions de nouveau emportés par de terribles rapides et lancés dans des chutes à pic de douze à quinze pieds de haut, dont nous n'échappions qu'à moitié noyés. »

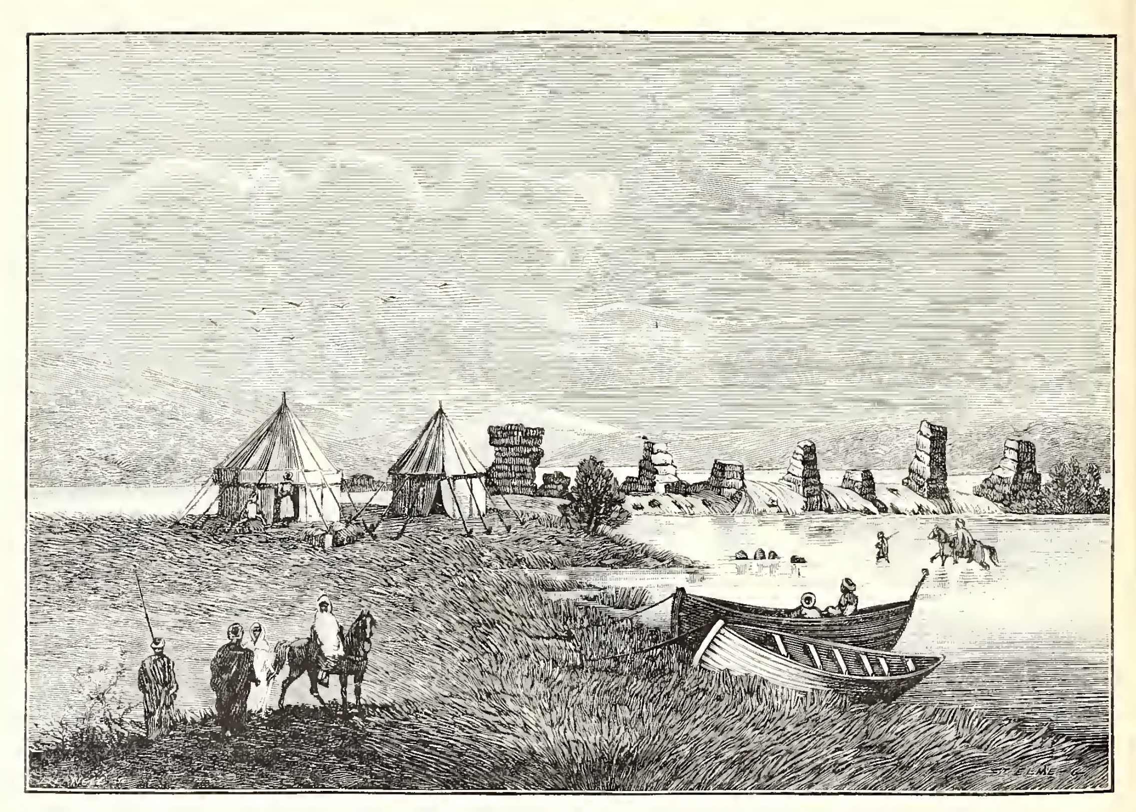
Les rapides commencent aussitôt après avoir passé le *Djisr es-Semakh,* ils sont fort nombreux et quelques-uns très dangereux, comme on le verra plus loin. Voir reste facile dans ces parages, parce qu'il y a plusieurs gués. L'un d'eux se trouve près du *Djisr es-Semakh ;* il y en a un autre immédiatement au-dessous du village d'*Abeidisréh.* On remarque là plusieurs rapides. Voir Lynch, *Official Report,* p. 16, 17; *Narrative,* 1849, p. 156. A ce point, le volume d'eau diffère notablement selon les saisons. Quand Lynch descendit le Jourdain au mois d'avril, il coulait là à pleins bords. Quand Molyneux le visita aux derniers jours d'août, on aurait pu en beaucoup d'endroits passer le fleuve à pied sec en sautant de rocher en rocher. Molyneux, dans le *Journal of the Geogr. Society,* t. XVIII, p. 108, 109, 115.

A huit kilomètres environ au-dessous du lac, le Yarmouk ou Hiéromax, appelé aujourd'hui *Scheriat el-Menadhiréh,* presque aussi grand que le Jourdain, se jette dans le fleuve, dont il est le plus grand affluent oriental. Le Yarmouk n'est pas nommé dans l'Écriture, mais seulement dans le Talmud, *Mischna, Parah,* VIII, 9, et dans Pline, *H. N.,* V, 16. Cf. V. De-Vit, *Onomasticon,* t. III, 1883, p. 391. Son nom actuel de *Scheriat el-Menadhiréh,* « l'abreuvoir des Menadhiréh, » lui vient d'une tribu qui campe sur ses rives. Le pays de Galaad,

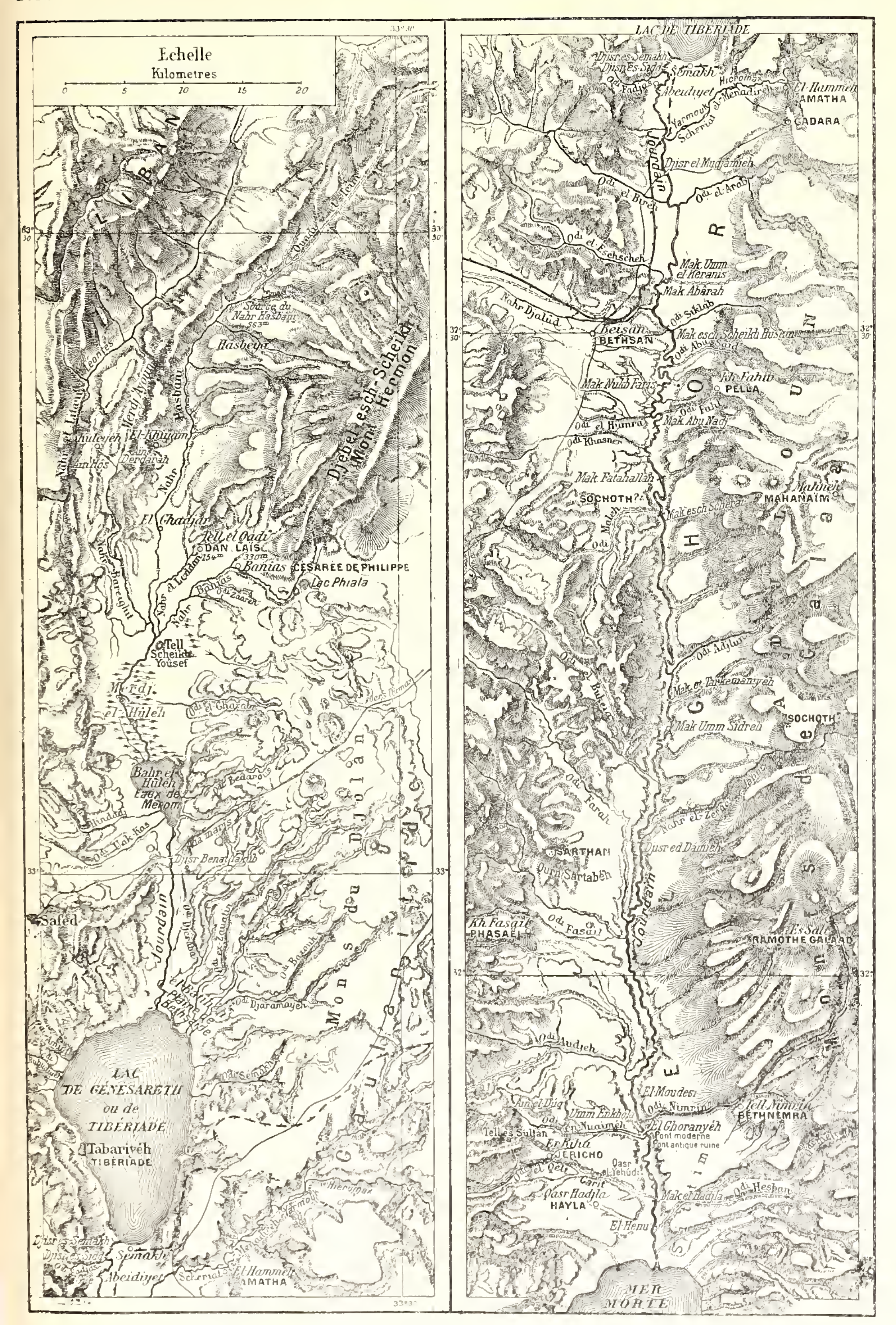
sur la rive orientale du Jourdain, est plus riche en sources que le pays à l'ouest du fleuve. Le Yarmouk est formé par l'affluence d'un grand nombre de ruisseaux qui prennent la plupart naissance dans les montagnes du *Djolan*. L'un de ces ruisseaux est nommé dans l'Écriture, c'est le torrent de Raphon. I Mach., v, 37, 39, 40, 42. Voir Raphon. A quatre kilomètres environ en amont de son confluent, l'Hiéromax reçoit les sources thermales d'Amatha (*el-Hamméh*). Les eaux chaudes d'Amatha, de *ḥamat,* « chaleur, » dans le voisinage de Gadara, ne sont pas mentionnées dans l'Écriture, mais seulement dans le Talmud de Jérusalem, *Erubin,* v, 7; dans Josèphe, *Bell. jud.,* I, vi ; dans Eusèbe et saint Jérôme, *Onomast.,* édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 26, 27. — Sur quelques autres affluents du Jourdain moins importants, voir Buhl, *Geographie,* p. 38-39.

A un kilomètre et demi environ au-dessous de l'embouchure du Yarmouk se trouve un pont en pierres volcaniques qui date de l'époque sarrasine. Il est encore praticable. C'est le *Djisr-el-Mudjâmiéh*, ou « Pont des Réunions (du marché) ». Il se compose d'une grande arche en pointe et de deux plus petites; ces dernières supportent chacune trois petites arches (fig. 301). Le fleuve est moins large en cet endroit qu'au pont placé au-dessous du *Bahr el-Hûléh.* C'est là que passe la route des caravanes qui conduit de Bethsan à Damas. Molyneux, *Journal,* p. 112; Lynch, *Official Report,* p. 20; Ed. Robinson, *Geography,* p. 144. A partir de là, le Jourdain continue sa route, grossi par l'apport de l'Hiéromax, mais moins rapide, jusqu'à *Sakût* et à l'*ouadi Maléh.* Depuis *Abârah* jusqu'à l'*ouadi Maléh,* la vallée du Jourdain ou *Ghôr* supérieur est large et très fertile, surtout dans la plaine de Bethsan. Au-dessus d'*Abârah,* deux torrents de montagne, l'*ouadi el-Biréh,* qui vient du mont Thabor, et l'*ouadi el-Arab,* qui vient du pays de Galaad, se jettent dans le Jourdain, le premier sur sa rive droite, le second sur sa rive gauche. Le *Nahr Djalûd,* qui prend sa source au pied du Gelboé et près de Jezraël (voir Harad, col. 421), apporte le tribut de ses eaux au fleuve au-dessus de Bethsan. Dans les environs de Bethsan étaient des gués très fréquentés. Un peu au-dessus du confluent du *Nahr Djalûd* et du Jourdain, on remarque celui qui porte le nom d'*Abârah,* « passage, » et qui, d'après certains interprètes, serait l'endroit où baptisait saint Jean-Baptiste. Voir Béthabara, t. ii, col. 1647.

Le Jourdain, en continuant sa course, rencontrait une Sochoth, située probablement sur sa rive droite, III Reg., vii, 46, puis il recevait le Jaboc sur sa rive gauche. Voir Jaboc, col. 1056. — Près de l'embouchure de cette rivière, il y avait, selon toute vraisemblance, une autre Sochoth, Gen., xxxiii, 17; Jud., viii, 4-5, etc., dans le voisinage de la route qui allait directement de Sichem, par le Ghôr, à Ramoth-Galaad, l'*es-Salt* d'aujourd'hui. A une centaine de pas du lit actuel du Jourdain, à l'est, on voit les ruines d'un vieux pont romain, le *Djisr-Dâmiéh.* S. Merrill, dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1879, p. 138-139. Ce pont fournit la preuve palpable d'un fait constaté en plusieurs autres endroits : c'est que le fleuve a souvent changé son cours dans le *Ghôr.* — Il y a non loin de là, un peu au-dessous, vis-à-vis de l'embouchure de l'*ouadi Farah,* un gué, peut-être celui où les Éphraïmites furent massacrés du temps de Jephté par les habitants de Galaad. Jud., xii, 5. A l'époque de Notre-Seigneur, les pèlerins de la Galilée qui, pour éviter la Samarie, faisaient un détour par la vallée du Jourdain, traversaient sans doute le fleuve par ce gué ou par le pont



299. — Pont en ruines de Semakh. D'après Lynch, *Narrative of the United States' Expedition,* p. 176.

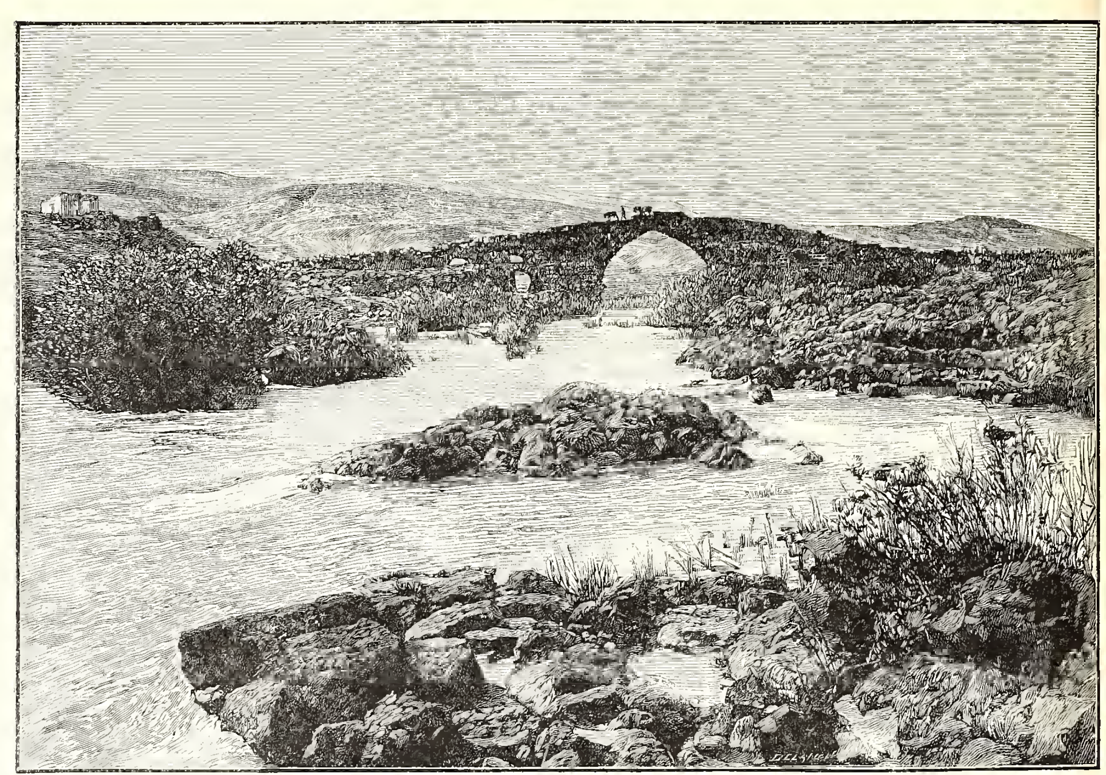


300. — Carte du cours du Jourdain.

voisin de Damiéh. Il y a là aujourd'hui un bac, excepté au moment de l'inondation, *Survey, Memoirs,* t. II, p. 385. — L'*ouadi Far'ah* ou *Farah* est un des principaux affluents occidentaux du Jourdain; il prend sa source au nord-est de l'Hébal et du Garizim et coule sans jamais tarir au milieu des lauriers-roses, jusqu'à ce qu'il se jette dans le fleuve, un peu au-dessous du Jaboc.

Au sud du *Djisr Dâmiéh,* les montagnes se resserrent aussitôt à l'est et à l'ouest et retrécissent considérablement la vallée. Un contrefort montagneux s'élance, en forme de promontoire (*Survey, Memoirs,* t. II, p. 381), du haut plateau de la Samarie et s'avance dans la vallée lement, dans le voisinage des sources, il y a quelques oasis. Les nombreux replis que dessine le fleuve sont aussi marqués par une bande verte de roseaux et d'arbres, mais elle est plus étroite et moins luxuriante que dans la partie septentrionale.

Le cours du Jourdain continue à être très rapide jusque proche de son embouchure. A mesure que son lit s'élargit, les remous diminuent. Il est de 37 à 38 mètres au sud de *Qurn Sartabéh,* et de 75 mètres à son embouchure, avant de se diviser en deux branches. La profondeur de l'eau diminue de plus en plus aux abords de la mer Morte, où elle n'a plus qu'un mètre environ. En même temps les montagnes se reculent de



301. — *Djisr el-Mudjamiéh,* ancien pont sur le Jourdain. — A droite, rive orientale; à gauche, rive occidentale. Au fond, les montagnes du côté ouest de la vallée du Jourdain (Basse Galilée). A gauche, au haut de la berge, un khan abandonné. Autour, ruines des *dakâkîm* ou boutiques pour les marchands venant au marché. Sur les rives, lauriers-roses et joncs. — D'après une photographie de M. L. Heidet.

d'ouest en est. Il porte le nom de *Qurn Sartabéh.* C'est un des points les plus élevés de la Palestine; il a une hauteur de 379 mètres au-dessus du niveau de la mer et de 626 mètres au-dessus du Jourdain. D'après le Talmud, c'est sur le sommet du *Qurn Sartabéh,* que des feux allumés comme signaux annonçaient aux Juifs l'apparition de la nouvelle lune. Voir Neubauer, *Géographie du Talmud,* p. 42; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. II, p. 381, 388; Fr. Buhl, *Geographie,* p. 25, 103. Plusieurs pensent que la ville de Sarthan, où Salomon fit fondre les vases sacrés destinés au service du Temple, III Reg., VII, 46, était située un peu au nord de la montagne. Le terrain marneux et argileux du *Ghôr* se prêtait avantageusement à cette opération.

3° *Cours inférieur du Jourdain.* — Le cours inférieur du fleuve, commençant à *Qurn Sartabéh* et finissant à la mer Morte, a une longueur d'environ 22 kilomètres. Le caractère de la vallée s'altère d'une manière notable. Elle devient plus sauvage et plus stérile. Çà et là seulement

chaque côté et la vallée s'agrandit, surtout à l'ouest.

L'Écriture donne à la partie occidentale de la vallée le nom de *'arbôṭ Yeriḥô* (Vulgate : *campestria Jericho*), « plaine ou désert de Jéricho, » dans Jos., IV, 13; V, 10, et *planities Jericho,* dans IV Reg., XXV, 5. La plaine plus petite, à l'est du fleuve, est appelée aussi *'arbôṭ Mô'âb* (Vulgate : *campestria Moab*). Num., XXII, 1, etc.; Deut., XXXIV, 1, 8; Jos., XIII, 32. Sur le sens précis du mot *'arbôt,* voir ARABAH, t. I, col. 820-821.

Près de son embouchure, les bords du Jourdain sont stériles et dénudés. Pendant les quatre derniers kilomètres de son cours, la végétation disparaît. On voit seulement surgir çà et là, de la vase, des troncs d'arbres morts avec leurs branches décharnées. Pendant la saison chaude, cette vase se couvre d'une croûte de sel et de gypse. On y rencontre aussi des couches de soufre et d'oxyde de fer, ce qui en explique la stérilité. — Les débris d'arbres qu'on rencontre partout sont le butin recueilli par le fleuve dans sa course. « Les bords du Jourdain,

dans presque toute la vallée du Ghôr, sont taillés à pic et formés par une glaise jaunâtre, molle et peu résistante; aussi, tous les printemps, au moment des crues violentes, les arbres placés trop prés du fleuve sont-ils entraînés en quantité considérable; quelques-uns, flottant au fil de l'eau, parviennent sans encombre jusqu'à l'estuaire. Beaucoup, au contraire, s'entassent les uns sur les autres, s'enchevêtrent d'une manière inextricable et forment des îles, hautes de plusieurs mètres, qui peuvent résister pendant plusieurs années à la force des flots. Ces épaves sont ensuite reprises et charriées au lac. Ainsi s'expliquent les digues de bois flottés que l'on trouve sur tous les rivages de la mer Morte. » L. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, 1884, p. 447.

Le Jourdain, dans la dernière partie de son cours, reçoit comme affluents, sur sa rive droite, l'*ouadi Fasaïl*, dont le nom rappelle celui de la ville hérodienne de Phasaël, l'*ouadi el-Aûdjéh*, l'*ouadi en-Nûaiméh*, qui prend sa source à l'*Aïn ed-Dûq* (voir Doch, t. II, col. 1455) et l'*ouadi el-Qelt* que beaucoup croient être le torrent de Carith. Voir Carith, t. II, col. 286. Les affluents principaux de la rive gauche sont l'*ouadi Nimrin*, dont le nom conserve le souvenir de la Bethnemra biblique (t. I, col. 1697), l'*ouadi Kéfrein* et l'*ouadi Hesbân* qui prend sa source dans les collines voisines d'Hésébon dont il porte le nom (col. 659).

Le cours inférieur du Jourdain possède, en dehors de l'époque de la crue, un certain nombre de gués qu'il est facile de passer. Voir *Gués du Jourdain*, col. 1734.

4° *Les rapides du Jourdain.* — Comme nous l'avons remarqué, col. 1721, les rapides sont nombreux dans le cours moyen et dans le cours inférieur du Jourdain. L'expédition américaine en compta vingt-sept dangereux et plusieurs autres de moindre importance, sans parler des brisants et des écueils qui sont très multipliés et de l'impétuosité du courant qui aggrave le péril. Lynch ne réussit qu'avec la plus grande difficulté à le descendre dans ses deux barques construites exprès, l'une en fer, le *Fanny Mason*, et l'autre en cuivre, le *Fanny Skinner*. On peut juger des obstacles qu'il dut surmonter par la description qu'a faite cet officier du passage du rapide situé en amont de l'embouchure du Yarmouk. On songea d'abord à transporter les canots au-dessous du rapide par terre, en suivant les rives du fleuve, mais la rivière étant encaissée entre deux hautes collines, il fallut y renoncer. La cascade avait onze pieds (3 mètres 35) de hauteur. « A cet endroit, raconte Lynch, *Narrative*, 1850, p. 189-190, il y avait une espèce de promontoire d'un angle d'environ soixante degrés, avec un rocher renflé en avant et menaçant, à ses pieds, juste dans le passage. Il était donc nécessaire de tourner presque à angle aigu en descendant, afin d'éviter d'être brisé en morceaux. Ce rocher était à l'extrémité extérieure d'un gouffre, véritable chaudière écumante, dans laquelle l'eau roulait en remous circulaires. Au dessous, il y avait deux rapides violents, d'environ cent cinquante *yards* (137 mètres) de longueur chacun, avec des pointes de rochers noirs émergeant au-dessus de la surface blanche et agitée. Au-dessous de ceux-là encore, à un mille (1600 mètres), deux autres rapides plus longs mais en pente plus douce et moins difficile. Heureusement, il y avait sur la rive gauche un grand arbuste d'environ cinq pieds ($1^{m}65$) de haut, là où le travail des eaux avait formé une espèce de promontoire. En nageant obliquement à quelque distance en amont, un des hommes prit l'extrémité d'une corde et l'attacha solidement autour des racines de l'arbuste. Il était bien douteux que les racines fussent assez fortes pour supporter la pression, mais il n'y avait pas d'autre alternative. Afin de ne pas risquer la vie de mes hommes, je me servis de quelques-uns des Arabes les plus vigoureux du camp et je les fis nager à côté des bateaux pour les guider et les sauver, s'il était possible, du péril. Ayant donc débarqué les hommes et ayant halé le *Fanny Mason*, nous le lançâmes et, relâchant la corde, nous le dirigeâmes au bord de la cascade, où il trembla et s'inclina sous la force et la violence du courant qui l'emportait. Ce fut un moment de vive anxiété. Les matelots avaient grimpé maintenant le long des berges et s'étaient échelonnés pour nous venir en aide, si nous étions jetés hors du bateau et emportés vers eux. Un homme était avec moi dans le bateau et tenait la corde. Des Arabes nus se tenaient sur les rochers et dans l'eau écumante, faisant des gestes sauvages et poussant de grands cris qui se mêlaient au bruit des rapides grondants...; quatre de chaque côté étaient dans l'eau, s'accrochant au bateau et prêts à l'écarter, s'il était possible, du rocher, qui le menaçait. Le *Fanny Mason*, pendant ce temps, bondissait d'un côté à l'autre du torrent furieux, comme un cheval affolé, tendant la corde qui le retenait. Surveillant le moment où son avant serait dans la position convenable, je donnai le signal de lâcher la corde. Il s'élança avec impétuosité, plongea, rebondit en l'air; le rocher était évité; le gouffre, franchi; le bateau, moitié plein d'eau; et avec une vitesse à perdre haleine, nous étions emportés sains et saufs par le rapide. Quels cris et quels hourras! La joie des Arabes semblait plus grande que la nôtre, mais elle consistait pour eux en manifestations extérieures, tandis que la nôtre était intime et profonde. Deux des Arabes perdirent pied et furent emportés au loin au-dessous de nous, mais ils furent sauvés, avec une légère blessure pour l'un d'eux. »

5° *Embouchure du Jourdain.* — A une heure et demie au sud d'*el-Henu* (col. 1736), le Jourdain déverse ses eaux dans la mer Morte, par deux bras marécageux divisés par un delta. Ces deux bras, lorsqu'ils entrent dans la mer, ont chacun une cinquantaine de mètres de large, sur une profondeur d'un mètre environ. Le delta est aujourd'hui recouvert par les eaux. Cependant, quoique l'eau soit peu profonde, il n'est pas possible de passer à gué en cet endroit, à cause du limon dans lequel bêtes et gens seraient rapidement engloutis. Le site lui-même est malsain. La chaleur dégage de la vase des vapeurs pestilentielles qui engendrent aisément des fièvres pernicieuses. — D'après des calculs plus ou moins approximatifs, l'apport du fleuve à la mer Morte est de six millions de litres par jour. Fr. Buhl, *Geographie*, p. 40.

A son embouchure, le Jourdain est à 392 mètres au-dessous du niveau de la Méditerranée. Comme nous l'avons vu, ses eaux, depuis la source de l'Hasbani jusqu'au lac Houléh, descendent de 437 mètres; du lac Houléh jusqu'au lac de Tibériade, de 274 mètres, et du lac de Tibériade au lac Asphaltite, de 203 mètres. Sa chute totale est donc de 914 mètres, dont 520 seulement au-dessus du niveau de la Méditerranée. Lortet, *Syrie*, p. 451; *Survey, Memoirs*, t. III, p. 169-170. C'est là un phénomène unique au monde.

On peut dire que la mer Morte est comme le tombeau du Jourdain. Il y disparaît et n'en est jamais sorti pour continuer sa course et aller déverser ses eaux dans le golfe Élanitique, comme on l'a quelquefois supposé. Voir Morte (Mer). La masse d'eau que le fleuve apporte tous les jours dans cette dépression profonde est absorbée par l'évaporation, qui est très grande au fond de cette cuvette surchauffée.

VIII. L'eau du Jourdain. — « Le Jourdain est décrit bien diversement par les voyageurs qui l'ont vu de près: les uns le disent clair et limpide, presque azuré; les autres affirment que c'est une rivière de boue, charriant à la mer Morte des ondes jaunâtres, tenant en suspension beaucoup de substances terreuses. Les uns et les autres ont raison. Au printemps et au commencement de l'été, le fleuve, enflé rapidement par la fonte des neiges du Grand Hermon, des montagnes volcaniques du *Djaûlan*

et par les pluies diluviennes qui ont versé une immense quantité d'eau dans tous les ouadis qui aboutissent au *Ghôr,* devient trouble, élève son niveau de plusieurs mètres, ronge l'argile de ses bords, déracine les plus gros arbres et transporte à la mer une masse énorme de débris. En été, au contraire, à partir du mois de juin, lorsque les neiges ont disparu et que les pluies ont entièrement cessé, les eaux sont presque limpides, jamais entièrement claires cependant, car elles emportent toujours les limons déposés sur ses rives. Mais, à cette époque, elles sont d'un vert foncé, très agréables à boire, et proviennent surtout des sources qui se déversent au nord du lac de Tibériade, des torrents Zaaréh, Yarmouk Jabbok, qu'il reçoit de l'est, et des rivières Derdârah, Djaloud, Faria et Kelt, qui lui arrivent de l'ouest dans la partie inférieure de son cours. » L. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, p. 417-418.

L'eau du Jourdain est célèbre à cause de son excellent goût. Un voyageur italien dit qu'elle est *dolce si come il zuccaro.* Tous les voyageurs s'accordent avec raison à reconnaître qu'elle est agréable à boire. Quoiqu'on la puise souvent trouble, elle se clarifie rapidement à l'air. Beaucoup de pèlerins et de voyageurs ont prétendu qu'elle ne se corrompait point, quelque long temps qu'on la conservât, mais la vérité, c'est qu'il faut la faire bouillir avec soin, pour détruire les germes de corruption qu'elle renferme, si l'on veut la garder. Du reste, quoiqu'elle soit très potable, l'eau du Jourdain diffère par sa nature chimique, et spécialement par sa salure, de celle des autres fleuves, dans la dernière partie de son cours. En voici la composition, d'après l'analyse qu'a fait faire M. Lartet sur des échantillons puisés le 21 avril 1864 à douze kilomètres en amont de l'embouchure, au gué d'*el-Ghôranyéh* :

Densité : 1000.

Résidu salin laissé par un litre	0,873
Eau	999,127

Composition.

Chlore	0,425
Acide sulfurique	0,034
Acide carbonique	traces
Soude	0,229
Chaux	0,060
Magnésie	0,065
Potasse	traces
Silice, aluminium, fer	traces
Matière organique	traces
TOTAL	0,873



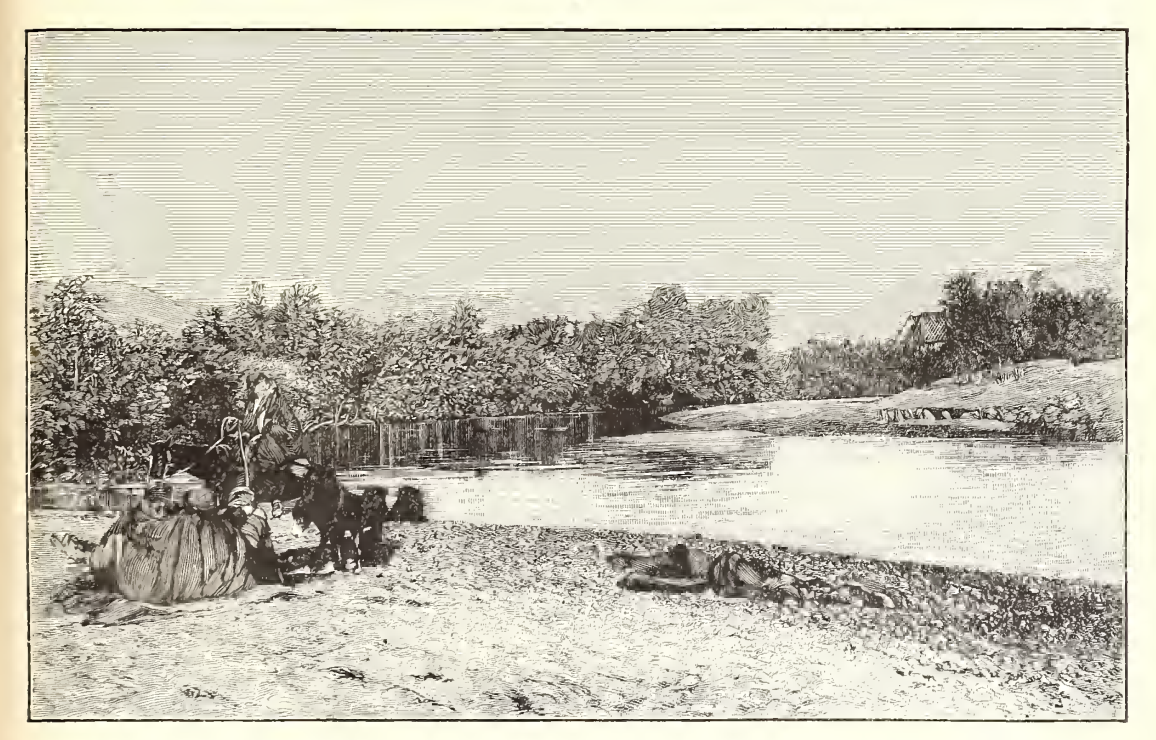
302. — Passage à gué du Jourdain.

« Cette analyse, dit M. Lartet, montre bien qu'à l'exception du brome, dont on n'a pu y constater la présence, les eaux de ce fleuve, dont le volume doit égaler celui de la masse déversée par tous les affluents réunis, contiennent les mêmes éléments salins que la mer Morte. On ne doit point s'étonner de ce fait et en tirer une conclusion trop hâtive et trop absolue à l'égard de l'origine de la salure de la mer Morte... Le Jourdain coule longtemps au milieu des sédiments que nous avons considérés comme ayant dû être déposés autrefois par la mer Morte, alors qu'elle s'élevait à un niveau de beaucoup supérieur, et qui sont restés imprégnés de matières salines en rapport avec la composition actuelle des eaux du lac. Il n'est donc pas étonnant, malgré la sécheresse du pays et l'interposition de limon déposé par le Jourdain sur ses propres bords, que ce fleuve, drainant pendant les trois quarts de son cours ces dépôts encore imprégnés de leur salure originelle, leur emprunte une forte proportion des sels qu'il restitue

journellement à cette mer. » L. Lartet, *Recherches sur les variations de salure de l'eau de la mer Morte*, dans le *Bulletin de la Société géologique de France*, 2e série, t. XXIII, 1866, p. 748. Cf. Ed. Hull, *Memoir on Geology*, p. 121.

IX. LA CRUE DU JOURDAIN. — Le fleuve grossit périodiquement tous les ans et, à l'époque de la moisson de l'orge, il remplit ses rives. Jos., III, 15; Eccli., XXIV, 36. La moisson de l'orge, dans la vallée du Jourdain, où la chaleur est très forte, commence vers la fin de mars ou en avril. Le premier livre des Paralipomènes, XII, 15, place expressément le commencement de l'inondation « au premier mois », c'est-à-dire aux derniers jours de mars, mais elle commence en janvier et février. D'après certains interprètes, le prophète Jérémie parle trois fois, XII, 5; XLIX, 19, et L, 44, et Zacharie, XI, 3, une fois de la crue du Jourdain, sous le nom de *ge'ôn hay-Yardên*; Vulgate : *superbia Jordanis*, « l'orgueil du Jourdain. » Mais ce terme désigne la végétation de ses rives qui fait sa gloire, son orgueil et non la crue du fleuve. Cette crue est produite par la fonte des neiges de l'Hermon et du Liban. Quand elle atteint son plein, elle remplit tout le *Zôr* (col. 1712), et a, par conséquent, de 400 mètres à 3 kilomètres de large. Les pluies abondantes qui tombent d'ordinaire en décembre n'influent guère sur le régime du fleuve : elles trouvent la terre desséchée et crevassée par la chaleur et elles sont ainsi rapidement absorbées. C'est la fonte des neiges de l'Hermon, jointe aux pluies de janvier et de février, qui produit la crue. Il est rare, d'ailleurs, qu'elle dégénère en inondation, parce que le lac Houléh et le lac de Tibériade servent comme de régulateurs et retiennent le trop plein des eaux en l'épanchant sur leur surface. La crue du Jourdain ne commence que lorsque le lac de Tibériade a élevé suffisamment son niveau et elle ne remplit les rives du fleuve au-dessous du lac que quelque temps après. La hauteur de la crue varie naturellement selon les années, en raison de la chute et de la fonte plus ou moins abondantes des neiges et des pluies. Voir Ed. Robinson, *Biblical Researches*, Ire édit., t. I, p. 540-542. Elle peut être assez considérable pour élever de quatre mètres environ le niveau de la mer Morte.

X. GUÉS DU JOURDAIN. — Comme le Jourdain n'a jamais eu de ponts avant l'époque romaine et qu'il n'a jamais été navigable, comme on ne semble point s'être jamais servi de bateaux pour le traverser (excepté dans un cas peut-être, voir col. 1745), et qu'on avait cependant fréquemment besoin de passer d'une rive à l'autre, les gués du fleuve (fig. 302) tiennent une place importante dans son histoire. Ils sont nommés dans le *Voyage d'un Égyptien* publié par Chabas, p. 206. L'Écriture les mentionne plusieurs fois expressément, Jos., II, 7; Jud., III, 28; VII, 24; XII, 5, 6; II Reg., XIX, 18; Jer., LI, 32; cf. Gen., XXXII, 10; Num., XXXIII, 51, etc., et elle a occasion de parler assez souvent du passage du fleuve. Voir col. 1744. Ces gués servent encore aujourd'hui presque comme autrefois (pour les ponts, voir col. 1737) et les caravanes les traversent maintenant comme aux temps antiques. Les chameliers et les voyageurs indigènes se dépouillent de leurs vêtements et entrent dans l'eau, poussant leurs bêtes devant eux. C. Stangen, *Palästina und Syrien*, in-12, Berlin, 1877, p. 40. Les berges de la rivière, qui sont généralement à pic, sont en pente douce à l'abord des gués, par suite même du passage. *Survey*, *Memoirs*, t. III, p. 169. Quoique les gués soient nombreux entre le lac de Tibériade et la mer Morte, on ne peut pas les franchir sans danger pendant la crue du Jourdain, parce que le volume d'eau et la violence du courant sont trop considérables. Du temps de Vespasien, des milliers de Juifs y périrent en essayant de le traverser pour échapper aux Romains. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, VII, 50. Même aux basses eaux, il n'est pas facile à une grande multitude d'hommes de traverser



303. — Gué d'*el-Ghoranyéh*. Au fond, collines marneuses du côté ouest du *Zôr*. A droite, le pont de bois moderne derrière un bouquet de tamaris. Sur la rive gauche, tamaris, peupliers, acacias, ricins, etc. — D'après une photographie de M. L. Heidet.

ces gués, de sorte que le Jourdain a été de tout temps un obstacle sérieux à l'envahissement de la Palestine par une armée ennemie. I Mach., IX, 44-48. Il eût empêché les Israélites de pénétrer dans la Terre Promise, si les Chananéens en avaient gardé les passages et si Dieu n'avait pas opéré un miracle pour lever cette barrière devant le peuple élu. Jos., III, 1-17. — Les grandes voies de communication entre le pays de Damas et la Palestine transjordanique et cisjordanique passaient naturellement par les gués les plus commodes et, en cas de guerre, on avait soin de les occuper, comme nous le verrons dans l'histoire biblique du Jourdain. — Nous en avons déjà nommé quelques-uns dans la description dessous le *Makkadet esch-Scheikh Husein.* Plus bas, vis-à-vis de *Khirbet Fahib* (Pella), est le gué de *Nukb Faris.* Le gué de *Damiéh* est à l'embouchure du Jaboc. — « Il y a trois ou quatre gués dans le fleuve au-dessous de Qurn Surtabéh (voir *Survey, Memoirs,* t. III, p. 170), mais à certaines époques, quand la rivière est pleine, les Arabes sont forcés de la faire passer à la nage par leurs chevaux. Un des gués principaux est à l'embouchure de l'*ouadi Schaib* ou *Nimrin,* à l'est-nord-est de Jéricho; là on passe ordinairement à la nage à cheval. Le gué d'*el-Hélu,* qui est plus bas, n'est jamais franchi qu'à la nage. » Ed. Robinson, *Geography,* p. 146. — Les officiers anglais comptent quatre gués et cinq avec celui



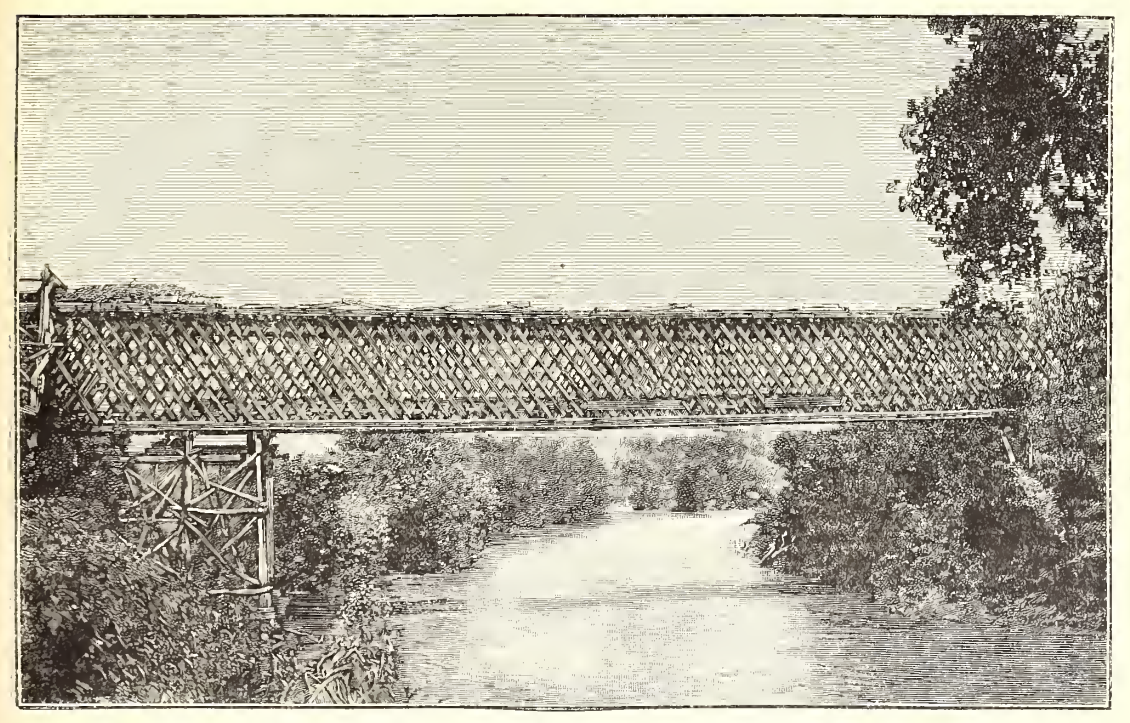
304. — *Makkadet el-Hadjla.* — A gauche, rive orientale, couverte de tamaris, d'acacias, etc. Cours du fleuve en aval à pleins bords Sur la rive droite, la petite plage où descendent les pèlerins et où ils se préparent à se baigner dans le fleuve. Les Grecs célèbrent solennellement en cet endroit la fête du jour de l'Épiphanie. — D'après une photographie de M. L. Heidet.

du cours du fleuve. Les officiers du *Palestine Exploration Fund* en ont compté cinquante dans les 42 milles (67 kilom. 500) que parcourt le Jourdain du lac de Tibériade au *Djisr Damiéh* et seulement cinq dans les 23 milles (37 kilom.) qu'il parcourt au-dessous de ce pont. Il n'y en a pas moins de vingt-six entre l'*ouadi el-Djalûd* et l'*ouadi el-Maléh*, qui marquent l'un la frontière septentrionale et l'autre la frontière méridionale de la plaine de Bethsan. *Survey of western Palestine, Memoirs,* t. II, p. 79, 385; t. III, p. 170. C'est ce qui explique comment les Bédouins et les nomades envahissaient ordinairement la Palestine en passant par Bethsan et la plaine de Jezraël, comme ils faisaient du temps de Gédéon. Cf. Jud., VII, 8, 12, 23. Il y a toujours en vis-à-vis de Bethsan des gués faciles à franchir. Ed. Robinson, *Geography,* p. 144. Le plus important est, au nord de Bethsan, celui d'*Abarah,* que les explorateurs anglais identifient avec le Béthabara de saint Jean-Baptiste. Mac Coun, *The Holy Land,* t. I, p. 50. au-dessus est le *Makkadet Umm el-Keranis,* et au-d'*el-Henu* dans le cours inférieur du fleuve : *el-Ghoranyéh,* où il y a aujourd'hui un pont, *el-Mûdési, Makkâdet el-Hadjla,* appelé aussi *el-Meschra, el-Henu* ou *Maktaa el-Henu* (appelé *el-Hélu* par Robinson et quelques autres), rendu aujourd'hui à peu près impraticable par les roseaux, et enfin *Umm Enkhola. Survey, Memoirs,* t. III, p. 170. Le *Makkadet el-Ghôranîyéh* (fig. 303) est vis-à-vis de *Tell es-Sultan,* au-dessous de l'embouchure de l'*ouadi Nimrin* (voir F. de Saulcy, *Voyage en Terre-Sainte,* 1865, t. I, p. 203-205). A cet endroit le fleuve fait un coude vers l'ouest, laissant une langue de terre du côté opposé. Au nord du gué, à l'ouest, sont plusieurs vieux tamaris fort beaux. La rivière est là, découverte, et sans broussailles dans le voisinage immédiat. Le cours de l'eau est très rapide, la rive orientale, raide et escarpée, et le lit, profond de ce côté, tandis qu'il est en pente douce à l'ouest. Le gué est impraticable en hiver. *Survey, Memoirs,* t. III, p. 170. A 500 mètres au sud, il y avait autrefois un pont. *Terre-Sainte,* 1902, p. 167. L'*el-Meschra* est appelé plus communément *Makkâdet*

el-Hadjla, « le gué de *Hadjla* (fig. 304), parce qu'il est en face et non loin de *Qasr Hadjla* (Hagla), » près de l'embouchure de l'*ouadi Kelt*. *Survey*, *Memoirs*, t. III, p. 170. — Depuis 1885, il existe, sur le Jourdain, au nord-est de Jéricho, un pont payant en bois de trente-cinq mètres de longueur et de trois mètres de largeur, *el-Djisr* ou *Djisr el-Scheriat el-Djisri*, « le pont par excellence » (fig. 305). Il est situé près de l'embouchure de l'*ouadi en-Naûâiméh*, sur la route de Jéricho à es-Salt.

XI. HISTOIRE NATURELLE DE LA VALLÉE DU JOURDAIN. — Le climat de la vallée du Jourdain et de la mer Morte diffère notablement de celui de la partie montagneuse de la Palestine et de la plaine maritime. Celui du *Ghôr* est tropical; celui des bords de la mer Morte est équatorial et peut-être le plus chaud qu'il y ait au monde, à cause de la dépression de ce bassin, enfermé à l'est et à l'ouest par de hautes montagnes. En janvier et février, la température du *Ghôr* est tempérée, chaude le jour et fraîche la nuit où elle peut descendre à cinq degrés au-dessus de zéro, mais en été, elle devient excessive et presque meurtrière. Le P. Séjourné, O. P., a eu le 11 mai 1885, à *Aïn es-Sûltan*, 46° à l'ombre. Le soir à 8 heures, la nuit étant déjà tombée, il y avait encore 39°. Le Frère Liévin, *Guide de Terre-Sainte*, 4e édit., 1897, t. I, p. 56, dit qu'il s'élève jusqu'à 60 degrés. Sur le climat du *Ghôr*, voir *Survey*, *Special Papers*, p. 201. Il résulte de là qu'on trouve dans cette région, spécialement dans les parties les plus basses du *Ghôr*, une faune et une flore qui ressemblent à celles de l'Éthiopie et de l'Inde. Voir Tristram, *Survey of Western Palestine, Fauna and Flora*, p. VI.

I. FAUNE. — 1° *Mammifères.* — Parmi les mammifères, sur 118 espèces, on en compte 55 qui sont paléoarctiques, 34 qui sont éthiopiennes, 16 indiennes, 13 propres au pays. Le lièvre du bassin de la mer Morte, *Lepus Judææ*, diffère par la conformation du crâne du lièvre européen et du lièvre syrien. L'*Hyrax syriacus* appartient à un genre strictement éthiopien. Voir H. B. Tristram, *Fauna and Flora*, p. VI-VIII. Les principaux animaux sauvages de la vallée du Jourdain sont le chacal, le renard, le sanglier, l'ibex (*beden*), l'hyène, le léopard. Une espèce de léopard, le guépard (*felis jubata*), se trouve sur les hauteurs; il est apprivoisé par les indigènes qui habitent la partie orientale du Jourdain, leur sert, comme dans l'Inde, à chasser la gazelle. Contrairement à ce que dit M. Tristram, qui n'avait pas pu constater cet usage, *Natural History of the Bible*, 1889, p. 114, un Père jésuite missionnaire dans le pays, le P. Merle, nous a raconté en Syrie (en mai 1899) que la chasse à la gazelle au moyen du guépard est commune dans le Hauran, où il en a été témoin. — La panthère se rencontre encore souvent dans les roseaux et les taillis impénétrables des bords du Jourdain, où elle se tient cachée pendant le jour. La nuit elle va chasser, quelquefois à de grandes distances, et est un véritable fléau pour les Arabes dont elle ravage les troupeaux. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, p. 440. Le P. Séjourné a vu à Madaba la peau d'une panthère que l'on venait de tuer: elle mesurait de l'extrémité du museau au bout de la queue 2m40. Le lion était assez commun autrefois dans les jungles qui bordent le fleuve. Jer., XLIX, 19; L, 44; Zach., XI, 3. On l'y trouvait encore au XIIe siècle, au témoignage de Jean Phocas, *Descript. Terræ Sanctæ*, 23, t. CXXXIII, col. 952. Il a disparu aujourd'hui de la Palestine. Les sangliers sont encore nombreux dans ces parages. Lortet, *La Syrie*, p. 466.



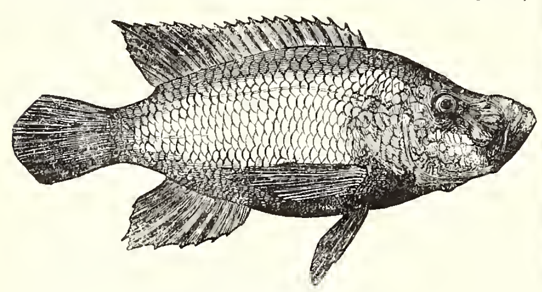
305. — Le pont de bois moderne. D'après une photographie du P. Séjourné.

2° *Oiseaux.* — On en connait 348 espèces, dont 271 paléoarctiques, 40 éthiopiennes, 7 indiennes et 30 propres à la Syrie, parmi lesquelles seize n'ont été trouvées que dans la vallée du Jourdain et sur les bords de la mer Morte. Tristram, *Fauna*, p. VIII-X. Les oiseaux chanteurs et surtout les *bulbuls*, rossignols de la Syrie (*Ixos xanthopygius*), y abondent. On y voit aussi un superbe colibri, le *Nectarinia osea*, vif, léger, orné à la

gorge de plumes d'un bleu-vert métallique aux reflets les plus brillants, et de taches rouges aux épaules. Mais il n'est pas propre à la vallée du Jourdain, c'est un oiseau migrateur. L. Lortet, *La Syrie,* p. 463.

3° *Reptiles.* — On compte 91 espèces de reptiles, chélonia et amphibies en Palestine. Les serpents abondent dans les fourrés du Jourdain. « Ces fourrés recèlent plusieurs animaux peu agréables à rencontrer, surtout des vipères (*Echis arenicola*) fort redoutables... Ces serpents qui, dans d'autres contrées, s'enterrent ordinairement dans les sables arides, étant ici sans cesse exposés à être noyés par les crues subites du Jourdain, ont pris la singulière habitude de s'enrouler aux branches à une assez grande hauteur, et de se cacher sur le tronc des arbres. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* p. 448. Sur les reptiles de la vallée du Jourdain, voir Tristram, *Fauna,* p. x-xi; F. de Saulcy, *Voyage en Terre-Sainte,* 1865, t. i, p. 202.

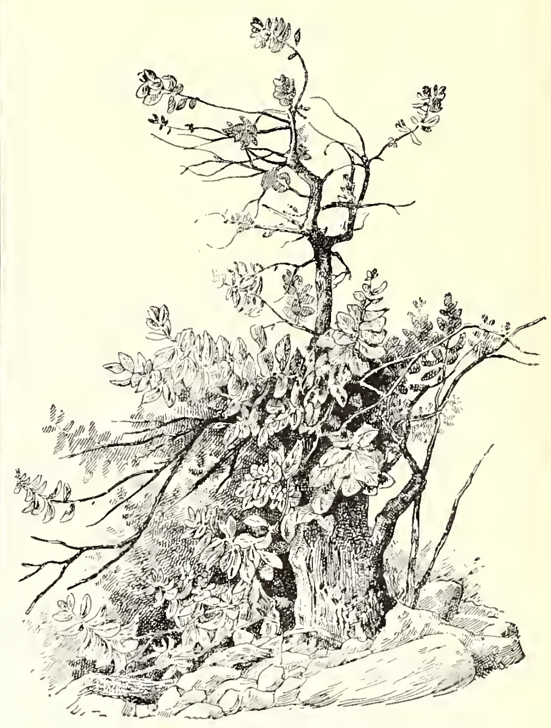
4° *Poissons.* — L'ichthyologie est la partie de la faune jordanique qui présente les caractères les plus particuliers. Voir Tibériade (Lac de); Tristram, *Fauna,* p. xi-xii. Nous remarquerons seulement ici que les poissons sont très nombreux dans le Jourdain. Lynch, *Narrative,* p. 181. N'étant pas pêchés par les nomades, ils pullulent. A l'embouchure du Jourdain, on rencontre une multitude de cadavres de poissons, appartenant presque tous aux différentes espèces de *Chromis* (fig. 306).



306. — *Chromis nilotica.*
C'est un des poissons qui se trouvent en plus grand nombre dans tout le bassin du Jourdain. Il est également commun dans le Nil. En Égypte, on l'appelle *bolti* ; les pêcheurs de Tibériade l'appellent *moucht.* — D'après Tristram, *Fauna and Flora,* pl. xviii.

« Ces genres paraissent délicats et sensibles aux atteintes des eaux salées et bromurées. Dès que ces animaux sont entraînés par les courants, à l'endroit où commence le mélange des nappes douces et des couches saumâtres, ils nagent à la surface, tournent bientôt le ventre en l'air, périssent rapidement et sont rejetés à terre, sur le sable et les îlots formés par les arbres entassés pendant les crues du fleuve. Ces poissons morts, qui pourraient se compter par milliers, attirent beaucoup d'oiseaux de proie, de vautours et de corbeaux. » L. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* p. 444. Vivants, ils ont aussi à redouter les oiseaux qui leur font la guerre. « Ils sont pourchassés par des martins-pêcheurs bleus et jaunes, d'une grande richesse de plumage (*Alcyon Smyrnensis*), qui rasent la surface avec une vitesse sans égale, ou bien qui restent perchés sur les branches basses et les racines des arbres, longtemps immobiles, leurs gros yeux fixés sur les flots. Lorsqu'ils aperçoivent une proie, ils plongent avec la rapidité d'une flèche, et sortent de l'eau en tenant toujours un petit poisson entre les fortes mandibules de leur bec conique. » *Ibid.,* p. 448. Les principales espèces de poissons sont des silures (*Clarias macracanthus*), des barbeaux qui atteignent une assez grande taille et sont pourvus de longs tentacules de chaque côté du museau; des *Capocta,* poissons argentés qui ressemblent aux truites de nos montagnes; des *Cyprinidon Cypris,* petite espèce qui n'a que cinq centimètres de longueur, mais dont la hauteur du corps est relativement considérable, etc. Voir Lortet, *La Syrie,* p. 448. Depuis quelque temps, les Grecs de *Qasr el-Yehûd* ont commencé à se livrer à la pêche dans le bas Jourdain; ils apportent plusieurs fois par semaine le poisson à Jérusalem, sauf en été, à cause de la chaleur.

II. Flore. — La flore de la Palestine comprend trois mille espèces de plantes phanérogames appartenant pour la majeure partie aux formes communes de la région méditerranéenne. La plupart se trouvent dans toute la Terre-Sainte; il y en a cependant qui sont particulières à la vallée du Jourdain, comme il y en a qui sont propres au Carmel et au Liban. Sur 162 espèces qu'on trouve dans l'*ouadi Suûeiréh,* au sud-ouest



307. — Pommier de Sodome. D'après de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte,* pl. 27.

de la mer Morte, 27 se retrouvent en Europe, 135 sont africaines. Le papyrus (*Cyperus papyrus*), qui a disparu depuis longtemps de l'Égypte où l'on en faisait autrefois si grand usage, abonde dans la vallée du Jourdain et dans les marécages du lac Houléh, limite orientale au delà de laquelle on ne le rencontre plus. Tristram, *Fauna and Flora,* p. xiv-xv; Lortet, *La Syrie,* p. 543. — « On trouve à Jéricho une quantité de plantes à facies africain et indien : l'indigo, le myrobalanum (*Eleagnus angustifolius*), appelé *zaqqûm* par les Arabes (voir fig. 229, col. 1295), le *solanum melongena,* le grenadier, l'*Asclepias gigantea* ou *procera* (fig. 223, col. 1287), l'*oscher* des Arabes, qui se rencontre aussi dans la Nubie... Les cannes à sucre ne sont plus cultivées aujourd'hui comme autrefois au temps des croisades. L'indigo (*Indigofera tinctoria*) se rencontre aussi dans un certain nombre de jardins; il sert aux femmes fellahines à teindre en bleu les vêtements pleins de grâce dont elles se couvrent. Le tabac est planté dans de petits espaces circulaires, protégés par des enceintes de pierres dressées. » Lortet, *La Syrie,* p. 463-464. Ces deux dernières cultures ont été récemment abandonnées.

Un arbre commun dans toute la vallée du Jourdain

est le *Zizyphus Spina Christi,* espèce de *Séder,* appelé par les Arabes *nubk* ou *dôm;* ce dernier nom désigne surtout le fruit (fig. 308). Le *Zizyphus* a de longues épines, et l'on croit que c'est avec ses rameaux armés



308. — *Zizyphus Spina Christi.* D'après Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* p. 402.

de pointes aiguës que fut tressée la couronne d'épines de Notre-Seigneur (t. II, col. 1087). Cette sorte de jujubier produit un petit fruit acidulé, agréable au goût. Les Bédouins forment avec ses branches des haies infranchissables pour garantir leurs campements et aussi leurs provisions de grains. Il peut atteindre une grande hauteur, comme celui de la fontaine de *'Aïn Dûk* près de Jéricho qui a disparu depuis 1898. H. B. Tristram, *Natural History of the Bible,* 1889, p. 428-430. — Le peuplier (*Populus euphratica*) y devient gigantesque; les tamaris croissent partout en abondance, ainsi que les acacias de toute espèce, les *Agnus casti* (espèce de bambou), les câpriers, etc. Les chardons y atteignent de 3 à 5 mètres. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. II, p. 78. La végétation est tellement vigoureuse sur les rives du Jourdain (voir col. 1711) que les tamaris et les roseaux qui les couvrent en cachent presque partout entièrement le cours. *Survey, Memoirs,* t. III, p. 169. Cf. Conder, dans *Survey, Special Papers,* 1881, p. 201-202.

XII. Histoire du Jourdain dans l'Écriture. — L'histoire du Jourdain dans l'Écriture est relativement courte. Les caractères extraordinaires qui le distinguent physiquement de tous les autres fleuves du monde sont précisément la cause pour laquelle il ne joue pas dans la vie du peuple de Dieu le même rôle que les autres grands fleuves, tels que le Nil, l'Euphrate ou le Tigre dans l'histoire de l'Égypte, de la Chaldée ou de l'Assyrie. Il n'a pas été un moyen de communication entre les peuples; il était au contraire un obstacle à leurs rapports, n'ayant jamais été navigable et étant toujours difficile à franchir; il n'a pas été un élément de civilisation et de progrès dans la vie des nations, n'ayant jamais pu servir aux échanges et au commerce, aboutissant à une mer qui mérite à plus d'un titre son nom de Morte, car elle ne possède pas un seul port; non seulement aucun navire, mais même la plus petite barque ne fend ses ondes, malgré quelques tentatives récentes; si, à l'époque romano-byzantine et pendant les croisades, elle a été sillonnée par quelques bateaux, comme nous le voyons sur la partie en mosaïque de Madaba et comme nous l'apprenons par des chartres des croisés. elle n'a, en aucun temps, servi de route maritime et elle ne peut pas même fournir ce que fournissent tous les autres cours d'eau, du poisson aux habitants de ses rives. Par un phénomène plus singulier encore peut-être et unique dans l'histoire des fleuves, le Jourdain n'a jamais vu fleurir une seule ville, petite ou grande, sur ses rivages. Césarée de Philippe et Dan se sont élevées à ses sources et plusieurs villes ou villages ont animé les bords du lac de Génésareth, mais le cours supérieur, aussi bien que le cours moyen et le cours inférieur du fleuve, ont toujours été solitaires et sans habitants. Les villes du *Ghôr,* à l'ouest, comme à l'est, Bethsan, Phasaël, Jéricho n'étaient point sur ses rives, ni près de ses eaux, mais sur des sites plus élevés, au pied des montagnes. Socoth (*Sakût*) fit peut-être seule exception, étant bâtie sur une sorte de promontoire de la terrasse supérieure qui dominait la vallée. De nos jours, il y a trois misérables villages près du Jourdain entre sa sortie du lac et l'embouchure du Yarmouk; un autre petit village vient de s'établir près du pont d'*el-Medjamiéh,* et c'est tout. De ce point à la mer Morte, la solitude est complète. Ed. Robinson, *Geography,* p. 150. (Les Septante et la Vulgate, Jud., XI, 26, parlent des villes qui étaient « près du Jourdain », mais le texte hébreu porte avec raison : « près de l'Arnon. »)

La Providence n'avait pas créé le Jourdain pour servir de trait d'union aux hommes, mais pour séparer les monothéistes des païens, pour être la frontière de son peuple; aussi est-ce surtout à ce titre qu'il est mentionné dans les Livres Saints. Gen., L, 10; Num., XIII, 29 (30); XXXII, 5; XXXIV, 12; Deut., II, 29; IV, 21; Jos., III, 1-17; IV, 1-23; XIII, 1-27; I Reg., XIII, 7; II Reg., II, 29; Is., IX, 1; Judith, I, 9; Ézech., XLVII, 18; Matth., IV, 15, 25; XIX, 1; Marc., III, 8; X, 1; Joa., I, 28; III, 26; X, 40, etc. Quoique les tribus de Ruben et de Gad et la demi-tribu de Manassé habitassent à l'est du Jourdain, le fleuve formait pour le gros de la nation une barrière puissante, qui le mettait à l'abri de tout contact dangereux, comme les déserts de sa frontière méridionale, ses montagnes au nord et la Méditerranée à l'ouest. La Terre-Sainte était ainsi, selon l'expression du prophète, « une vigne entourée d'une haie, » Is., V, 2, à l'abri des déprédations, où Dieu pouvait conserver en sécurité la plante précieuse du monothéisme en attendant le jour où il pourrait la transplanter et la faire croître dans l'univers entier. Voir *Manuel biblique,* 11e édit., t. I, n° 345, p. 661-667. Aussi le Jourdain était-il cher aux Hébreux et un Psalmiste, éloigné de sa patrie, la nomme avec tendresse : « la terre du Jourdain. » Ps. XLII (XLI), 7.

I. Histoire du Jourdain dans l'Ancien Testament. — 1° La première fois que le Jourdain est nommé dans l'Ancien Testament, c'est à l'époque de la séparation d'Abraham et de Lot. Le neveu d'Abraham, des hauteurs situées entre Béthel et Haï, admira toute la *Kikkar* (voir col. 1712), ou plaine du Jourdain, qui était partout bien arrosée avant que Jéhovah eût détruit Sodome et Gomorrhe, « semblable au jardin de Jéhovah, » Gen., XIII, 10, et il alla s'y établir, ℣. 11. La fertilité du pays y avait attiré depuis longtemps les Chananéens, Gen., X, 19; elle y attira aussi alors par sa richesse le roi d'Élam, Chodorlahomor, et ses alliés, Gen., XIV, 10; ils la pillèrent et Lot ne leur échappa que grâce à la vaillance d'Abraham qui le délivra à Dan, probablement près de la seconde source du Jourdain. Gen., XIV, 14-15 (voir col. 1715). Quel

que temps après, la catastrophe qui engloutissait Sodome et Gomorrhe faisait disparaître cette partie si fertile et si riche de la *Kikkar*. Gen., XIX, 24-25. Voir MORTE (MER).

2° Jacob traversa le Jourdain pour se rendre en Mésopotamie et il le rappelle dans une prière qu'il adresse à Dieu. Gen., XXXII, 10. Le gué par lequel il passa n'est pas indiqué; nous savons seulement qu'il avait pris la route de Béthel. Gen., XXVIII, 19. On peut supposer qu'il prit le gué voisin de l'embouchure du Jaboc, dans les environs de Damiéh (col. 1724), comme il le fit probablement à son retour. Cf. Gen., XXXII, 22.

3° Sur le point d'aller conquérir la Terre Promise à l'ouest du Jourdain, les tribus de Ruben et de Gad demandèrent à Moïse de les autoriser à ne pas franchir le fleuve avec leurs familles, mais à s'établir sur sa rive gauche, et il y consentit, à la condition néanmoins qu'elles aideraient leurs frères à s'emparer du pays de Chanaan. Num., XXXII, 5-32.

4° Il fut accordé à Moïse de voir la Terre de promission, mais non de passer le Jourdain. Deut., III, 25-27; IV, 21; XXXI, 2.

5° Le passage du fleuve était l'obstacle le plus grave à la conquête de la Palestine par les Hébreux (col. 1734), aussi en est-il souvent question dans le Deutéronome, IV, 26; IX, 1; XI, 31; XII, 10; XXVII, 2-4; XXX, 18; XXXI, 13; XXXII, 47, et il fallut un grand miracle pour que Josué pût franchir cette barrière naturelle. C'est l'événement le plus important de l'histoire du Jourdain pendant la période de l'Ancien Testament. A cause de la route que Moïse avait fait suivre à son peuple pour se rendre dans la terre de Chanaan, il n'y avait aucune autre voie pour y pénétrer que celle du fleuve. Les Israélites ne pouvaient ignorer combien le passage en serait difficile et ils en étaient nécessairement préoccupés; ce qui explique pourquoi, dans ses discours du Deutéronome, Moïse leur donne si souvent l'assurance qu'ils « traverseront le Jourdain ». Ils campèrent longtemps auprès du fleuve, dans la plaine de Sétim, avant de rien entreprendre. Enfin, le moment venu, Dieu commanda à Josué de « passer le Jourdain ». Jos., I, 2, et il excita leur courage en assurant à Josué que « personne ne pourrait lui résister ». Jos., I, 3. Le successeur de Moïse donna donc ses ordres aux chefs du peuple: « Dans trois jours, vous passerez le Jourdain. » Jos., I, 11. Aucune époque ne pouvait être plus défavorable, puisque c'était celle de la crue du fleuve (col. 1733). Jos., III, 15. Si quelques hommes robustes pouvaient réussir alors à le traverser, comme les espions envoyés à Jéricho par Josué, II, 23, le passage était tout à fait impossible pour une multitude encombrée de femmes, d'enfants et de troupeaux. Les habitants de Jéricho devaient le considérer naturellement comme impraticable, car autrement, après avoir envoyé, comme ils l'avaient fait, des émissaires au gué du Jourdain pour saisir les espions hébreux, Jos., II, 7, ils auraient occupé fortement ce gué et forcé Israël à rester sur l'autre rive; mais rassurés par l'état actuel du fleuve, ils ne prirent aucune précaution. Josué dit alors au peuple ces paroles remarquables, qui attestent que le miracle qui va s'accomplir est la marque de la mission que Dieu lui a confiée, la garantie de la protection efficace que le Seigneur accorde à son peuple et de la conquête de la terre qu'il leur a promise: « Josué dit aux enfants d'Israël: Approchez et écoutez les paroles de Jéhovah, votre Dieu. Et Josué dit: C'est à ceci que vous reconnaîtrez que le Dieu vivant est au milieu de vous et qu'il chassera certainement devant vous les Chananéens, les Héthéens, les Hévéens, les Phérézéens, les Gergéséens, les Amorrhéens et les Jébuséens. » La solennité de ce langage montre que l'historien sacré est tout pénétré de la grandeur du miracle qu'il va raconter, et qu'il rapporte ces paroles, parce que l'importance du but à obtenir est la raison et l'explication du prodige. Josué continue ainsi son discours: « Voici l'arche de l'alliance. Le maître de toute la terre va passer devant vous dans le Jourdain. Et maintenant prenez douze hommes parmi les tribus d'Israël, un de chaque tribu. Et lorsque les prêtres qui portent l'arche de Jéhovah, le maître de toute la terre, poseront la plante des pieds dans les eaux du Jourdain, les eaux du Jourdain seront coupées et les eaux qui descendent d'en haut s'arrêteront en un monceau. » Jos., III, 9-13. Et le miracle s'accomplit comme Josué l'avait annoncé. Un monument, érigé à Galgala (col. 84) et formé de douze pierres prises du milieu du lit du fleuve, conserva pour les générations futures le souvenir de cet événement mémorable. Jos., IV, 1-8, 20-24. Douze autres pierres furent également dressées au milieu du Jourdain et marquèrent l'endroit du passage. Jos., IV, 9. Aujourd'hui, on ne peut déterminer le point précis où il s'opéra. Tout ce que nous savons, c'est que le passage est bien vis-à-vis de Jéricho.

Le desséchement du lit du Jourdain sous Josué ne nous est connu que par l'Écriture, mais l'histoire profane enregistre un fait extraordinaire analogue, quoique naturel, qui eut lieu sous le règne de Bibars. L'histoire de ce sultan rapporte qu'en 1257, pendant qu'on réparait le pont appelé *Djisr Damiéh* (col. 1724), il se produisit dans une partie étroite de la vallée, à quelques kilomètres au-dessus de ce pont, un éboulement si considérable qu'il barra le cours du fleuve, de telle sorte que, pendant plusieurs heures, son lit fut à sec depuis ce point jusqu'à la mer Morte. Voir Smith, *Dictionary of the Bible*, 2e édit., 1893, t. I, part. II, p. 1787-1790. La manière dont est raconté le miracle dans le livre de Josué exclut une explication de ce genre, mais on peut observer que, si Dieu s'était servi d'un moyen analogue pour ouvrir à son peuple l'accès de la Terre Promise, le passage n'en aurait pas moins été miraculeux, parce que la Providence se serait servie d'un moyen naturel pour exécuter ses desseins au moment précis qu'il avait annoncé à Josué et à Israël.

6° A partir de Josué, le Jourdain n'apparaît plus qu'épisodiquement dans l'histoire du peuple d'Israël. Du temps des Juges, Aod, après avoir tué Églon, roi de Moab, occupa les gués du fleuve au-dessus de la mer Morte et fit périr ainsi, avec l'aide des Israélites qui s'étaient rendus à son appel, les Moabites qui voulurent quitter la rive droite du Jourdain pour se réfugier dans leur pays. Jud., III, 28-29.

7° Débora, dans son cantique, nous apprend que les tribus transjordaniques, pendant l'oppression des tribus du nord par les Chananéens, restèrent tranquilles au delà du fleuve qui leur servait d'abri, sans porter secours à leurs frères. Jud., V, 17.

8° Du temps de Gédéon, les Madianites, les Amalécites et d'autres Bédouins traversèrent le Jourdain aux gués de Bethsan (col. 1735) pour aller ravager la Palestine et campèrent dans la vallée de Jezraël. Jud., VI, 33. C'était la route qu'ils suivaient depuis sept ans pour porter de là leurs ravages jusqu'à Gaza. Jud., VI, 1, 4. Gédéon les battit dans leur camp (col. 148), et, pour compléter leur défaite, il fit occuper les gués du Jourdain, afin d'empêcher les vaincus de lui échapper. Jud., VII, 24. Voir BETHBÉRA, t. I, col. 1667. Ces gués devaient être ceux de Bethsan et du voisinage. Gédéon traversa lui-même le fleuve à la poursuite des ennemis, Jud., VIII, 4, et il ne revint qu'après les avoir atteints et mis à mort leurs chefs Zébée et Salmana.

9° Quelque temps après, à l'époque de Jephté, les Ammonites, pendant qu'ils tenaient sous le joug le pays de Galaad, passèrent le Jourdain pour piller les habitants de Juda, de Benjamin et de la tribu d'Éphraïm, Jud., X, 8-9. Jephté ayant battu les enfants d'Ammon, les Éphraïmites se plaignirent de n'avoir pas été appelés à prendre part à la guerre. La querelle s'envenima, et on en vint aux mains; les Éphraïmites furent vaincus et s'en-

fuirent du côté des gués du Jourdain, probablement du côté de Damiéh (col. 1724), pour rentrer dans leur territoire. Mais arrivés aux gués qui étaient occupés par les Galaadites, leur mauvaise prononciation de la lettre *schin* les trahissait ; ils prononçaient *sibboleth* au lieu de *schibboleth* et étaient impitoyablement massacrés sur place. Jud., XII, 4-6. Voir ÉPHRAÏM 2, t. II, col. 1877.

10° Au commencement du règne de Saül, des Israélites avaient passé le Jourdain pour se réfugier dans le pays de Gad et échapper aux exactions des Philistins. I Reg., XIII, 7. Voir aussi, XXXI, 7.

11° C'est probablement pendant les dernières années de Saül, que les Gadites qui s'unirent à David pendant qu'il était persécuté par le roi d'Israël, avaient accompli un exploit difficile en traversant le Jourdain au moment même de la crue et en razziant les habitants des deux côtés du fleuve. I Par., XII, 15.

12° Pendant les premières années du règne de David, lorsqu'il était à Hébron, le général de l'armée d'Isboseth, Abner, après son échec de Gabaon, t. I, col. 20, passa le Jourdain pour aller se réfugier à Mahanaïm (voir ce mot). II Reg., II, 29. Voir BÉTHORON 2, t. I, col. 1705.

13° David lui-même le passa une première fois pour aller battre les Syriens à Hélam. II Reg., X, 17 ; I Par., XIX, 17. — Il le passa une seconde fois dans une circonstance douloureuse, probablement par un des gués de la plaine de Jéricho, avec tous ceux qui lui étaient restés fidèles, lors de la révolte de son fils Absalom. II Reg., XVII, 22. Absalom le passa aussi peu après, ℣. 24. Quand celui-ci eut été tué et son parti dissous par suite de sa mort, David repassa le Jourdain vis-à-vis de Galgala, où les hommes de Juda étaient venus à sa rencontre. II Reg., XIX, 15. Plusieurs Benjamites traversèrent même le fleuve pour aller sur la rive gauche se faire pardonner l'infidélité qu'ils avaient à se reprocher envers le roi. II Reg., XIX, 17; III Reg., II, 8. Afin de faciliter le passage de la maison de David, on se servit d'un radeau ou d'un bac (*hâ-'ăbârâh ;* Septante : διάβασις) sur lequel on la transporta. C'est l'unique exemple mentionné dans l'Écriture, II Sam. (Reg.), XIX, 17 (hébreu), d'un passage du Jourdain opéré de cette manière. (La Vulgate a traduit ce passage d'une façon vague et sans précision.) Josèphe, *Ant. jud.*, VII, XI, 2, a rendu *hâ-'ăbarâh* par γέφυρα, « pont, » ce qui n'est pas admissible, car, en supposant même, par une hypothèse invraisemblable, qu'on eût conçu l'idée de construire un pont, on n'aurait pas eu le temps de l'exécuter avant l'arrivée de David sur le bord du fleuve. Ce qu'on peut accepter dans le récit de Josèphe, c'est que les gens de Juda et de Benjamin préparèrent, non le pont, mais le radeau ou le bac pour faire leur cour au roi. Cette explication convient parfaitement au texte sacré.

14° Avant la fin du règne de David, Joab et ceux qui l'accompagnaient passèrent le Jourdain pour aller faire le dénombrement, prescrit par le roi, des tribus transjordaniques. II Reg., XXIV, 5.

15° Ce fut dans le *Ghôr*, près des rives du Jourdain, entre Sochoth et Sarthan (voir ces noms), que l'architecte du Temple, Hiram, fit fondre les deux colonnes Booz et Jachin, et les vases d'airain destinés au service du sanctuaire. Cet endroit fut choisi, parce que la terre argileuse de la vallée convenait parfaitement pour la fabrication des moules destinés à recevoir le métal fondu. III Reg., VII, 41-46; II Par., IV, 11-17. Voir col. 46.

16° Le Jourdain, depuis Salomon, n'est plus mentionné dans l'histoire sainte qu'à l'époque du prophète Élie. Au commencement de la grande famine qui désola Israël pendant trois ans, Dieu l'avait envoyé se cacher dans le torrent de Carith, « qui est en face du Jourdain. » III Reg., XVII, 3, 5. Il devait aussi être enlevé de la terre dans le voisinage de ce fleuve, après l'avoir passé miraculeusement avec son disciple Élisée. IV Reg., II, 6, 8. Cet événement eut lieu vis-à-vis de Jéricho. IV Reg., II, 4-5.

17° Le Jourdain fut également le théâtre de plusieurs miracles d'Élisée. Après l'enlèvement d'Élie, il repassa le fleuve en frappant, à son exemple, les eaux avec le manteau que son maître avait laissé tomber. IV Reg., II, 13-14. — Plus tard, il guérit de la lèpre Naaman, chef de l'armée du roi de Syrie, en le faisant baigner sept fois dans les eaux du Jourdain. IV Reg., V, 10, 14. Le Syrien avait dû se rendre à Samarie par un des gués de Bethsan ou par celui qui est voisin du *Djisr el-Mudjemiéh*, et c'est là peut-être qu'il alla aussi se baigner (voir NAAMAN). — L'Écriture mentionne un autre miracle opéré par Élisée dans le Jourdain, mais sans donner aucune indication de la partie du fleuve où il s'accomplit. Un des fils des prophètes, pendant qu'il coupait du bois pour construire des cabanes dans la vallée, laissa tomber dans l'eau une hache qu'il avait empruntée. Le prophète la fit surnager, de sorte que celui qui l'avait perdue la recouvra de cette manière. IV Reg., VI, 1-7.

18° Ce prodige fut suivi de la défaite des Syriens du Bénadad qui, ayant été saisis d'une terreur panique comme l'avait prédit Élisée, s'enfuirent précipitamment vers les gués du Jourdain pour rentrer dans leur pays. IV Reg., VII, 15. C'est dans le voisinage de l'embouchure du Yarmouk qu'ils durent chercher à traverser le fleuve.

19° Le successeur de Bénadad, Hazaël, se rendit maître de toute la partie du royaume d'Israël située à l'est du Jourdain. IV Reg., X, 33.

20° L'Ancien Testament parle pour la dernière fois du passage du Jourdain à l'époque des Machabées. Judas et son frère Jonathas franchirent le fleuve pour aller dans le pays de Galaad et pour en revenir. I Mach., V, 24, 52. Au retour, le texte dit expressément qu'ils passèrent par un des gués de Bethsan. Après la mort de Judas, son frère Jonathas, lui ayant succédé, envoya un autre de ses frères, Jean, au delà du Jourdain chez les Nabuthéens afin de leur confier ce qu'il avait de précieux, mais Jean tomba sous les coups d'une bande de pillards à Madaba. Voir JEAN GADDIS, col. 1153. Jonathas vengea sa mort en allant surprendre les fils de Zambri (col. 1115) au moment où ils célébraient un mariage ; il se retira ensuite sur les bords du Jourdain. I Mach., IX, 35-42. Le général syrien Bacchide (t. I, col. 1373), qui était alors avec son armée à l'est du fleuve, vint l'y attaquer un jour de sabbat. La position était critique. Jonathas dit à ses compagnons : « Levons-nous maintenant et combattons pour notre vie; car il n'en est pas aujourd'hui comme les jours précédents. Voilà que la guerre est devant nous et derrière nous ; nous avons d'un côté l'eau du Jourdain, de l'autre des marais et des bois, et il n'y a pas d'issue par où nous puissions nous échapper. Maintenant donc, criez au ciel, afin que nous soyons sauvés des mains de nos ennemis. Et la bataille s'engagea. Et Jonathas étendit la main pour frapper Bacchide, mais celui-ci l'évita et se retira en arrière. Alors Jonathas et ses compagnons se jetèrent dans le Jourdain et ils le passèrent à la nage et leurs ennemis ne passèrent pas le Jourdain après eux. En ce jour-là, Bacchide perdit environ mille hommes. » I Mach., IX, 44-49. Le fleuve, en empêchant les Syriens de poursuivre les Juifs, préserva ces derniers d'être accablés par le nombre. C'est par le récit de cet exploit d'une poignée de braves que se clot l'histoire du Jourdain dans l'Ancien Testament.

II. HISTOIRE DU JOURDAIN DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° Le Jourdain doit sa plus grande célébrité au baptême que Notre-Seigneur daigna y recevoir de la main de son Précurseur. Saint Jean-Baptiste (col. 1156) prêchait la pénitence en conférant le baptême « et Jérusalem et toute la Judée et toute la région (πᾶσα ἡ περίχωρος) autour du Jourdain allaient à lui » pour se faire baptiser. Matth., III, 5-6; Marc., I, 5; Joa., I, 28. Jésus lui-même s'y rendit; le Précurseur lui conféra le

baptême, sur la rive gauche du fleuve, Joa., III, 28, et « aussitôt les cieux s'ouvrirent et [Jean] vit l'Esprit de Dieu descendant sur [Jésus] sous la forme d'une colombe. Et une voix du ciel dit : Celui-ci est mon fils bien-aimé, en qui j'ai mis ma complaisance ». Matth., III, 16-17. Ce fut la révélation de la mission messianique de Jésus. En mémoire de ce grand événement, de nombreuses troupes de pèlerins vont tous les ans se baigner dans les eaux du fleuve sanctifié par le baptême du fils de Dieu. — Malheureusement l'endroit précis où se passa cette scène divine n'est pas certain. Les synoptiques ne l'indiquent que d'une manière générale. « Jean baptisa dans le désert, » dit saint Marc, I, 4; « dans le désert de Judée, » dit saint Matthieu, III, 1; « dans toute la région du Jourdain, » dit saint Luc, III, 3. Les expressions des deux premiers peuvent s'appliquer à toute la vallée méridionale du Jourdain; celles du troisième sont plus étendues encore. Saint Jean, I, 28, détermine, il est vrai, le lieu où se trouvait Jean-Baptiste lorsqu'il reçut les envoyés du sanhédrin. « Les choses se passèrent à Béthanie (ou Bethabara, comme portent certains manuscrits), au delà du Jourdain, où Jean baptisait, » dit l'Évangéliste; mais la situation de cette Béthanie est elle-même un sujet de controverse. Voir BÉTHANIE 2, t. I, col. 1661. De plus, le Précurseur ne baptisait pas toujours au même lieu. C'est ainsi qu'il administrait son baptême à Ennon, près de Salim, quand il rendit un dernier témoignage au Messie. Joa., III, 23. Voir ENNON, t. II, col. 1809. (On se faisait baptiser par dévotion à Ennon du temps de sainte Silvie, *Silviæ Peregrinatio*, édit. Gamurrini, in-4°, Rome, 1887, p. 59-60.) — D'après la tradition, le baptême du Sauveur aurait eu lieu dans la dernière partie du cours du Jourdain, vis-à-vis de Jéricho; mais il est possible qu'elle ait fixé la scène sacrée dans ces parages pour la commodité des pèlerins qui, par esprit de piété, voulaient aller se baigner dans le fleuve, parce que c'est là que le Jourdain est le plus accessible. Des sanctuaires, aujourd'hui ruinés, avaient été bâtis là dès les premiers siècles de l'Église. Les fidèles commencèrent en effet de bonne heure à aller se baigner par dévotion dans l'eau du Jourdain en souvenir du baptême de Notre-Seigneur. Antonin de Plaisance, *Itiner.*, 14, t. LXXII, col. 903-904, raconte que, de son temps (VIe siècle), une foule infinie (*populus infinitus*) se rendait sur les bords du fleuve la veille de l'Épiphanie et se plongeait dans l'eau le lendemain dès le point du jour. Il raconte qu'il y avait une croix de bois au milieu du fleuve et que les deux rives étaient recouvertes de marbre. Chacun y entrait revêtu d'un linceul (*induti sindones*) qu'il conservait ensuite pour servir à sa sépulture. Arculphe et Adamnan donnent des détails analogues. Adamnan, *De locis sanctis*, II, 16, t. LXXXVIII, col. 800. Au VIe siècle, Grégoire de Tours, *De glor. martyr.*, 17, t. LXXI, col. 721, racontait que les lépreux s'y rendaient pour se guérir. D'après les renseignements fournis par les pèlerins, *Willibaldi vita*, 12, *Acta Sanctorum*, julii t. II, p. 506, l'endroit désigné était dans le voisinage du monastère de Saint-Jean-Baptiste.

Les ruines de ce monastère subsistent encore (voir t. I, col. 1649). Elles sont appelées par les Arabes *Qasr el-Yehûd*, « château des Juifs, » et par les chrétiens *Deir Mâr Hanna*, « couvent de Saint-Jean. » Plusieurs anciens pèlerins ont cru qu'il avait été bâti à l'endroit même où Jean baptisait; mais il est plus probable qu'il l'avait été à quelque distance, les bords immédiats du Jourdain étant impropres à porter une construction solide. V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 111-114. L'endroit du fleuve visité par les pèlerins a lui-même changé par la suite des temps. « Au XVIe siècle, dit M. Guérin, *Ibid.*, p. 114, les pèlerins allaient se baigner dans le Jourdain à l'est-nord-est du *Qasr el-Yehûdi*, et probablement au gué actuellement connu sous le nom de *Makkadet el-Ghoranyéh*; aujourd'hui, au contraire, ils sont conduits au sud-sud-est de ces mêmes ruines, au *Maqqadet el-Hadjla* ou *el-Meschra*. Ce gué pourrait bien être effectivement le Bethabara où Jean baptisait, et, par conséquent, il serait permis de penser que ce serait là que Notre-Seigneur aurait lui-même reçu le baptême des mains de son saint précurseur... Si, depuis, les pèlerins latins ne vont plus se baigner au gué appelé *Makkadet el-Ghoranyéh*, c'est que leur itinéraire est, en général, combiné avec une excursion au bord de la mer Morte, et que, pour ne pas trop allonger leur course, leurs guides les mènent de préférence à un endroit du Jourdain moins éloigné de la mer Morte. » Les plus anciens témoignages placent le lieu du baptême vis-à-vis de la Jéricho romaine, en face de *Qasr el-Yehûdi* que les Grecs appellent Saint-Jean Πρόδρομος. Le Pèlerin de Bordeaux, en 333, *Itiner.*, *Patr. lat.*, t. VIII, col. 792, le marque sur la rive orientale, à cinq milles au-dessus de la mer Morte, près de la colline d'où Élisée avait été enlevé. Saint Jérôme, *Peregrin. sanctæ Paulæ*, *Epist.* CVIII, 12, t. XXII, col. 888, paraît indiquer le même site et suppose que c'est là que les Hébreux avaient passé le Jourdain sous Josué, et que l'avaient aussi passé plus tard Élie et Élisée. La tradition est la même dans Antonin de Plaisance, 9, t. LXXII, col. 902; Arculphe, II, 16, t. LXXXVIII, col. 800. — On peut voir la description du pèlerinage dans Montague, *Narrative of the expedition to the Dead Sea*, 1849, p. 169-177; Stanley, *Sinai and Palestine*, 1877, p. 314-316; G. Ebers et H. Guthe, *Palästina in Bild und Wort*, 2 in-4°, Stuttgart, 1883, t. I. p. 177-180; J. Fahrngruber, *Nach Jerusalem*, in-12, Wurzbourg (sans date), p. 298-299.

Le Jourdain figure souvent dans les premières œuvres de l'art chrétien, à cause du baptême qu'y reçut Notre-Seigneur, sur les sarcophages, dans les verres à fond d'or, dans les mosaïques. La mosaïque du baptistère de Saint-Jean *in fonte*, à Ravenne, qui date de 425 à 430, le représente (fig. 309) à demi plongé dans ses propres



309. — Le Jourdain figuré dans le baptême du Christ. D'après Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, pl. 227, fig. 1.

ondes avec un sceptre de roseau à la main et contemplant le baptême du Sauveur. Son nom *Jordanñ* est écrit au-dessus de sa tête. Voir J. Ciampini, *Vetera Monumenta*, 2 in-f°, Rome, 1690, t. I, pl. LXX, et p. 235. D'autres fois, il est figuré tenant à la main une urne dont il fait couler les eaux. L'art chrétien emprunta ainsi à l'art païen sa manière de représenter les fleuves. Voir W. Smith et

L. Cheetham, *Dictionary of Christian antiquities*, t. I, 1875, p. 890; Kirsch, dans Kraus, *Real-Encyklopädie*, t. II, p. 832; J. Strzygowski, *Ikonographie der Taufe Christi*, Munich, 1885; H. Detzel, *Christliche Ikonographie*, 2 in-8°, Fribourg-en Brisgau, 1894-1896, t. I, p. 242-255.

2° Notre-Seigneur traversa plusieurs fois le Jourdain pendant sa vie publique, puisqu'il alla de la Galilée à Jérusalem par la Pérée, Matth., XIX, 1; Marc., X, 1, et qu'il se trouvait à l'est du fleuve à l'époque de la mort de Lazare, Joa., X, 40, mais les Évangiles ne mentionnent pas explicitement ces passages. Il est probable, néanmoins, que c'est par les gués de Bethsan que Jésus allait dans la Pérée et que c'est par les gués situés vis-à-vis de Jéricho qu'il se rendait dans la capitale de la Judée et à Béthanie. F. VIGOUROUX.

JOYAU. Voir BIJOU, t. II, col. 1794.

JOZABAD (hébreu : *Yehôzâbâd*, et par contraction *Yôzâbâd*, « Jéhovah a donné »), nom de dix Israélites. La Vulgate appelle sept d'entre eux Jozabad et les trois autres Jozabed.

1. JOZABAD (hébreu: *Yehôzâbâd;* Septante: Ἰεζεβούθ, IV Reg., XII, 21; Ἰωζαβέδ, II Par., XXIV, 26), fils d'une femme moabite appelée Somer. Avec Josachar, qui était comme lui serviteur du roi de Juda Joas, il assassina son maître et fut mis à mort par Amasias, fils et successeur de Joas. IV Reg., XII, 21; II Par., XXIV, 26. Voir JOSACHAR, col. 1647.

2. JOZABAD (hébreu: *Yôzâbâd;* Septante: Ἰωζαβάθ), un des chefs de Manassé qui alla rejoindre David à Siceleg. I Par., XII, 20.

3. JOZABAD (hébreu: *Yôzâbâd;* Septante: Ἰωσαβαίθ), autre chef de Manassé qui, avec le précédent, se rendit à Siceleg auprès de David et l'aida à poursuivre et à battre les Amalécites. I Par., XII, 20-21.

4. JOZABAD (hébreu: *Yehôzâbâd;* Septante: Ἰωζαβάθ), lévite de la famille de Coré, second fils d'Obédédom, qui vivait du temps de David. Il fut un des portiers chargés de la garde de la porte méridionale du Temple et du Beth Asuppim. (Voir ASUPPIM, t. I, col. 1197.) I Par., XXVI, 4; cf. ℣. 15.

5. JOZABAD (hébreu : *Yehôzâbâd;* Septante : Ἰωζαβάδ), de la tribu de Benjamin. Il fut un des généraux de l'armée de Josaphat, roi de Juda; il avait sous ses ordres 180,000 hommes. II Par., XVII, 18. Cf. JOHANAN 8, col. 1592.

6. JOZABAD (hébreu: *Yôzâbâd;* Septante: Ἰωζαβάδ), lévite qui vivait du temps d'Ézéchias, roi de Juda. Il était chargé avec quelques autres de veiller, sous la direction de Chonénias et de Séméi, sur les offrandes qui étaient faites au Temple. II Par., XXXI, 13.

7. JOZABAD (hébreu : *Yozâbâd;* Septante: Ἰωζαβάδ), un des chefs des lévites. Il fit des offrandes avec d'autres membres de sa tribu pour la célébration de la Pâque solennelle qui eut lieu sous Josias, roi de Juda. II Par., XXXV, 9.

JOZABED, nom, dans le Vulgate, de trois lévites qui, dans le texte original, sont appelés *Yozâbâd*, comme les précédents. Voir JOZABAD.

1. JOZABED (hébreu: *Yôzâbad;* Septante: Ἰωζαβάδ), lévite, fils de Josué. Il aida Esdras et Mérémoth, avec quelques autres lévites, à compter et à peser l'or et l'argent et les vases précieux du Temple qui avaient été rapportés de la captivité de Babylone. I Esd., VIII, 33-34.

2. JOZABED (hébreu : *Yôzâbâd;* Septante: Ἰωζαβάδ), prêtre, de la famille de Pheshur. Il avait épousé une femme étrangère et Esdras l'obligea de la quitter. I Esd., X, 22.

3. JOZABED (hébreu : *Yôzâbâd;* Septante: Ἰωζαβάδ), lévite qui, du temps d'Esdras, avait épousé une femme étrangère et dut la répudier. I Esd., X, 23. Ce lévite est probablement le même que celui qui est nommé deux fois dans Néhémie, comme ayant aidé Esdras à expliquer la loi au peuple, II Esd., VIII, 7, et comme étant un des chefs chargés de surveiller les travaux extérieurs de la maison de Dieu. II Esd., XI, 16.

JOZACHAR (hébreu: *Yôzâkâr;* Septante: Ἰεζιχάρ), nom, dans IV Reg., XII, 21 (hébreu 22), d'un des assassins du roi Joas, qui est appelé Zabad dans II Par., XXIV, 26. Son nom s'écrit aussi Josachard. Voir JOSACHAR, col. 1647.

JUBAL (hébreu : *Yûbâl;* Septante : Ἰουβάλ), fils de Lamech et d'Ada, inventeur des instruments de musique appelés en hébreu *kinnôr* et *'ûgâb* (Vulgate : *cithara et organum*), c'est-à-dire, probablement, d'un instrument primitif à cordes (*kinnôr*) et d'un instrument à vent, sorte de flûte rudimentaire (*'ugâb*), comme en fabriquent les bergers avec des roseaux. Voir HARPE, col. 434, et FLUTE, t. II, col. 2291. Jubal menait la vie pastorale avec son frère Jabel, Gen., IV, 20-21; or de tout temps et en tout lieu, les bergers ont aimé à fabriquer de grossiers instruments de musique et à en jouer. Les Grecs attribuaient aussi à deux gardiens de troupeaux, à Apollon et à Pan, l'invention de la lyre et de la flûte. Pline, *H. N.*, VII, 57, 13. Le nom de Jubal, *Yûbâl*, rappelle le mot hébreu *yôbal*, qui signifie bélier et la trompette qu'on fabriquait avec la corne du bélier.

JUBILAIRE (ANNÉE) (hébreu : *šenat yôbêl;* Septante : ἔτος ἀφέσεως, ἄφεσις; Vulgate : *annus jubilæi, jubilæus*), chaque cinquantième année, dont le début était annoncé au son du *yôbêl*. Voir JUBILÉ.

I. SA FIXATION. — 1° Le Lévitique, XXV, 8-10, portait la loi suivante: les Israélites devaient compter sept semaines d'années, soit quarante-neuf ans, puis sanctifier la cinquantième année, en s'abstenant de semer, de moissonner et de vendanger, abstention déjà prescrite pour les années sabbatiques. Voir SABBATIQUE (ANNÉE). Quelques-uns ont pensé cependant que l'année jubilaire n'était autre que l'année sabbatique de la septième semaine d'années, c'est-à-dire la quarante-neuvième. Mais la manière dont s'exprime le Lévitique est la même que celle qu'emploie le Deutéronome, XVI, 9, pour fixer la Pentecôte immédiatement après les sept semaines qui commencent à la Pâque, par conséquent au cinquantième jour. D'autre part, si l'année jubilaire se confondait avec la quarante-neuvième année, qui est une année sabbatique, il n'y aurait pas lieu de prohiber spécialement la culture et la récolte, puisque l'année sabbatique comportait déjà cette prohibition. Josèphe, *Ant. jud.*, III, XIII, 3, dit positivement que l'année jubilaire était la cinquantième. C'est à cet avis que se rangent à peu près tous les auteurs. — 2° On a objecté que, cette fixation adoptée, on se heurtait à deux années consécutives sans semailles et sans récolte, l'année sabbatique et l'année jubilaire. Mais ce repos de la terre n'avait pas d'inconvénient sérieux dans un pays aussi fertile que la Palestine. Il va de soi d'ailleurs qu'on ménageait des réserves sur les récoltes précé-

dentes en vue de ces deux années improductives, ou qu'on achetait dans les pays voisins ce qui pouvait manquer dans celui des Israélites. Il faut se souvenir aussi que le Seigneur avait promis de bénir la sixième année, de manière qu'elle donnât des récoltes pour trois ans. Lev., XXV, 21. L'année jubilaire était donc prévue, et rien ne devait manquer jusqu'à la récolte qui suivait cette année. Nulle part nous ne voyons trace d'une plainte des Israélites à ce sujet. — 3° Quelques auteurs juifs ont prétendu que les semaines d'années se succédaient sans interruption, de telle sorte que l'année jubilaire tombait successivement à chacune des années du cycle sabbatique. Aucune donnée historique ne permet soit de soutenir, soit de combattre péremptoirement cette idée. En s'en tenant au texte de la loi, la plupart des auteurs pensent que les années jubilaires restaient en dehors du cycle sabbatique et qu'ainsi chaque demi-siècle se terminait par une année jubilaire, à la suite de laquelle venait la première année d'une nouvelle période sabbatique. Il suit de là que si l'on voulait compter les années par semaines, comme par exemple dans la prophétie de Daniel, IX, 24, il faudrait ajouter une année à chaque période de sept semaines. Il est vrai qu'au dire des rabbins, on aurait cessé de tenir compte des années jubilaires à partir de la destruction du Temple de Salomon. Ézéchiel, VII, 12-13, semble le donner aussi à entendre, au moins pour le temps de la captivité. — 4° L'année jubilaire était annoncée par des sonneries du *šôfar* le dixième jour du septième mois. Ce jour était celui de la fête de l'Expiation. Lev., XXIII, 27. Voir EXPIATION (FÊTE DE L'), t. II, col. 2136. Il convenait en effet que les Israélites réglassent leurs comptes avec le Seigneur avant de les régler avec leurs semblables. Ce septième mois était celui de *tischri*, correspondant à septembre-octobre, et le premier de l'année civile. L'année était donc commencée depuis dix jours; mais ce retard ne tirait pas à conséquence et l'on comprend que la fête de l'Expiation eût été singulièrement compromise si elle avait trouvé les Israélites au milieu des changements qu'entraînait l'année jubilaire. A pareille époque, toutes les récoltes étaient terminées et les semailles n'avaient pas encore été faites, surtout à la veille d'une année jubilaire. Du reste, le premier jour du septième mois était un jour de repos solennel annoncé par le son des trompettes. Lev., XXIII, 24. On n'aurait pu ce même jour publier l'année jubilaire. Quelques-uns ont pensé que le septième mois dont il est question ici était celui de l'année civile, le mois de *nisan*, qui correspond à mars-avril. Il n'a certainement pu en être ainsi. En parlant du septième mois, le législateur n'a pas eu en vue tantôt celui de l'année religieuse et tantôt celui de l'année civile. Les dates sont toujours fixées par lui d'après le calendrier religieux. Lev., XXIII, 5, 6, 24, 27, etc. De plus, l'année jubilaire commencée en *nisan* n'aurait permis de faire ni les récoltes déjà voisines de la maturité, ni les semences de l'année suivante, ce qui eût imposé deux annés d'abstention tandis que la loi n'en prévoit qu'une. L'année jubilaire commençait donc avant l'époque des semailles et finissait après celle de la récolte.

II. LES EFFETS. — 1° Il était prescrit tout d'abord de « sanctifier la cinquantième année ». Lev., XXV, 10. Cette sanctification ressemblait à celle du sabbat. Exod., XX, 8-11. Elle ne comportait point d'œuvres proprement religieuses, mais seulement l'abstention de tous les travaux agricoles. Cette mesure facilitait les mutations prescrites dans l'année jubilaire. Cependant on pouvait manger le produit spontané des champs, mais en le recueillant au jour le jour, sans faire de récolte ni amasser dans les greniers comme les années ordinaires. Sous ce rapport, l'année jubilaire ressemblait de tout point à l'année sabbatique. Il est à noter cependant que, dans le chapitre XXV du Lévitique, plusieurs auteurs soupçonnent une interversion des textes. Les ℣. 1-7, 19-22 traitent de l'année sabbatique et du repos qu'elle entraîne pour l'agriculture; les ℣. 8-18, 23-55 se rapportent au jubilé et aux différentes libérations qu'il comporte. Le ℣. 11, qui prohibe les semailles et les récoltes l'année du jubilé, serait une répétition des ℣. 4 et 5 qui concernent l'année sabbatique. Cette répétition serait, dit-on, l'œuvre d'un copiste trop zélé. Cf. B. Baentsch, *Das Heiligkeits-Gesetz*, Erfurt, 1893, p. 59-60. Cette affirmation demanderait à être prouvée. Le ℣. 11 reproduit l'idée, mais nullement les termes des ℣. 4 et 5. Josèphe, *Ant. jud.*, III, XII, 3, après avoir dit que Moïse imposa la cessation des travaux agricoles pendant les années sabbatiques, ajoute: « Il voulut qu'il en fût de même après la septième semaine d'années, ce qui est le cas pour chaque cinquantième année. » Il est à peine concevable que l'auteur juif se soit mépris sur une question d'importance pratique aussi grave, et que les autres écrivains de la nation aient admis la même erreur. Le texte législatif est donc à conserver dans sa teneur actuelle. Cf. Munk, *Palestine*, Paris. 1881, p. 185; De Hummelauer, *In Exod. et Levit.*, Paris, 1899, p. 530. — 2° Chacun retournait dans sa propriété, s'il l'avait aliénée, ou dans sa famille, si, pour une raison quelconque, il était tombé en esclavage. La loi prévoyait ainsi un retour périodique des propriétés et des personnes dans leur état primitif, de telle manière que ni l'indigence absolue ni l'esclavage ne pussent devenir le lot définitif d'aucune famille ni d'aucun Israélite. Tous les cinquante ans, chaque portion du sol revenait à la famille qui la possédait originairement. Il suit de là que, chez les Hébreux, la propriété foncière était inaliénable et que l'usufruit seul pouvait en être cédé pour un temps. Le texte législatif explique dans quelle mesure devaient se traiter les transactions en matière de propriété. « Tu achèteras de ton prochain en comptant les années depuis le jubilé, et il te vendra en comptant les années de rapport. Plus il y aura d'années, plus tu élèveras le prix, et moins il y aura d'années, plus tu le réduiras, car c'est le nombre des récoltes qu'il te vend. » Lev., XXV, 15-17. Ce qui déterminait la valeur d'une terre, c'était donc le nombre d'années qui séparait la vente de l'époque du jubilé. Josèphe, *Ant. jud.*, III, XII, 3, donne le renseignement suivant sur la manière dont se réglait le retour d'un champ à son propriétaire primitif: « A l'approche du jubilé, mot qui signifie liberté, le vendeur du champ et l'acheteur se réunissent et font ensemble l'estimation des fruits et des dépenses opérées dans le champ. Si les fruits sont en excédent, le vendeur reprend le champ; si au contraire ce sont les dépenses, l'acheteur est indemnisé de la différence avant de se dessaisir du champ. Quand les fruits et les dépenses se balancent, le champ retourne aux antiques possesseurs. » Ceci revient à dire probablement que quand l'acheteur avait fait dans le champ des dépenses qui en amélioraient le rendement, mais dont les récoltes recueillies par lui ne l'avaient pas suffisamment indemnisé, le propriétaire légal devait lui en tenir compte, tandis que l'acheteur restait en possession des bénéfices que lui avaient procurés les travaux exécutés par ses soins. L'indication que donne Josèphe représente vraisemblablement ce que la tradition lui fournissait sur la pratique des anciens Israélites. — 3° Les Israélites devenus esclaves recouvraient la liberté et retournaient dans leurs familles. Voir ESCLAVE, t. II, col. 1922. — 4° Le jubilé n'avait point d'effet sur les maisons bâties dans des villes entourées de murs. Si la maison n'était pas rachetée par le vendeur dans l'année qui suivait la vente, elle restait à perpétuité la propriété de l'acheteur. Mais dans les villes non entourées de murs, par conséquent aussi dans les bourgs et les villages, les maisons étaient considérées comme des an-

nexes des champs et soumises aux mêmes conditions qu'eux. Si le vendeur ne les avait pas rachetées avant le jubilé, il rentrait de plein droit en leur possession à cette époque. La raison de cette différence entre les maisons des villes à enceinte et les autres se conçoit. Pour rester fixées au sol attribué à leur ancêtres, les familles avaient besoin de recouvrer périodiquement leurs champs et leurs maisons. Dans les villes importantes, au contraire, le lotissement par famille n'existait pas et la perpétuité des achats favorisait l'établissement d'habitants capables d'assurer le bon état des constructions et de contribuer ainsi à la prospérité de la cité. Les anciens auteurs juifs ont prétendu qu'on ne considérait comme villes entourées de murs que celles qui étaient telles au temps de Josué. Il y en avait alors si peu que la loi n'aurait eu guère de raisons d'être. Rien ne prouve qu'il en ait été ainsi. La loi prévoyait une exception en faveur des lévites. Leurs champs ne pouvaient jamais être vendus, leurs maisons pouvaient toujours être rachetées par eux et, si elles ne l'étaient pas, elles devaient leur être remises à l'époque du jubilé. Il fallait éviter en effet que les lévites fussent évincés des propriétés et des maisons qui leur étaient spécialement attribuées. Lev., XXV, 29-34. — 5° Quand Josèphe, *Ant. jud.*, III, XII, 3, dit que l'année du jubilé les débiteurs étaient délivrés de leurs dettes, il faut restreindre cette affirmation générale à ce sens que ceux qui avaient aliéné leur champ ou leur maison pour obtenir une somme d'argent rentraient en possession de ce champ ou de cette maison, sans avoir rien à rendre. Il est trop clair que si les débiteurs ordinaires avaient été libérés par le jubilé, ils n'auraient jamais trouvé de prêteurs. Voir DETTE, t. II, col. 1394. — 6° Sur les observations d'une famille de Manassé, Moïse régla que les filles héritières ne pourraient se marier hors de leur tribu, afin que leur héritage, même racheté par des parents, ne passât pas à une tribu étrangère en vertu du jubilé. Num., XXXVI, 3-6.

III. LA PRATIQUE. — Les textes, Lev., XXVII, 16, et Num., XXXVI, 4, montrent que dès l'origine on se préoccupa du jubilé et des conséquences qu'il entraînait. D'autres passages font allusion à la partie de la loi du jubilé qui concerne le rachat des propriétés de famille. Ruth, IV, 1-8; Jer., XXXII, 7; XXXIV, 8; Ezech., VII, 12; XLVI, 16. Ézéchiel, XLVI, 17, appelle l'année jubilaire *šenaṭ had-derôr*, « année de la liberté. » Isaïe, LXI, 1, 2, parle de l'année de grâce et de la liberté rendue aux captifs comme de symboles de la rédemption messianique. Luc., IV, 19. Néanmoins la loi n'était pas toujours respectée. Achab ne se fit pas scrupule de prendre la vigne de Naboth, qui faisait partie d'un domaine familial inaliénable. III Reg., XXI, 2-16. Isaïe, V, 8, et Michée, II, 2, 4, parlent de ceux qui ajoutaient maison à maison, champ à champ, et occupaient tout un pays, au mépris par conséquent de la loi jubilaire. Ces excès appelaient la vengeance de Dieu, même quand ils étaient commis contre Israël par des peuples étrangers. Isaïe, XXXIV, 8, semble bien songer à l'année jubilaire quand il prédit contre les Iduméens l'année de représailles, *šenaṭ šillûm*, pour la cause de Sion. — Au retour de la captivité, la condition sociale des Juifs de Palestine se trouva si profondément modifiée que la loi de l'année jubilaire cessa d'être applicable. Les livres d'Esdras, qui parlent de l'année sabbatique, II Esd., X, 31, ne font aucune mention de l'année jubilaire. Parmi les inscriptions du Sinaï, on en a trouvé une datant de 189 après J.-C., qui mentionne l' « année dans laquelle les pauvres du pays ont le droit de faire la cueillette (des dattes) », ce qui suppose chez les Nabuthéens une coutume analogue à celle de l'année sabbatique des Juifs. Cf. Clermont-Ganneau, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 3 avril 1901, p. 206. Rien de semblable n'a été rencontré nulle part au sujet de l'année jubilaire. Il y a donc lieu d'admettre, avec les auteurs juifs, que la loi a cessé d'être observée sur ce point à partir de la captivité. — Cf. Reland, *Antiquitates sacræ vet. Hebræor.*, Utrecht, 1741, p. 266-268; Carpzov, *De anno jobelæo sec. discipl. Hebræor.*, Leipzig, 1730; Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 572-576, 603-612; P. Schmalzl, *Das Jubeljahr*, Eichstätt, 1889. H. LESÈTRE.

JUBILÉ (hébreu : *yôbêl*; Septante [*Ambrosianus*] : ἰωβήλ; Vulgate : *jubilæus*), nom de l'instrument qui servait à annoncer l'année jubilaire. Le *yôbêl* avait retenti en deux circonstances mémorables : autour de Sinaï, pour indiquer au peuple le moment d'en approcher, Exod., XIX, 13, et autour de Jéricho, pour en faire tomber les murs. Jos., VI, 5. En dehors de ces deux textes, le *yôbêl* n'est plus mentionné qu'au sujet de l'année jubilaire. Théodotion et la Vulgate se contentent de reproduire phonétiquement le mot hébreu. Les Septante traduisent par ἄφεσις, « remise. » Aquila, le Syriaque et plusieurs autres versions ont une traduction analogue. Josèphe, *Ant. jud.*, III, XII, 3, dit que le mot signifie ἐλευθερία, « liberté. » Ces dernières traductions prêtent à *yôbêl* un sens en rapport avec l'effet produit par l'année jubilaire. L'*hiphil* du verbe *yâbal*, qui veut dire « conduire, présenter », se prête difficilement à justifier cette étymologie. Plusieurs autres explications ont été cherchées, mais elles ne sont pas plus satisfaisantes. Les Talmudistes avaient traduit *yôbêl* par « bélier », d'après le sens que le mot possède en arabe. Cf. Robertson, *Thesaurus linguæ sanctæ*, Londres, 1680, p. 282. C'est cette dernière traduction qui se trouve confirmée par une inscription phénicienne, Massil., lin. 7, *Corp. Inscr. semit.*, 1881, part. I, t. I, p. 224, dans laquelle se lit le mot *yôbêl* avec le sens de « bélier ». Cf. A. Bloch, *Phönizisches Glossar*, 1891, p. 32. Dans Josué, VI, 5, *qérén hay-yôbêl*, veut dire « corne de bélier », ce que l'*Ambrosianus* traduit par σάλπιγξ τοῦ ἰωβήλ, et la Vulgate par *vox tubæ longior*. Dans l'Exode, XIX, 13, *yôbêl* est employé seul avec le sens de « trompette », σάλπιγξ, *buccina*. Nous sommes donc ici en face d'un mot archaïque et étranger, qui cessa d'être en usage après le livre de Josué. Par une suite de métonymies, le *yôbêl*, nom du bélier, est devenu successivement celui de la corne de l'animal, du son qu'on en tire et enfin de la solennité dont ce son donne le signal. Cf. CORNE, t. II, col. 1011. De là le nom de l'année jubilaire, *šenaṭ hayyôbêl*, « année du *yôbêl*, » Lev., XXV, 13, ou simplement le *yôbêl*, « jubilé. » Lev., XXV, 10. En français, le mot olifant a désigné successivement, par une métonymie analogue, l'éléphant ou oliphant, l'ivoire, la corne faite avec l'ivoire et même toute espèce de cornes. Au *yôbêl* s'attachait une idée joyeuse, à cause des transformations sociales qu'entraînait l'année jubilaire. Il est donc à croire qu'en se servant, pour le traduire, du mot *jubilæus*, saint Jérôme a voulu se rapprocher du mot *jubilum*, qui désigne les cris de joie que poussent les gens de la campagne. Silius Italicus, XIV, 475; Calpurnius, *Eclog.*, I, 80. — Le *yôbêl* ne constituait pourtant pas un instrument spécial; ce n'était vraisemblablement qu'une corne ou trompette ordinaire, comme le montre l'emploi qui en fut fait au Sinaï et à Jéricho. D'ailleurs le Lévitique, XXV, 9, dit que pour annoncer l'année jubilaire on faisait retentir le *šôfar* ou trompette. Le *šôfar* devenait donc *yôbêl* soit par une sonnerie particulière, soit simplement en raison de la circonstance.

H. LESÈTRE.

JUBILÉS (LIVRE DES). Voir GENÈSE (PETITE), col. 180.

JUCADAM (hébreu : *Yoqde'âm*; Septante : Ἀρικάμ; *Alexandrinus* : Ἰεκδαάμ), ville des montagnes de Juda. Jos., XV, 56. Elle fait partie du groupe de Maon, de

Carmel, de Ziph, de Jota, de Jezraël et de Zanoé et devait être par conséquent dans le voisinage du désert de Juda, au sud-est d'Hébron, mais elle n'a pas été jusqu'ici identifiée.

JUCHAL (hébreu : *Yehûkal* et, par abréviation, *Yûkal;* Septante : Ἰωάχαλ, Jer., XLIV, 3; XLV, 1), fils de Sélémias, contemporain de Jérémie. Il fut envoyé à ce prophète par le roi de Juda, Sédécias, avec Sophonie, fils de Maasias, afin de lui demander ses prières. Jer., XXXVII, 3. Juchal entendit avec plusieurs autres la prophétie que fit alors Jérémie et dans laquelle il annonçait la prise de Jérusalem par le roi de Babylone. Jer., XXXVIII, 1. Cet oracle, rapporté à Sédécias, fut cause que le prophète fut jeté en prison. Jer., XXXVIII, 2-6.

JUD (hébreu : *Yehud;* Septante : Ἀζώρ; *Alexandrinus :* Ἰούθ), ville de la tribu de Dan, nommée seulement une fois dans Josué, XIX, 45. Elle figure dans la liste des possessions de Dan entre Baalath et Bané-et-Barach (*Benê-Beraq,* aujourd'hui *Ibn-Ibraq,* voir t. I, col. 1428). C'est actuellement *el-Yehûdiyéh,* à quatorze kilomètres environ à l'est de Jaffa, à cinq kilomètres à l'est d'*Ibn-Ibraq*; à neuf kilomètres au nord de Lydda. — « La population (de ce village) dépasse mille habitants. Les maisons sont bâties en briques crues; elles sont dominées, sur plusieurs points, par des palmiers. Je remarque, prés d'un puits à norias, la cuve d'un antique sarcophage, placée là en guise d'auge. En outre, deux bassins peu profonds, non construits et consistant en une dépression elliptique du sol, servent à recueillir les eaux pluviales et à abreuver les animaux. Prés du village, un *oualy* surmonté de trois coupoles est consacré à *Neby-Yehouda* ou « prophète Juda », l'un des fils de Jacob, dont les cendres y reposeraient et qui auraient donné son nom à la localité. » V. Guérin, *Judée,* t. I, p. 321-322. Juda dut mourir et être enseveli en Égypte. C'est plutôt le nom de la localité qui aura fait supposer qu'il avait été enterré en ce lieu. — Parmi les villes conquises en Judée par Sésac et énumérées par ce pharaon sur les murs du temple de Karnak, on remarque celle qui est appelée *Yutah malek.* Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 420-421. Quelques exégètes ont supposé que ce nom hiéroglyphique désigne la ville de *Yehûd* ou Jud. Voir SÉSAC et ROBOAM. Cf. Ed. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* 1841, t. III, p. 45; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. II, 1882, p. 258, 278.

F. VIGOUROUX.

JUDA (hébreu : *Yehûdâh;* Septante : Ἰούδας), nom de nombreux Israélites. La Vulgate les appelle tantôt *Juda,* tantôt *Judas.*

1. JUDA, le quatrième fils que Lia donna à Jacob. Gen., XXIX, 35. Son nom, comme celui de ses frères, est une paronomase basée sur l'exclamation de sa mère au moment de sa naissance : « Elle conçut une quatrième fois et enfanta un fils, et elle dit : Maintenant je louerai (אוֹדֶה, *'ôdéh*) le Seigneur. C'est pourquoi elle l'appela du nom de Juda (יְהוּדָה, *Yehûdâh*). » Gen., XXIX, 35. Le même jeu de mots se retrouve dans la prophétie de Jacob. Gen., XLIX, 8 : « Juda, tes frères te loueront (יוֹדוּךָ, *yôdûkâ*). » Ce nom est donc un dérivé verbal de יָדָה, *yâdâh,* « louer, » à l'imparfait *hophal.* Personnellement, ce patriarche nous est connu par plusieurs traits de l'Écriture. Seul avec Ruben, il cherche à sauver la vie de Joseph, et, pour éviter un fratricide, il propose de vendre son jeune frère aux Ismaélites. Gen., XXXVII, 26, 27. Sans être l'aîné, il prend dans la famille de Jacob un rôle prépondérant, avec un caractère plein de décision, de noblesse et de force. Au moment du second voyage en Égypte, quand il s'agit d'emmener Benjamin, il fait valoir devant l'affliction de son père, avec autant de ménagement que de fermeté, les raisons qui doivent décider celui-ci à laisser partir l'enfant. Il y ajoute un engagement empreint de la plus grande générosité, qui détermine enfin le consentement de Jacob. Gen., XLIII, 3-10. Après s'être porté garant pour Benjamin, il le défend admirablement devant Joseph, dans l'histoire de la coupe. La nécessité, le sentiment du devoir et le dévouement lui donnent une hardiesse qui sait néanmoins se contenir dans les bornes du respect. Son cœur le rend éloquent, et son discours, dans sa simplicité, est un des plus beaux, des plus touchants de l'Ancien Testament. « Que je sois plutôt votre esclave, dit-il en terminant, moi qui me suis fait sa caution... car je ne puis retourner vers mon pére en l'absence de l'enfant, de peur que je ne sois témoin du malheur qui accablera mon pére. » C'est aprés ces paroles que Joseph, ne pouvant retenir ses larmes, se fit reconnaître. Gen., XLIV, 14-34. La fidélité, la prudence et l'éloquence dont Juda avait donné des preuves si éclatantes le désignaient naturellement au choix de son père pour le précéder et annoncer son arrivée en Égypte. Gen., XLVI, 28. Sa prépondérance parmi ses frères se reflète dans la prophétie relative à la tribu dont il fut le chef. Gen., XLIX, 8-12. Voir JUDA (TRIBU DE). — Juda eut cinq fils : trois, Her, Onan et Séla, de son mariage avec la fille de Sué, et deux, Pharés et Zara, de son inceste avec Thamar. Gen., XXXVIII. C'est par Pharés que se continua la lignée messianique. Matth., I, 3.

A. LEGENDRE.

2. JUDA (hébreu : *Yehûdâh;* Septante : Ἰούδα), lévite, ancêtre de Cedmiel qui, avec ses fils, s'occupa de la reconstruction du temple de Jérusalem, après le retour de la captivité de Babylone. I Esd., III, 9. Plusieurs commentateurs croient que ce Juda est le même que l'Odavia nommé I Esd., II, 40, et l'Oduïa nommé II Esd., VII, 43.

3. JUDA (hébreu : *Yehûdâh;* Septante : Ἰούδας), lévite qui avait épousé une femme étrangère; Esdras l'obligea à la renvoyer. I Esd., X, 23. C'est probablement le Juda (Septante : Ἰωδάε) qui était revenu de la captivité avec Zorobabel, II Esd., XII, 8, et qui prit part comme chantre à la dédicace des murs de Jérusalem du temps d'Esdras. II Esd., XII, 36.

4. JUDA (Ἰούδα), fils de Joanna et père de Joseph, un des ancêtres de Notre-Seigneur dans la généalogie de saint Luc, III, 26.

5. JUDA (grec : Ἰούδα), fils de Joseph et père de Siméon, un des ancêtres de Notre-Seigneur dans la généalogie de saint Luc, III, 30.

6. JUDA, une des douze tribus d'Israël.

I. GÉOGRAPHIE. — La tribu de Juda occupait un assez vaste territoire au sud de la Palestine. Elle était bornée au nord par celles de Dan et de Benjamin, au sud par celle de Siméon, à l'est par la mer Morte, et à l'ouest par la plaine des Philistins. Voir la carte. Avant de décrire la région sur laquelle elle s'étendait, nous avons à mentionner ses villes principales et à tracer ses limites.

I. VILLES PRINCIPALES. — Les principales villes de Juda sont énumérées dans Josué, XV, 21-62. La liste comprend celles qui furent plus tard attribuées à Siméon. Jos., XIX, 1-7. Pour plus de clarté et de conformité avec le texte biblique, nous la prendrons telle qu'il la donne, complète, nous permettant d'estimer ainsi l'étendue primitive de la tribu. L'auteur sacré suit dans cette énumération un ordre remarquable. Il adopte quatre grandes divisions : les villes du midi ou du *négéb,* sur

les frontières d'Edom, ỳ. 21-32; celles de la plaine ou de la *Séfélah*, ỳ. 32-47; celles de la montagne, ỳ. 48-60; celles du désert ou *midbâr*, ỳ. 61-62. Les trois premières sont subdivisées en groupes, qui sont d'un précieux secours pour l'identification. Puisque, en effet, l'écrivain, au lieu de jeter les noms au hasard, s'est astreint à une méthode exacte, nous n'avons pas le droit de négliger ce fil conducteur pour nous laisser guider en plus d'un cas par une onomastique plus ou moins spécieuse. C'est une règle que nous aurons occasion d'appliquer. Elle n'est pas absolue sans doute; mais pour les localités peu souvent citées, lorsque les données de la Bible font défaut et que les traditions anciennes n'ont rien que de vague, elle peut avoir un très grand poids. Pour les détails, voir les articles qui concernent chacune de ces villes.

I. VILLES DU MIDI. — Le texte hébreu nous permet de distinguer ici quatre groupes, d'après la manière dont les noms sont unis par la conjonction *vav*, « et. » Malheureusement l'identification de la plupart de ces villes est restée jusqu'ici impossible. Voir la carte, fig. 310.

1er groupe. — 1. **Çabséel** (hébreu : *Qabṣe'êl*, Jos., xv, 21; II Reg., xxiii, 20; I Par., xi, 22; *Yeqabṣe'êl*, II Esd., xi, 25; Septante : *Codex Vaticanus*, Βαισελεήλ; *Cod. Alexandrinus*, Κασθεήλ, Jos., xv, 21; Καβεσεήλ, II Reg., xxiii, 20; Καβασαήλ, I Par., xi, 22; Καβσεήλ, II Esd., xi, 25). Inconnue.

2. **Éder** (hébreu : *'Êdér;* Septante, *Cod. Vat.* : Ἄρα; *Cod. Alex.* : Ἐδραί). Inconnue.

3. **Jagur** (hébreu : *Yâgûr;* Septante, *Cod. Vat.* : Ἀσώρ; *Cod. Alex.* : Ἰαγούρ). Inconnue.

4. **Cina** (hébreu : *Qinâh;* Septante, *Cod. Vat.* : Ἰκάμ; *Cod. Alex.* : Κινά). Inconnue.

5. **Dimona** (hébreu : *Dimônâh;* Septante, *Cod. Vat.* : Ῥεγμά; *Cod. Alex.* : Διμωνά). Inconnue.

6. **Adada** (hébreu : *'Ad'âdâh;* Septante, *Cod. Vat.* : Ἀρουήλ; *Cod. Alex.* : Ἀδαδά), retrouvée de nos jours dans les ruines du même nom, *'Ad'adah*, à l'ouest de la mer Morte, à la hauteur de la pointe méridionale de la *Lisân*. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 4.

7. **Cadès** (hébreu : *Qédéš;* Septante, *Cod. Vat.* : Καδής; *Cod. Alex.* : Κέδες), peut-être la même que Cadèsbarné, Jos., xv, 3, *'Aïn Qadis*, à 80 kilomètres au sud de Bersabée.

8. **Asor** (hébreu : *Ḥâṣôr;* Septante : Ἀσοριωνάιν). Inconnue. Peut-être le *Djébel Hadîréh*, au nord-est d'*Aïn Qadis*, en rappelle-t-il le souvenir.

9. **Jethnam** (hébreu : *Yṭnân;* Septante, corrompu par union avec le mot précédent ou le mot suivant; *Cod. Vat.* : Ἀσοριωνάιν; *Cod. Alex.* : Ἰθναζίφ). Inconnue.

2e groupe. — 10. **Ziph** (hébreu : *Zif;* Septante, *Cod. Alex.*, uni au mot précédent : Ἰθναζίφ), distinct de la ville du même nom mentionnée plus loin, ỳ 55. Inconnue.

11. **Télém** (hébreu : *Télém;* Septante, *Cod. Alex.* : Τελέμ). Inconnue.

12. **Baloth** (hébreu : *Be'âlôṭ;* Septante, *Cod. Alex.* : Βαλώθ). Inconnue.

13. **Asor la Neuve** (hébreu : *Ḥâṣôr ḥădaṭṭâh;* Septante : omis). V. Guérin, *La Judée*, t. ii, p. 67, croit la reconnaître dans le village de *Yâzûr* ou *Yâsûr*, situé dans la plaine de Séphélah, à l'est d'*Esdûd*, l'ancienne Azot. La placer si haut et si loin est contraire à l'ordre d'énumération suivi par Josué.

14. **Carioth** (hébreu : *Qeriyôṭ;* Septante, *Cod. Vat.* : αἱ πόλεις; *Cod. Alex.* : πόλις). Il est plus naturel, peut-être, de l'unir au mot suivant, **Hesron**, pour former un nom composé, hébreu : *Qeriyôṭ Ḥéṣrôn;* Septante, *Cod. Vat.* : αἱ πόλεις Ἀσερών; *Cod. Alex.* : πόλις Ἀσερώμ. Cette ville subsisterait alors dans le *Khirbet el-Quéritéin*, au sud d'Hébron. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. ii, p. 101, note 1; V. Guérin, *Judée*, t. iii, p. 180. « C'est la même qu'**Asor**. » Le texte veut-il dire qu'elle s'appelait primitivement Asor, ou qu'elle n'est autre que l'une des deux localités de ce nom, précédemment indiquées? Impossible de trancher la question.

3e groupe. — 15. **Amam** (hébreu : *'Amâm;* Septante, *Cod. Vat.* : Σήν; *Cod. Alex.* : Ἀμάμ). Inconnue.

16. **Sama** (hébreu : *Šemâ';* Septante, *Cod. Vat.* : Σαλμάα; *Cod. Alex.* : Σάμαα), peut-être la même que *Sabée* (hébreu : *Šéba';* Septante, *Cod. Vat.* : Σάμαα; *Cod. Alex.* : Σάβεε). Jos., xix, 2. On pourrait alors l'identifier avec *Tell-es-Séba'*, à l'est et non loin de Bersabée.

17. **Molada** (hébreu : *Môlâdâh;* Septante, *Cod. Vat.* : Μωλαδά; *Cod. Alex.* : Μώδαδα). On la place généralement à *Khirbet el-Milh*, à l'est de Bersabée. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, t. ii, p. 201, V. Guérin, *Judée*, t. iii, p. 184. D'autres la chercheraient plutôt au nord-ouest d'Arad, sur le chemin d'Hébron à *El-Milh*, par exemple, à *Déreidjât*. Cf. F. Buhl, *Geographie des alten Palästina*, Leipzig, 1896, p. 183.

18. **Asergadda** (hébreu : *Ḥăṣar Gaddâh;* Septante, *Cod. Vat.* : Σερεί; *Cod. Alex.* : Ἀσεργαδδά). Inconnue.

19. **Hassemon** (hébreu : *Ḥéšmôn;* Septante : omis). Inconnue.

20. **Bethphéleth** (hébreu : *Bêṭ pélét;* Septante, *Cod. Vat.* : Βαιφάλαδ; *Cod. Alex.* : Βαιθφαλέθ). Inconnue.

21. **Hasersual** (hébreu : *Ḥăṣar Šû'âl;* Septante, *Cod. Vat.* : Χολασεωλά; *Cod. Alex.* : Ἀσαρσουλά). Inconnue.

22. **Bersabée** (hébreu : *Be'êr Šéba';* Septante, *Cod. Vat.* : Βηρσάβεε; *Cod. Alex.* : Βηρσάβεθ). Le nom a subsisté jusqu'à nos jours dans celui de *Bir es-Séba'*, à 10 ou 11 lieues au sud-ouest d'Hébron.

23. **Baziothia** (hébreu : *Bizyôṭyâh;* Septante, αἱ κῶμαι αὐτῶν). Inconnue.

4e groupe. — 24. **Baala** (hébreu : *Ba'âlâh;* Septante, *Cod. Vat.* : Βαλά; *Cod. Alex.* : Βααλά), appelée aussi *Bala*, Jos., xix, 3 (hébreu : *Bâlâh;* Septante : Βωλά), et I Par., iv, 29 (hébreu : *Bilhâh;* Septante : Βαλαά). Inconnue.

25. **Iim** (hébreu : *'Iyyîm;* Septante, *Cod. Vat.* : Βακώκ; *Cod. Alex.* : Αὐείμ). Inconnue.

26. **Esem** (hébreu : *'Aṣém;* Septante, *Cod. Vat.* : Ἀσόμ; *Cod. Alex.* : Ἀσέμ), appelée ailleurs *Asem* (hébreu : *'Aṣém;* Septante, *Cod. Vat.* : Ἴασον; *Cod. Alex.* : Ἀσόμ), Jos., xix, 3, et *Asom* (hébreu : *'Éṣém;* Septante : Αἰσέμ). I Par., iv, 29. Inconnue.

27. **Eltholad** (hébreu : *'Élṭôlad;* Septante, *Cod. Vat.* : Ἐλβωυδάδ; *Cod. Alex.* : Ἐλθωδάδ), appelée aussi *Tholad* (*Tôlad;* Septante, *Cod. Vat.* : Θουλάεμ; *Cod. Alex.* : Θωλάδ). I Par., iv, 29. Inconnue.

28. **Césil** (hébreu : *Kesîl;* Septante, *Cod. Vat.* : Βαιθήλ; *Cod. Alex.* : Χασείρ), appelée ailleurs *Béthul* (hébreu : *Beṭûl;* Septante, *Cod. Vat.* : Βουλά; *Cod. Alex.* : Βαθούλ), Jos., xix, 4, et *Bathuel* (hébreu : *Beṭû'êl;* Septante : Βαθουήλ). I Par., iv, 30. La forme *Béthul* ou *Bathuel* est probablement la vraie. V. Guérin, *Judée*, t. iii, p. 346-347, a cru retrouver cette localité dans le village actuel de *Beit Ula*, au nord-ouest d'Hébron. Cette identification n'est pas conforme à l'énumération de Josué et fait remonter beaucoup trop au nord la tribu de Siméon, à laquelle cette ville fut cédée.

29. **Harma** (hébreu : *Ḥormâh;* Septante, *Cod. Vat.* : Ἑρμά; *Cod. Alex.* : Ἑρμάλ), appelée *Horma*, Num., xxi, 3; Jud., i, 17; *Herma*, Jos., xii, 14, est identifiée avec *Sebaita*, à environ 40 kilomètres dans la direction nord-nord-est d'*Aïn Qadis* et 26 kilomètres au sud d'*Élusa*. Cf. Palmer, *Desert of the Exodus*, Cambridge, 1871, t. ii, p. 373-380.

30. **Siceleg** (hébreu : *Ṣiqlag;* Septante, *Cod. Vat.* : Σεκελάκ; *Cod. Alex.* : Σικελέγ). On la cherche généra-

lement maintenant à *Khirbet Zuheiliqéh,* à l'est-sud-est de Gaza. Cf. F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* p. 185.

31. **Médémena** (hébreu : *Madmannâh ;* Septante, *Cod. Vat. :* Μαχαρείμ; *Cod. Alex. :* Βεδεβῆνα). Le site est incertain. On a proposé *Umm Deimnéh,* au nord-est de Bersabée. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places in the Old and New Testament,* p. 119. Comme Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 139, 279, identifient *Medemana,* Μηδεβηνὰ avec Μηνοείς, près de Gaza, on a cherché la localité en question dans les environs de cette dernière ville, soit à *Khirbet Ma'an Yûnés,* à quatre heures de marche vers le sud, soit à *El-Minyây,* mentionnée par Robinson, *Biblical Researches,* t. I, p. 602. Rien de plus douteux. La liste parallèle de Jos., XIX, 5, donne *Bethmarchaboth,* ou « la maison des chars ». C'était peut-être un autre nom de la même ville. Quelques auteurs identifient ce nom avec *Merqeb,* à l'ouest de la pointe méridionale de la mer Morte.

32. **Sensenna** (hébreu : *Sansannâh;* Septante, *Cod. Vat. :* Σεθεννάκ; *Cod. Alex. :* Σανσαννά). Inconnue. On trouve dans la liste parallèle de Jos., XIX, 5, *Hasersusa* (hébreu : *Ḥăṣar Sûsâh,* et *Ḥăṣar Sûsîm,* « le village des chevaux, » I Par., IV, 31). Si c'est la même ville, on pourrait la chercher à *Khirbet Sûsiyéh,* au sud d'Hébron, ou à *Susîn, Beit Susin,* sur la route des caravanes de Gaza en Égypte. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 172; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 82.

33. **Lébaoth** (hébreu : *Lebâ'ôt ;* Septante, *Cod. Vat. :* Λαβώς; *Cod. Alex. :* Λαβώθ), appelée *Bethlebaoth* (hébreu : *Bêṭ Lebâ'ôṭ,* « la maison des lionnes »), Jos., XIX, 6, et *Bethbérai* (hébreu : *Bêṭ bir'î,* « maison de la graisse »). I Par., IV, 31. Inconnue.

34. **Sélim** (hébreu : *Šilḥîm ;* Septante, *Cod. Vat. :* Σαλή; *Cod. Alex. :* Σελεείμ), appelée *Sarohen* (hébreu : *Šârûḥén*), Jos., XIX, 6, et *Saarim* (hébreu : *Ša'ărâîm*). I Par., IV, 31. On a pensé à *Tell esch-Schérî'ah,* au nord-ouest de Bersabée. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places, etc.,* p. 161. Elle est mentionnée dans les inscriptions hiéroglyphiques sous la même forme, *Šaraḥan.* Elle devait donc se trouver dans la partie ouest ou sud-ouest du *négéb.* Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* Leipzig, 1893, p. 158-161.

35. **Aen** (hébreu : *'Aïn ;* Septante : le nom est, par corruption, uni au suivant, Ἐρωμώθ). Il faut peut-être lire ici comme II Esd., XI, 29 : *'Ên-Rimmôn,* en joignant l'état construit de *'Aïn* au nom de la ville suivante, de même que l'on trouve *'En Gédî,* Engaddi, Jos., XV, 62; *'En Gannîm,* Engannim. Jos., XIX, 21. Si *Aen* est une localité distincte, il faut la chercher dans les environs de l'ancienne Remmon.

36. **Remmon** (hébreu : *Rimmôn;* Septante, *Cod. Vat. :* Ἐρωμώθ; *Cod. Alex. :* Ῥεμμών), généralement identifiée avec *Khirbet Umm er-Rummâmîn,* au nord de Bersabée. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 59.

II. VILLES DE LA PLAINE OU DE LA SÉPHÉLAH.

1er groupe. — 37. **Estaol** (hébreu : *'Eštā'ôl;* Septante, *Cod. Vat. :* Ἀσταώλ; *Cod. Alex. :* Ἐσθαολί). Le nom est écrit *Esthaol,* Jos., XIX, 41; Jud., XIII, 25; XVI, 31; XVIII, 2, 8, 11. Cette ville, qui fut plus tard donnée à Dan, Jos., XIX, 41, se trouvait, par là même, à la limite septentrionale de la tribu. Elle est généralement et justement, croyons-nous, identifiée avec le village actuel d'*Eschu'a* ou *Aschu'a,* à l'ouest de Jérusalem. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. III, p. 25.

38. **Saréa** (hébreu : *Ṣor'âh;* Septante, *Cod. Vat. :* Ῥαά; *Cod. Alex. :* Σαραά), appelée *Saraa,* Jos., XIX, 41; Jud., XIII, 2; XVIII, 2, 8, 11, et donnée plus tard, comme la précédente, à la tribu de Dan. Jos., XIX, 41. Elle porte encore aujourd'hui exactement le même nom, *Sar'a* ou *Sara'a,* au sud-ouest et tout près d'*Eschu'a.* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 15-17. Elle est mentionnée dans les tablettes de *Tell el-Amarna* sous la forme *Ṣiḥra* ou *Ṣarḥa.* Cf. H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell-el-Amarna,* Berlin, 1896, p. 86-87, lettre 28, ligne 11.

39. **Aséna** (hébreu : *'Ašnâh;* Septante, *Cod. Vat. :* Ἀσσά; *Cod. Alex. :* Ἀσνά). Position douteuse. On la cherche à *'Aslîn,* village formant triangle, vers le nord, avec *Eschu'a* et *Sara'a,* ou à *Khirbet Hasan,* situé un peu plus au nord-ouest. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 18.

40. **Zanoé** (hébreu : *Zânôaḥ;* Septante, *Cod. Vat. :* Τανώ; *Cod. Alex. :* Ζανώ), a subsisté jusqu'à nos jours sous le même nom, *Zânu'a,* et se trouve au sud de *Sara'a.* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 23; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 180.

41. **Engannim** (hébreu : *'Ên Gannîm,* « source des jardins; » Septante, omis ou méconnaissable). Il est permis de la reconnaître dans *Umm Djîna,* village situé un peu au sud-ouest de *Sara'a.* Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. III, p. 42.

42. **Taphua** (hébreu : *Ṭappûaḥ;* Septante : omis). Inconnue.

43. **Énaïm** (hébreu : *Hâ 'Ênâm ;* Septante, *Cod. Vat. :* Μαιανεί; *Cod. Alex. :* Ἡναείμ). C'est l'*'Ênaîm* de Gen., XXXVIII, 14 (texte hébreu), dans le voisinage de Thamna (*Khirbet Tibnéh*). On a proposé de la reconnaître dans *Khirbet Uadi 'Alin,* à l'est et tout près d'*'Umm Djîna.* Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 57. C'est douteux.

44. **Jérimoth** (hébreu : *Yarmûṭ ;* Septante, *Cod. Vat. :* Ἱερμούθ; *Cod. Alex. :* Ἱεριμούθ), aujourd'hui *Khirbet Yarmûk,* au sud-ouest de *Khirbet Zanû'a .* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 372.

45. **Adullam** (hébreu : *'Adullâm;* Septante, *Cod. Vat. :* Ὀδολλάμ; *Cod. Alex. :* Ὀδολλά), appelée ailleurs *Odullam,* Jos., XII, 15, *Odollam.* I Reg., XXII, 1; II Reg., XXIII, 13; I Par., XI, 15. On l'a d'une manière probable identifiée avec *'Id-el-Miyé* ou *'Aîd-él-Mâ,* ruines situées au nord-est de *Beit-Djibrîn.* Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. III, p. 311, 361; F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* p. 193.

46. **Socho** (hébreu : *Sôkôh;* Septante, *Cod. Vat. :* Σαωχώ; *Cod. Alex. :* Σωχώ), existe encore aujourd'hui sous le nom de *Šuéikéh,* au nord-ouest de la précédente. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 332. Les monuments égyptiens en ont conservé le souvenir sous la forme de *Sauka.* Cf. G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmos III, qu'on peut rapporter à la Judée,* extrait des *Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain,* Londres, 1888, p. 1.

47. **Azéca** (hébreu : *'Azêqâh; Cod. Vat. :* Ἰαζηκά; *Cod. Alex. :* Ἀζηκά), peut-être *Tell Zacharia,* au nord-ouest de *Šueikéh.* Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 20.

48. **Saraim** (hébreu : *Ša'ăraîm,* « les deux portes; » Septante, *Cod. Vat. :* Σακαρείμ; *Cod. Alex. :* Σαργαρειμ), peut-être *Khirbet Sa'iréh,* au nord-est de *Zanû'a.* Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 159.

49. **Adithaim** (hébreu : *'Adiṭaîm;* Septante, omis). Inconnue.

50. **Gédéra** (hébreu : *hag-Gedêrâh,* avec l'article, « le parc de troupeaux; » Septante: Γαδηρα), plus probablement *Qatrah,* à l'extrémité nord-ouest de la tribu. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 35; F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* p. 188.

51. **Gédérothaïm** (hébreu : *Gedêrôṭâîm,* « les deux parcs à troupeaux; » Septante : καὶ αἱ ἐπαύλεις αὐτῆς). Inconnue.



Dictionnaire de la Bible
Letouzey et Ané. Paris
CARTE
DE LA JUDÉE
et
DE LA TRIBU DE JUDA
Les noms d'après la Vulgate sont écrits en caractères droits rouges. — Les noms bibliques qui se trouvent sur les monuments égyptiens et assyriens sont en caractères penchés bleus; ceux qui ne sont pas bibliques en caractères droits bleus
Échelle
Limites de la tribu de Juda
MER MÉDITERRANÉE
GRANDE MER
MER MORTE
LAC ASPHALTITE
MER SALÉE
BAHR LOÛT
MANASSÉ
ÉPHRAÏM
DAN
BENJAMIN
JUDÉE
PHILISTINS
IDUMÉE
AMALECITES
ÉDOM
MOAB
Région inexplorée
Désert de Juda
Désert de Maon
Désert de Ziph
Désert de Thécué
Désert de Bethaven
Montée de Sis
Montée du Scorpion
Acrabathane
EL QODS
JÉRUSALEM
Jaffa
Yafa
Er-Ramleh
ARIMATHIE?
Ghazzeh
GAZA
Asqalân
ASCALON
Esdoud
AZOT
Yebna
JEBNEEL
Beit-Lahm
BETHLÉHEM
El-Khalil
HÉBRON
Beit Djibrin
ELEUTHÉROPOLIS
Lydda
Naplouse
SICHEM
Er-Riha
JÉRICHO
Ain Djidi
ENGADDI
Bir-es-Sébâ
BERSABÉE
El-Kérak
KIR-MOAB
Es Sebkah
Ghôr
Ouadi Arabah
ARABAH
Jourdain
32°
32° 30'
33°
31°
A. Deschryvère, Lith.
Imp. Dufrénoy, Paris.

2e *groupe*. — 52. **Sanan** (hébreu : *Ṣenân;* Septante, *Cod. Vat. :* Σεννά; *Cod. Alex. :* Σεννάμ). Inconnue.

53. **Hadassa** (hébreu : *Ḥădâšâh,* « neuve [ville]; » Septante, *Cod. Vat. :* Ἀδασάν; *Cod. Alex. :* Ἀδασά). Les explorateurs anglais proposent de l'identifier avec *Ebdis* ou *'Eddis,* à l'est d'*El-Medjdel,* l'ancienne Magdalgad, qui suit. Cf. *Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. II, p. 409; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 76. C'est possible, mais non certain.

54. **Magdalgad** (hébreu : *Migdal-Gâd;* Septante, *Cod. Vat. :* Μαγαδά Γάδ; *Cod. Alex. :* Μαγδάλ Γάδ), probablement *El-Medjdel,* près d'Ascalon. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 131. On croit que c'est l'ancienne *Magdilu* des inscriptions hiéroglyphiques. Cf. G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmos III,* extrait des *Transactions of the Victoria Institute,* p. 5.

55. **Déléan** (hébreu : *Dil'ân;* Septante, *Cod. Vat. :* Δαλάλ; *Cod. Alex. :* Δαλαά). Inconnue.

56. **Masépha** (hébreu : *ham-Miṣpéh,* avec l'article, « l'observatoire, » ou lieu élevé d'où l'on observe; Septante : Μασφά), aujourd'hui, *Tell es-Safiyéh,* au nord-ouest de *Beit-Djibrîn.* C'est l'ancienne *Alba Specula,* « Blanche-Garde, » des croisés. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 93.

57. **Jecthel** (hébreu : *Yoqte'êl;* Septante, *Cod. Vat. :* Ἰακαρεήλ; *Cod. Alex. :* Ἰεχθαήλ). Inconnue.

58. **Lachis** (hébreu : *Lâkîš;* Septante, *Cod. Vat. :* Μαχής; *Cod. Alex. :* Λαχείς). On la reconnaissait autrefois, en raison même du nom, à *Umm Lâqis,* au nord-est de Gaza. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 299. Mais les fouilles pratiquées par les Anglais à *Tell el-Hésy,* colline située un peu plus bas, vers le sud-est, la fixent plutôt aujourd'hui à ce dernier point. Cf. Flinders Petrie, *Tell el-Hesy* (*Lachish*), Londres, 1891. Elle est mentionnée dans les tablettes de *Tell el-Amarna* sous la forme *La-ki-si, La-ki-ša,* et dans les inscriptions assyriennes sous celle de *La-ki-su.* Cf. H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell el-Amarna,* Berlin, 1896, p. 306, 310, 338, 340; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Giessen, 1883, p. 287, 317.

59. **Bascath** (hébreu : *Boṣqat;* Septante : Βασηδώθ), appelée *Besécath,* IV Reg., XXII, 1. Inconnue.

60. **Églon** (hébreu : *'Églôn;* Septante, omis ou méconnaissable), généralement identifiée avec *Khirbet 'Adjlân,* à l'est de *Umm Lâqis.* Cf. Ed. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* t. II, p. 49; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 54. Cependant Flinders Petrie, *Tell el-Hesy,* p. 18-20, la cherche plutôt à *Tell Nedjiléh,* au sud-est de la colline où l'on a retrouvé Lachis.

61. **Chebbon** (hébreu : *Kabbôn;* Septante: Χαβρά), probablement *El-Qubéibéh,* au sud-ouest de *Beit-Djibrîn.*

62. **Léhéman** (hébreu : *Laḥmâs;* Septante : Μαχές), aujourd'hui *Khirbet el-Lahm,* à l'est d'*El-Qubéibéh.*

63. **Cethlis** (hébreu : *Kitlîš;* Septante, *Cod. Vat. :* Μαχχώς; *Cod. Alex. :* Χαθλώς). Inconnue.

64. **Gidéroth** (hébreu : *Gedêrôṭ,* « parcs à brebis; » Septante : Γεδδώρ), appelée *Gadéroth,* II Par., XXVIII, 18. On a voulu l'identifier avec *Qatrah,* au sud-est de *Yebna.* Cf. *Survey of West. Palestine, Memoirs,* t. II, p. 410. C'est, croyons-nous, la chercher trop haut.

65. **Bethdagon** (hébreu : *Bêṭ-Dâgôn,* « maison de Dagon; » Septante, *Cod. Vat. :* Βαγαδιήλ; *Cod. Alex. :* Βηθδαγών). Quelques auteurs l'assimilent à *Beit Dedjan* ou à *Dâdjûn,* deux localités voisines, situées au sud-est de Jaffa. Cf. R. von Riess, *Bibel-Atlas,* 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 5; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 29. Ces deux points appartiennent à la tribu de Dan.

66. **Naama** (hébreu : *Na'âmâh;* Septante : Νωμάν). On a proposé de la reconnaître dans le village actuel de *Na'anéh,* au sud de *Ramléh.* Cf. *Survey of West. Palestine, Memoirs,* t. II, p. 408. C'est encore trop dans la tribu de Dan.

67. **Macéda** (hébreu : *Maqqêdâh;* Septante : Μακηδάν). Est-ce le village d'*El-Mughâr,* au nord de *Qatrah,* sur la limite de Juda et de Dan? Cf. *Survey of West. Pal., Memoirs,* t. II, p. 411. Il n'y a rien de certain.

3e *groupe.* — 68. **Labana** (hébreu : *Libnâh;* Septante, *Cod. Vat. :* Λεμνά; *Cod. Alex. :* Λεβνά), n'a pas été retrouvée, mais devait être, comme les suivantes, dans les environs de *Beit-Djibrîn.*

69. **Ether** (hébreu : *'Éṭér;* Septante, *Cod. Vat. :* Ἴθακ; *Cod. Alex. :* Ἀθέρ), appelée *Athar,* Jos., XIX, 7. C'est peut-être *Khirbet el-'Atr,* village ruiné, situé à peu de distance au nord-ouest de *Beit-Djibrîn.* Cf. *Survey of West. Pal., Memoirs,* t. III, p. 261, 279.

70. **Asan** (hébreu : *'Âšân;* Septante : Ἀνώχ). Conder propose de la placer à *Aséiléh,* site peu distant d'*Umm er-Rumamin,* à l'est. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1876, p. 150. Ce point s'éloigne trop du groupe dont la ville fait partie.

71. **Jephtha** (hébreu : *Iftâh;* Septante, *Cod. Vat. :* omis; *Cod. Alex. :* Ἰεφθά). Inconnue.

72. **Esna** (hébreu : *'Ašnâh;* Septante, *Cod. Vat. :* Ἰανά; *Cod. Alex. :* Ἀσεννά), aujourd'hui *Idhna,* au sud-est de *Beit-Djibrîn.*

73. **Nésib** (hébreu : *Neṣîb;* Septante, *Cod. Vat. :* Νασείβ; *Cod. Alex. :* Νεσιβ), est bien identifiée avec *Beit-Nusîb,* à l'est de *Beit-Djibrîn.* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 343.

74. **Céila** (hébreu : *'Qe'îlâh;* Septante, *Cod. Vat. :* Κεειλάμ; *Cod. Alex. :* Κεειλά), généralement reconnue dans *Khirbet Qîla* ou *Kîla,* au nord-est de la précédente. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 341. Elle est mentionnée dans les tablettes de *Tell el-Amarna* sous la forme *Ki-il-ti.* Cf. H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell el-'Amarna,* p. 292, 294, 312, 314.

75. **Achzib** (hébreu : *'Akzib;* Septante, *Cod. Vat. :* Ἀκιεζεί; *Cod. Alex. :* Ἀχζέκ), peut-être *'Aïn el-Kezbéh,* près de *Beit-Nettif.* Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 3.

76. **Marésa** (hébreu : *Mârê'šâh;* Septante, *Cod. Vat. :* Βαθησάρ; *Cod. Alex. :* Μαρησά), aujourd'hui *Khirbet Mer'asch* ou *Merâsch,* tout près et au sud-ouest de *Beit-Djibrîn.* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 323.

4e *groupe.* — 77. **Accaron** (hébreu : *'Éqrôn;* Septante : Ἀκκάρων), est maintenant encore un grand village nommé *'Aqir,* situé à l'est de *Yebna.* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 36. C'est l'*Am-qar-rû-na* des monuments assyriens. Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* p. 164. Elle fut plus tard donnée à la tribu de Dan. Jos., XIX, 43. Elle fut en réalité aux mains des Philistins, et paraît avoir été la plus septentrionale de leurs cinq satrapies. I Reg., V, 10; XVII, 52, etc.

78. **Azot** (hébreu : *'Ašdôd;* Septante : Ἀσηδώθ, Ἀσειεδώθ, ailleurs, Ἄζωτος, I Reg., V, 1, 3, etc.), actuellement *Esdûd,* au sud-ouest de *Yebna.* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 70. Elle porte le même nom dans les inscriptions assyriennes : *As-du-du.* Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* p. 162. Ce fut également une des cinq grandes villes des Philistins. Jos., XIII, 3.

79. **Gaza** (hébreu : *'Azzâh,* « la forte; » Septante : Γάζα), une des plus anciennes villes du monde encore existantes, s'appelle actuellement en arabe *Ghazzéh.* Elle se trouve dans l'angle sud-ouest de la Palestine, au sud d'*Asqalân* (Ascalon). Cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 178. Elle est mentionnée dans les tablettes de *Tell el-Amarna* sous la forme *Ḫa-za-ti,* dans les inscriptions égyptiennes sous celle de *Ga-za-tu,* et dans les inscriptions assyriennes sous celle de *Ḫa-zi-ti, Ḫaz-za-tu.* Cf. H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell el-Amarna,* p. 314; W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyp-*

tischen Denkmälern, p. 159; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* p. 161, 255. Ce fut une des cinq principautés philistines. Jos., XIII, 3.

C. VILLES DE LA MONTAGNE.

1er *groupe.* — 80. **Samir** (hébreu: *Šâmir;* Septante: Σαμείρ), peut être reconnue dans *Khirbet Sômerah* ou *Sômara,* au sud-ouest d'Hébron. Cf. F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* p. 164.

81. **Jéther** (hébreu: *Yaṭṭir;* Septante: Ἰεθερ), aujourd'hui *Khirbet 'Attir,* au sud-est de la précédente. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 197.

82. **Socoth** (hébreu: *Šôkôh;* Septante, *Cod. Vat.:* Σωχά; *Cod. Alex.:* Σωχώ), actuellement *Khirbet Schuéikéh,* au nord de *Khirbet 'Attir.* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 201.

83. **Danna** (hébreu, *Dannâh;* Septante: Ῥεννά). Inconnue.

84. **Cariathsenna** (hébreu: *Qiryaṭ-Sannâh;* Septante: πόλις γραμμάτων), la même que **Dabir** (hébreu: *Debir;* Septante: Δαβείρ), appelée aussi *Cariath-Sépher* (hébreu: *Qiryat-Sêfér,* « ville du livre; » Septante: πόλις γραμμάτων). Son nom de *Dabir* permet de la placer vraisemblablement à *Edh-Dhâheriyéh,* au nord-est d'*Umm er-Rummâmîn.* Cf. F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* p. 164.

85. **Anab** (hébreu: *'Ânâb;* Septante, *Cod. Vat.:* Ἀνών; *Cod. Alex.:* Ἀνώβ), existe encore aujourd'hui exactement sous le même nom, *'Anab,* au sud-ouest de la précédente. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 362-364.

86. **Istemo** (hébreu: *'Ěšṭemôh;* Septante, *Cod. Vat.:* Ἐσκαιμάν; *Cod. Alex.:* Ἐσθεμώ), appelée ailleurs *Esthémo,* Jos., XXI, 14; I Par., VI, 58; *Esthamo,* I Reg., XXX, 28; I Par., IV, 17, 19. Elle est justement identifiée avec *Es-Semu'a,* à l'est de *Khirbet Schuéikéh.* Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* t. I, p. 494.

87. **Anim** (hébreu: *'Anîm;* Septante, *Cod. Vat.:* Αἰσάμ; *Cod. Alex.:* Ἀνείμ), doit correspondre aux ruines actuelles de *Ghuuein,* au sud d'*Es-Semu'a.* Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 11.

88. **Gosen** (hébreu: *Gôšén;* Septante: Γοσόμ). Inconnue.

89. **Olon** (hébreu: *Ḥôlôn;* Septante, *Cod. Vat.:* Χαλού; *Cod. Alex.:* Χιλουώ). On a proposé de l'identifier avec *Beit 'Alâm,* au sud-est de *Beit-Djibrîn.* Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 87. Ce point est trop en dehors du groupe dont la ville fait partie.

90. **Gilo** (hébreu: *Gilôh;* Septante: Γηλώμ; *Cod. Alex.:* Γηλών). Les explorateurs anglais proposent de l'identifier avec *Khirbet Djâlâ,* au nord d'Hébron. Cf. *Survey of West. Palestine, Memoirs,* t. III, p. 313. L'identification, très acceptable au point de vue onomastique, a le tort de nous transporter dans un groupe différent de celui-ci.

2e *groupe.* — 91. **Arab** (hébreu: *'Ărâb;* Septante, *Cod. Vat.:* Αἰρέμ; *Cod. Alex.:* Ἐρέβ), aujourd'hui *Khirbet er-Rabiyéh,* au sud-ouest d'Hébron. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 12.

92. **Ruma** (hébreu: *Dûmâh;* Septante: Ῥεμνά), maintenant *Daumêh,* à l'ouest d'*Er-Rabiyéh.* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 359.

93. **Ésaan** (hébreu: *'Ěš'ân;* Septante, *Cod. Vat.:* Σομά; *Cod. Alex.:* Ἐσάν). En s'appuyant sur le grec Σομά, quelques auteurs ont donné comme possible l'identification avec *Es-Simiâ,* à peu de distance au sud d'*Er-Rabiyéh.* Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 62. L'emplacement répond bien aux données scripturaires, mais la base de l'identification est très fragile.

94. **Janum** (hébreu: *Yânîm,* au *Ketib; Yânûm,* au *qerî;* Septante, *Cod. Vat.:* Ἰεμάειν; *Cod. Alex.:* Ἰανούμ). Inconnue.

95. **Beththaphua** (hébreu: *Bêṭ Ṭappûah,* « maison de la pomme; » Septante, *Cod. Vat.:* Βαιθαχού; *Cod. Alex.:* Βεθθαπφουέ), se retrouve aujourd'hui dans le village de *Taffûḥ,* à cinq kilomètres à l'ouest d'Hébron. Cf. *Survey of West. Palestine, Memoirs,* t. III, p. 310.

96. **Aphéca** (hébreu: *'Afêqâh;* Septante, *Cod. Vat.:* Φακουά; *Cod. Alex.:* Ἀφακά), peut-être *Fûkîn,* à l'ouest de Bethléhem, peut-être aussi l'*Apuken* des listes de Karnak. Cf. G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmos III qu'on peut rapporter à la Judée,* extrait des *Transactions of the Victoria Institute,* p. 4.

97. **Athmatha** (hébreu: *Ḥumtâh;* Septante, *Cod. Vat.:* Εὐμὰ; *Cod. Alex.:* Χαμματά). Inconnue.

98. **Cariath-Arbé** ou **Hébron** (hébreu: *Qiryaṭ 'Arba hî' Ḥébrôn;* Septante: πόλις Ἀρβόκ, αὕτη ἐστὶ Χεβρών), la ville bien connue d'*El-Khalil,* au sud de Bethléhem.

99. **Sior** (hébreu: *Ṣî'ôr;* Septante, *Cod. Vat.:* Σώρθ; *Cod. Alex.:* Σιώρ), aujourd'hui *Sa'îr,* au nord d'Hébron. Cf. *Survey of West. Pal., Memoirs,* t. III, p. 309.

3e *groupe.* — 100. **Maon** (hébreu: *Mâ'ôn;* Septante, *Cod. Vat.:* Μαώρ; *Cod. Alex.:* Μαών), bien identifiée avec *Khirbet Ma'în,* au sud d'Hébron. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 170.

101. **Carmel** (hébreu: *Karmél;* Septante: Χερμέλ). Le nom reste encore attaché à des ruines appelées *Khirbet Kermel,* à environ quinze kilomètres au sud d'Hébron. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 166.

102. **Ziph** (hébreu: *Zif;* Septante, *Cod. Vat.:* Ὀζείβ; *Cod. Alex.:* Ζίφ), représentée aujourd'hui par les ruines de *Tell Zif,* entre *Kermel* et Hébron. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 166.

103. **Jota** (hébreu: *Yûṭâh;* Septante, *Cod. Vat.:* Ἰτάν; *Cod. Alex.:* Ἰεττά), appelée *Jeta,* Jos., XXI, 16, subsiste sous le même nom de *Yuttâ,* au sud-ouest de *Zif.* Cf. *Survey of West. Pal., Memoirs,* t. III, p. 310.

104. **Jezraël** (hébreu: *Yzre''él;* Septante, *Cod. Vat.:* Ἰαριήλ; *Cod. Alex.:* Ἰεζδραέλ). Inconnue.

105. **Jucadam** (hébreu: *Yoqde'âm;* Septante, *Cod. Vat.:* Ἰαρειкάμ; *Cod. Alex.:* Ιεκδαάμ). Inconnue.

106. **Zanoé** (hébreu: *Zânoaḥ;* Septante, *Cod. Vat.:* Ζακανάειμ; *Cod. Alex.:* Ζανώ), aujourd'hui *Khirbet Zanûtâ,* au sud de *Khirbet Schuéikéh.* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 200.

107. **Accaïn** (hébreu: *Haqqaîn;* Septante, *Cod. Vat.:* Ζακανάειμ, corruption des deux mots *Zanoé* et *Accaïn; Cod. Alex.:* Ἀκείμ), actuellement *Khirbet Yaqîn,* au sud-est d'Hébron. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 39.

108. **Gabaa** (hébreu: *Gib'âh;* Septante: Γαβαά). La plupart des auteurs la placent à *Djeba'a,* au sud-ouest de Bethléhem. Cf. V. Guérin. *Judée,* t. III, p. 382. La correspondance onomastique est parfaite; ce qui manque, c'est la conformité avec le groupement méthodique de Josué.

109. **Thamna** (hébreu: *Ṭimnâh;* Septante, *Cod. Vat.:* Θαμναθά; *Cod. Alex.:* Θαμνά). On trouve au nord-ouest de *Djeba'a* une localité, *Tibnéh,* dont le nom répond bien à celui de *Ṭimnâh,* mais la situation s'écarte encore de ce troisième groupe.

4e *groupe.* — 110. **Halhul** (hébreu: *Ḥalḥûl;* Septante, *Cod. Vat.:* Ἀλουά; *Cod. Alex.:* Ἀλούλ), subsiste encore exactement sous le même nom, *Ḥalḥûl,* au nord d'Hébron. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 284.

111. **Bessur** (hébreu: *Bêṭ-Ṣûr,* « maison du rocher; » Septante, *Cod. Vat.:* Βαιθσούρ; *Cod. Alex.:* Βεθσούρ), appelée plus exactement *Bethsur,* I Par., II, 45; II Par., XI, 7, etc., a gardé jusqu'à nos jours la même dénomination, *Beit Sûr,* et se trouve tout près, au nord-ouest de *Ḥalḥûl.* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 288.

112. **Gédor** (hébreu: *Gedôr;* Septante, *Cod. Vat.:* Γεδδών; *Cod. Alex.:* Γεδώρ), aujourd'hui *Djedûr,* à cinq kilomètres au nord de *Beit Sûr.* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 380.

113. **Mareth** (hébreu: *Ma'ărâṭ ;* Septante, *Cod. Vat.:* Μαγαρώθ; *Cod. Alex.:* Μαρώθ). On a proposé de la reconnaître dans *Beit Ummar,* entre *Beit Sûr* et *Djedûr.* Cf. *Survey of West. Pal., Memoirs,* t. III, p. 303. L'emplacement convient, le rapprochement onomastique est insuffisant.

114. **Bethanoth** (hébreu : *Bêṭ-'Anôṭ;* Septante, *Cod. Vat.:* Βαιθανάμ; *Cod. Alex.:* Βαιθανών), bien identifiée avec *Beit 'Anûn,* au nord-est d'Hébron. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 151.

115. **Eltécon** (hébreu: *'Élṭeqôn;* Septante, *Cod. Vat.:* Θεκούμ; *Cod. Alex.:* Ἐλθεκέν). Inconnue.

5e *groupe.* — D'après les Septante; manque dans l'hébreu et la Vulgate.

116. **Théco** (Θεκώ). C'est la ville qui est appelée ailleurs *Thécué* (hébreu : *Ṭeqôa';* Septante: Θεκουέ), patrie d'Amos, Am., I, 1. Elle subsiste encore sous le même nom, *Teqû'a,* et est située au sud de Bethléhem. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 141.

117. **Éphratha** ou **Bethléhem** (Ἐφράθα, αὕτη ἐστὶν Βαιθλέεμ), la ville bien connue qui porte aujourd'hui encore le nom de *Beit Lahm,* et se trouve au sud de Jérusalem.

118. **Phagor** (Φαγώρ). C'est le *Khirbet Faghûr,* au sud-ouest de Bethléhem. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 313.

119. **Aitan** (*Cod. Vat.:* Αἰτάν; *Cod. Alex.:* Αἰτάμ), nommée ailleurs *Etam* (hébreu : *'Éṭâm ;* Septante: Ἠτάμ), Jud., XV, 8, 13; II Par., XI, 6. Le nom en a été gardé par la fontaine *'Aïn-'Etân,* située à quatre kilomètres au sud-ouest de Bethléhem, près de l'ouadi *Urṭâs.* La ville devait être dans le voisinage. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 106.

120. **Coulon** (Κουλόν), actuellement *Qolûniyéh,* à six kilomètres et demi à l'ouest de Jérusalem. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. I. p. 257.

121. **Tatam** (Ταταμ). Inconnue.

122. **Sorès** (*Cod. Vat.:* Ἐωβής; *Cod. Alex.:* Σωρής), correspond à *Sâris,* à l'ouest de *Qolûniyéh.* Cf. V. Guérin, *Judée,* t. I, p. 281.

123. **Carem** (Καρέμ), aujourd'hui le petit village d'*'Aïn Karim,* à six kilomètres à l'ouest de Jérusalem. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. I, p. 83.

124. **Gallim** (*Cod. Vat.:* Γαλέμ; *Cod. Alex.:* Γαλλίμ), peut-être le gros village de *Beit Djâlâ,* au nord-ouest de Bethléhem. Cf. *Survey of West. Pal., Memoirs,* t. III, p. 20.

125. **Béther** (*Cod. Vat.:* Θεθήρ; *Cod. Alex.:* Βαιθήρ), se retrouve dans *Bittir,* au nord-ouest de Bethléhem. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 387.

126. **Manocho** (Μανοχώ). Est-ce la *Manahath* (hébreu : *Mânâḥaṭ*) de I Par., VIII, 6, et le village actuel de *Malḥah,* au sud-ouest de Jérusalem? On l'a supposé. Cf. *Survey of West. Pal., Memoirs,* t. III, p. 21.

6e *groupe.* — 127. **Cariathbaal** ou **Cariathiarim** (hébreu : *Qiryat-Ba'al, hî' Qiryaṭ Ye'ârim ;* Septante : Καριαθβάαλ, αὕτη ἡ πόλις Ἰαρείμ), généralement identifiée avec *Qariet el-'Enab,* village situé sur la route carrossable de Jérusalem à Jaffa, à treize kilomètres environ de la ville sainte. Cf. Robinson, *Biblical Researches,* t. II, p. 11-12.

128. **Arebba** (hébreu : *Hâ-rabbâh,* avec l'article, « la grande ; » Septante, *Cod. Vat.:* Σωθηβά; *Cod. Alex.:* Ἀρεββά), peut-être *Khirbet Rebba,* au nord-est de *Beit Djibrîn;* ce qui, cependant, reste douteux. Cf. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 336.

D. VILLES DU DÉSERT.

129. **Betharaba** (hébreu : *Bêṭ hâ-'Arâbâh,* « la maison de l'Arabah » ou « de la plaine déserte » ; Septante, *Cod. Vat.:* Θαραβαάμ; *Cod. Alex.:* Βηθαραβά). Inconnue.

130. **Meddin** (hébreu : *Middîn ;* Septante, *Cod. Vat.:* Αἰνών; *Cod. Alex.:* Μαδών). Inconnue.

131. **Sachacha** (hébreu : *Sekâkâh;* Septante, *Cod. Vat.:* Αἰχιοζά; *Cod. Alex.:* Σοχοχα). On a proposé de l'identifier avec *Khirbet ed-Dikkéh,* appelé aussi *Kh. es-Sikkhéh,* au sud-est de Béthanie. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and Places,* p. 157.

132. **Nebsan** (hébreu : *Hannibšân;* Septante, *Cod. Vat.:* Ναφλαζών; *Cod. Alex.:* Νεβσά). Inconnue.

133. **La ville du Sel** (hébreu : *'Îr-ham-mélaḥ;* Septante, *Cod. Vat.:* αἱ πόλεις Σαδώμ ; *Cod. Alex.:* αἱ πόλεις ἁλῶν), probablement vers l'extrémité sud-ouest de la mer Morte, dans la vallée des Salines. II Reg., VIII, 13; IV Reg., XIV, 7.

134. **Engaddi** (hébreu : *'Ên Gédi,* « source du chevreau ; » Septante, *Cod. Vat.:* Ἀγκάδης ; *Cod. Alex.:* Ἠνγαδδί). Le nom a subsisté jusqu'à nos jours exactement sous la même forme et avec la même signification dans l'arabe *'Aïn Djédi,* oasis située vers le milieu de la rive occidentale de la mer Morte.

Comme on le voit, l'Écriture nous a conservé les noms des principales villes de Juda d'une manière aussi complète que possible, mieux, en tout cas, que dans la plupart des tribus. Si quelques-unes seulement du *Négeb* sont connues aujourd'hui, celles de la plaine et de la montagne ont presque toutes subsisté, et souvent gardé à peu près intacte l'antique dénomination chananéenne. Dans l'ensemble, la moitié de ces localités ont une identification qui laisse peu de doutes.

II. LIMITES. — L'auteur sacré a pris soin de nous tracer lui-même avec une rigoureuse exactitude les limites de la tribu de Juda. Jos., XV, 1-12. Il commence par la *frontière méridionale,* qui s'étendait vers le pays d'Édom et le désert de Sin. « Elle part, dit-il, de l'extrémité de la mer de Sel (*mer Morte*), de la langue tournée vers le midi, et elle passe au sud de la montée du Scorpion (hébreu : *ma-'ălêh 'Aqrabbîm,* aujourd'hui le défilé d'*Eṣ-Ṣafah*), par Sin (hébreu : *Ṣinnâh*); puis elle monte au sud de Cadèsbarné (hébreu : *Qâdêš Barnê'a,* actuellement *'Aïn Qadîs*), passe à Esron (hébreu : *Ḥeṣrôn*), monte à Adar (hébreu : *Addârâh*), et se tourne vers Carcaa (hébreu : *haq-Qarqâ'âh;* de là elle passe à Asémona (hébreu : *'Aṣmônâh*), parvient au torrent d'Égypte (*naḥal Miṣraïm = ouadi el-Arisch*), et aboutit à la mer. » Si plusieurs noms de ce tracé sont restés inconnus, il n'en est pas moins facile de voir que la frontière sud de Juda formait un arc de cercle dont les points extrêmes étaient, à l'est, la *Sebkah;* au sud, *'Aïn Qadis,* et à l'ouest, l'embouchure de l'*ouadi el-Arisch* dans la mer Méditerranée. — L'historien continue en disant : « La *frontière orientale,* c'est la mer de Sel jusqu'à l'embouchure du Jourdain. — La *frontière septentrionale* part de la pointe du lac où finit le Jourdain ; puis elle monte à Beth-Hagla (hébreu : *Bêṭ Ḥoglâh,* aujourd'hui *Qasr Hadjla*), passe au nord de Beth Araba (hébreu: *Bêṭ hâ-'Arâbâh*), et monte à la pierre du Boen, fils de Ruben (hébreu : *'Ében Bôhan ben Re'ûbên*). La frontière monte ensuite vers Debéra (hébreu : *Debirâh;* « vers Debir, » probablement *Thoghret ed-Debr*), depuis la vallée d'Achor (hébreu : *'Êmeq 'Âkôr,* peut-être l'*ouadi el-Kelt*), et, dans la direction du nord, elle regarde Galgala (hébreu : *hag-Gilgal*), qui est en face de la montée d'Adommim (hébreu : *ma'ălêh 'Adummîm,* aujourd'hui *Tala'at ed-Demm*), au sud du torrent. Puis elle passe aux eaux de la fontaine du Soleil (hébreu : *Ên-Šémeš,* maintenant *'Aïn el Haûdh*), et aboutit à la fontaine de Rogel (hébreu : *'Ên Rôgêl,* le *Bir Eyûb,* au sud de Jérusalem). De là, elle remonte la vallée de Ben Hinnom (l'*ouadi er-Rebâbi,* au sud et à l'ouest de Jérusalem), au côté du Jébuséen, c'est-à-dire Jérusalem, vers le sud ; elle s'élève vers le sommet de la montagne qui domine la vallée de Hinnom, dans la direction de l'ouest, laquelle touche à l'extrémité nord de la plaine de Rephaïm (la vallée d'*el-Beqa'a,* au sud-ouest de Jérusalem). Puis la frontière est tracée depuis le sommet de la montagne vers la source des eaux de Nephtoa (hébreu : *mê Néfṭoaḥ*

actuellement *Liftâ*); elle va vers les villages du mont Éphron (hébreu : *har 'Éfrôn*, probablement la chaîne de collines où se trouvent *Qastal, Qolûniyéh*), et se dirige vers Baala, qui est Cariathiarim (hébreu : *Qiryat Ye'ârîm,* maintenant *Qariyet el-'Enab*). De Baala, elle tourne à l'ouest vers le mont Séir (hébreu : *har Śê'ir,* peut-être le plateau escarpé où se trouve le village de *Sârîs*), passe sur le flanc du mont Jarim (hébreu : *har Ye'ârîm*) au nord, c'est-à-dire Cheslon (hébreu : *Kesâlôn,* aujourd'hui *Kesla*); puis elle descend à Bethsamès (hébreu : *Bêṭ Šémèš = 'Aïn Schems*) et passe à Thamna (hébreu : *Ṭimnâh = Tibnéh*). Puis elle s'étend à la hauteur d'Accaron (hébreu : *'Éqrôn = 'Aqîr*) au nord, et se dirige vers Sechrona (hébreu : *Šikrônâh*), passe au mont Baala, va à Jebnéel (hébreu : *Yabne'êl = Yebna*) et aboutit à la mer. » Cette ligne septentrionale correspond aux limites méridionales de Benjamin, Jos., XVIII, 15-19, et de Dan. Jos., XIX, 40-46. — « La *frontière occidentale*, c'est la grande mer (la Méditerranée). » Cette dernière délimitation est plutôt idéale, car la plaine maritime fut occupée par les Philistins.

III. DESCRIPTION. — Le territoire primitivement destiné à la tribu de Juda comprenait donc, comme le texte sacré lui-même nous l'indique, quatre parties topographiquement distinctes : le *nègèb* ou « la contrée méridionale », la *šefêlâh* ou « la plaine », le *har* ou « la montagne », le *midbar* ou « le désert ». La première fut cédée à Siméon jusqu'à la hauteur de Bersabée, Sabée et Molada, et même de Sicéleg et de Remmon. Jos., XIX, 2, 5, 7. C'est, suivant la signification du mot, un « pays desséché », la région des nomades; aussi plusieurs des localités qui y sont mentionnées empruntent-elles leur dénomination au mode de campement des tribus pastorales : Asar, Asergadda, Hasersual, Hasersusa. L'hébreu *Ḥâṣâr, Ḥâṣêr,* signifie « lieu entouré de clôtures », et correspond au *douar* des Arabes d'Afrique. C'est une série de plaines élevées, de plateaux coupés de ravins, accidentés çà et là de groupes de rochers et de chaînes de hauteurs, une succession de cantons verdoyants et de contrées stériles. Pour les détails, voir SIMÉON (TRIBU DE). Le territoire proprement dit de Juda se réduisait donc à la partie méridionale de l'arête montagneuse qui forme l'ossature de la Palestine, depuis la plaine d'Esdrelon jusqu'aux derniers contreforts qui, au-dessous d'Hébron, s'abaissent peu à peu vers le Nègèb. La plaine côtière, avec les cinq villes qui constituaient les satrapies philistines, bien qu'attribuées aux enfants de Juda, ne fut jamais en leur possession, au moins d'une manière durable. Nous n'avons donc pas à la décrire. Voir PHILISTINS. On aurait tort, par là même, de limiter la *Séfêlah* à la plaine proprement dite, qui s'étend de la mer aux premiers chaînons de la contrée montagneuse. Presque toutes les villes que le livre de Josué place *baš-šefêlâh* appartiennent à une région moyenne de collines séparées par de larges vallées, et située entre la partie basse et plate qui avoisine la mer, et le plateau élevé qui forme le faîte du pays.

Réduit à ces strictes limites, le territoire de Juda comprend, dans son ensemble, le double versant qui, de Jérusalem, se prolonge jusqu'au groupe de torrents dont les ramifications, partant des derniers échelons de la montagne, composent l'*ouadi es-Sèba'*, l'*ouadi esch-Schèri'âh* et l'*ouadi Ghazzéh.* Le plateau central, qui constitue la ligne de partage des eaux, s'élève jusqu'à Hébron aux plus grandes hauteurs de la chaîne : *Beit Djala,* 820 mètres; *Kh. Tequ'a,* 850; *Halhûl,* 997; Hébron, 927; Yutta, 837. Le terrain s'abaisse graduellement, et n'a plus que 482 à *Khirbet Umm er-Rummamin,* 369 à *Kh. el-Milh,* et 290 à *Bir es-Sèba'.* Le versant oriental descend rapidement vers la mer Morte; les torrents, comme le Cédron ou *ouadi en-Nâr,* s'y sont creusé des lits profonds dans les parois des rochers nus et abrupts. Cette contrée pierreuse, la plus désolée de la Palestine, s'appelle dans l'Écriture le désert de Juda. Voir JUDA (DÉSERT DE), col. 1774. Le versant occidental a des pentes moins rapides. Les ouadis qui, à la partie supérieure, découpent le terrain en nombreux fossés, finissent par s'unir en plusieurs vallées qui s'élargissent peu à peu, l'*ouadi es-Surâr,* l'*ouadi es-Samt,* l'*ouadi el-Ghuêit,* l'*ouadi el-Hésy,* pour ne citer que les principales. Tous ces cours d'eau se déversent dans la Méditerranée par trois canaux, qui sont, en allant du nord au sud, le *nahr Rûbin,* le *nahr Sukrèir* et l'*ouadi el-Hésy.* La région moyenne, qui est la partie haute de la *Sèphélah,* forme comme le premier étage du massif orographique. Elle se compose de collines plus ou moins élevées, séparées par de grandes plaines et admirablement disposées pour servir de forteresses. C'est un terrain d'embuscades, de surprises, où tout l'art de la guerre consiste à se cacher, à grimper avec l'agilité des chèvres. Les vallées peuvent être considérées comme les voies naturelles de communication entre la côte et la montagne, donnant accès au cœur du pays. Cette contrée fut, on le comprend, le théâtre des combats qui eurent lieu entre les Philistins et les enfants de Juda. Aujourd'hui les sentiers connus qui servent de routes sillonnent la région en passant par les points les plus importants. Signalons celle qui part de Gaza pour aller à *Beit Djibrîn,* et de là passe à *Beit Nettif, Bittir,* et aboutit à Jérusalem, ou se dirige plus bas vers Bethléhem ou vers Hébron; celle qui part de *Bersabée* pour remonter vers *Gaza,* ou *Khirbet Umm er-Rummamîn,* ou *Dhâheriyéh* et Hébron. Le chemin de fer de Jaffa à Jérusalem traverse un coin du territoire de Juda en suivant les contours des vallées. L'aspect général nous offre une série de collines couvertes d'herbes et de fleurs au printemps, mais nues et arides le reste de l'année, de champs cultivés ou hérissés de ronces, de vallons où s'épanouit parfois une belle végétation. Dans les endroits où se trouvent des sources, autour de certains villages, on rencontre des plantations d'orangers, de grenadiers, de figuiers, de citronniers. Les flancs des collines portent par-ci par-là des jardins ou des vignes disposés en terrasses. Le sol est, en plusieurs endroits, percé de grottes qui forment de vrais labyrinthes et ont autrefois servi d'habitation ou de refuge temporaire aux hommes. On en trouve de semblables dans les environs de *Beit Djibrîn,* de *Deir Dhibbân,* comme à *Khirbet Khoréitûn,* au sud de Bethléhem. Le plateau supérieur est, nous l'avons dit, un des plus élevés de la Palestine. Une route carrossable va aujourd'hui de Jérusalem à Hébron. Elle se déroule le plus souvent sur un terrain rocailleux et aride, où les arbres sont remplacés par des broussailles rabougries, où croissent çà et là de maigres taillis de chêne vert épineux. Quelques champs de blé, quelques bouquets d'oliviers et de figuiers apparaissent dans les fonds. Au milieu de ces montagnes dénudées, on trouve cependant des vallées fertiles, bien arrosées, des coteaux plantés de vignes. Hébron est bâtie dans une de ces gracieuses vallées, entre deux chaînes de collines verdoyantes. Bethléhem est elle-même située sur deux collines, qui descendent par une suite de terrasses couvertes de vignes et d'oliviers jusqu'aux profondes vallées qui les entourent de trois côtés. L'*ouadi Urtâs* forme comme une oasis au milieu de cette contrée pierreuse et rappelle la beauté des jardins de Salomon. Un des traits les plus caractéristiques de la tribu de Juda, ce sont ses vignobles. Il y en avait de célèbres à Escol, Num., XIII, 23, 25, à Engaddi. Cant., I, 13; II Par., XXVI, 10. Aujourd'hui encore, malgré l'état de délabrement dans lequel est tombé le pays, on trouve là, plus que partout ailleurs en Palestine, les flancs des collines tapissés de vignes avec leurs tours de garde et leurs murs soutenant les terrasses. Le terrain pierreux, l'altitude des coteaux et des plateaux, la chaleur du climat, tout favorise l'entretien et la beauté des vignobles. La pro-

phétie de Jacob, Gen., XLIX, 11-12, marque nettement cette étonnante fertilité du territoire de Juda, dans les derniers versets qui concernent la tribu :

Attachant à la vigne son ânon,
Et au cep le petit de l'ânesse,
Il lave, dans le vin, son manteau,
Son vêtement, dans le sang de la grappe.
Par le vin ses yeux étincellent,
Et ses dents sont blanches de lait.

Les vignes étaient donc en telle quantité que l'on faisait peu de cas même des plus excellentes, comme le *sôrêq*, et qu'on attachait son âne, comme on le fait à une haie ou à un arbuste ordinaire. Le vin était si commun qu'on y aurait pu laver ses habits, comme ailleurs on les lave dans l'eau. Le dernier trait fait allusion aux gras pâturages qui, autrefois surtout, nourrissaient de nombreux troupeaux. Cf. I Reg., XXV, 2; Am., I, 1-2.

II. HISTOIRE. — La prédominance de la tribu de Juda s'affirme, dès le début, par le nombre. Au sortir de l'Égypte, c'était de beaucoup la plus grande de toutes. Au premier recensement, elle comptait 74 600 hommes en état de porter les armes, alors que Dan, qui venait après, n'en avait que 62 700, et la plus petite, Manassé, 32 200. Num., I, 26-27, 38-39, 34-35. Dans les campements et la marche au désert, elle se trouvait placée, avec Issachar et Zabulon, à l'orient du tabernacle. Num., II, 3-9. Elle avait pour chef Nahasson, fils d'Aminadad, un des ancêtres du Christ, Num., I, 7; II, 3; Ruth, IV, 20; Matth., I, 4, et ce fut par ses mains qu'elle fit l'offrande de ses dons à la dédicace du tabernacle et de l'autel. Num., VII, 12-17. Parmi les explorateurs du pays de Chanaan, elle eut pour représentant Caleb, fils de Jéphoné. Num., XIII, 7. Au second dénombrement, dans les plaines de Moab, elle comptait 76 500 hommes, avec un accroissement de près de 2 000. Num., XXVI, 22. Ses principales familles sont énumérées Num., XXVI, 19-21, et plus complètement I Par., II. Celui de ses chefs qui devait travailler au partage de la Terre Promise fut Caleb. Num., XXXIV, 19. Elle fut désignée, avec Siméon, Lévi, Issachar, Joseph (Éphraïm-Manassé) et Benjamin, « pour bénir le peuple, sur le mont Garizim, après le passage du Jourdain. » Deut., XXVII, 12. Pendant la conquête du pays de Chanaan, les seuls incidents relatifs à la tribu sont la prévarication d'Achan, Jos., VII, 1, 16-26, et la prise de possession du district montagneux d'Hébron par Caleb. Jos., XIV, 6-15; XV, 13-19. Nous avons vu plus haut la part qui lui échut dans le territoire conquis. Après la mort de Josué, la tribu de Juda fut choisie pour diriger l'attaque contre les Chananéens. Cet honneur lui était réservé non pas tant peut-être à cause de sa puissance que des promesses qui lui avaient été faites, Gen., XLIX, 8, 9, et de ses destinées futures. Jud., I, 1, 2. Elle fit appel à l'aide de Siméon, et les deux tribus réunies tournèrent leurs armes contre Jérusalem, dont elles s'emparèrent, contre différentes villes de la montagne, du midi et de la plaine. Mais les habitants de cette dernière contrée ne purent être détruits ou chassés, grâce à leurs chariots de fer, qui leur permettaient d'offrir aux envahisseurs une sérieuse résistance. Jud., I, 3-19. Juda fut encore choisi par l'oracle divin pour conduire les Israélites au combat contre Gabaa et les Benjamites. Jud., XX, 18. L'isolement de son territoire, la pauvreté de plusieurs de ses cantons, les barrières naturelles qui en rendaient l'attaque difficile, le mirent plus que les tribus du nord à l'abri des invasions. Voir JUDÉE. Il eut cependant à subir celles des Philistins et des Ammonites. Jud., X, 9; XV, 9; I Reg., XVII, 1. La persécution de Saül contre David ne fit que susciter dans la tribu des sentiments de fidélité et de dévouement à l'égard du jeune Bethléhémite. Aussi, après la mort du premier roi, s'empressa-t-elle de reconnaître pour chef le fils d'Isaï, qui reçut l'onction royale à Hébron, II Reg., II, 4, 7, 10, et y régna sept ans. II Reg., V, 5. Cependant après la révolte et la mort d'Absalom, elle se laissa devancer par les autres tribus pour rappeler le monarque exilé. Émue des reproches de celui-ci, elle se transporta au-devant de lui jusqu'aux bords du Jourdain et le ramena à Jérusalem. II Reg., XIX, 11-15; XX, 2. Au moment du schisme, elle resta seule, avec la tribu de Benjamin, fidèle à la maison de David. III Reg., XII, 20. Elle donna son nom au royaume du sud, et son histoire se confond désormais avec l'histoire de celui-ci, bien qu'elle garde comme Benjamin, sa propre individualité. Voir JUDA (ROYAUME DE). — Après la captivité, les enfants de Juda reprirent des premiers le chemin de Jérusalem, pour rebâtir le temple. I Esd., I, 5; III, 9. Ils rentrèrent dans leurs anciennes possessions. II Esd., XI, 25-30. Leur nom, *Judæi*, « Juifs, » fut celui que portèrent principalement depuis lors les descendants d'Abraham.

III. CARACTÈRE ET MISSION PROVIDENTIELLE. — La tribu de Juda tient sans contredit la première place parmi celles qui sont issues de Jacob. Le patriarche en a tracé d'avance le caractère et les glorieuses destinées dans sa fameuse prophétie, Gen., XLIX, 8-10 (traduction d'après l'hébreu) :

Juda, tes frères te glorifieront :
Ta main sera sur le col de tes ennemis;
Les fils de ton père se prosterneront devant toi.
Juda est un lionceau,
Après avoir pillé, mon fils, tu remontes;
Il s'étend, il se couche comme un lion,
Comme une lionne; qui [osera] le faire lever?
Le sceptre ne sortira pas de Juda,
Ni le bâton de commandement d'entre ses pieds,
Jusqu'à ce que vienne *Schilôh* (ou « celui auquel il appartient »)
A lui l'obéissance des peuples.

Gloire, force et souveraineté, telles sont donc, en somme, les prérogatives de Juda. Les aînés de la famille ont, par leurs crimes, perdu leur droit de primogéniture. Juda, bien que coupable, lui aussi, de plusieurs fautes, est, par une secrète disposition de la Providence, substitué à leur place. Il sera le premier entre ses frères, comme il sera triomphateur de ses ennemis. Sa gloire vient sans doute de sa force et de ses victoires, mais elle tient surtout à ses destinées : de sa race naîtra le Messie. C'est là la raison de sa prééminence. Le premier dans l'ordre des campements et de la marche des tribus, Num., II, 3; X, 14, il se présente le premier à l'offrande dans les sacrifices. Num., VII, 12. Le premier lot lui est réservé dans le partage de la Terre Promise, Jos., XV, 1, et c'est à lui que revient l'honneur de conduire ses frères au combat. Jud., I, 1, 2. Les progrès de son influence et les vicissitudes de sa domination sont comme le fond de l'histoire du peuple de Dieu. Sa force victorieuse s'incarne principalement en David, à qui il a été donné de réaliser cette parole : « Ta main sera sur le col de tes ennemis. » Le lion de Juda a promené autour de lui sa terrible puissance, puis, chargé de butin, il est remonté dans le repaire de ses montagnes. Là, il s'est longtemps couché au sein d'une paix noblement conquise et puissamment garantie. Tel est comme le résumé des deux règnes de David et de Salomon. Il n'en est pas moins vrai, cependant, que le véritable « lion de la tribu de Juda », c'est le Christ, « rejeton de David, » Apoc., V, 5, qui, après avoir vaincu le démon, a établi, dans la richesse et la force, le royaume de la paix. C'est « à lui qu'appartient » le sceptre royal dont parle la prophétie de Jacob, et qui courbera sous l'obéissance tous les peuples de la terre. Jusqu'à sa venue, il était resté, bien qu'avec de nombreuses vicissitudes, aux mains de la tribu de Juda. Après les privilèges de prééminence dont nous avons parlé, et qui ne faisaient de Juda qu'un « lionceau », sa race est montée sur le trône avec David, pour y demeurer jusqu'à la captivité. Si, à

ce moment, l'autorité royale tombe de ses mains, la tribu n'en conserve pas moins une prééminence d'honneur ou de juridiction qui suffit à l'accomplissement de la prédiction patriarcale. Pendant la captivité de Babylone, les juges du peuple continuèrent à être choisis dans la tribu de Juda, comme on peut le croire d'après l'histoire de Susanne. Dan., XIII, 56. Daniel, qui exerça à Babylone une si glorieuse influence, était issu de sang royal et, par conséquent, appartenait à la tribu de Juda. Dan., I, 3, 6. Après la captivité, l'autorité et le gouvernement furent principalement dévolus à la même tribu. Zorobabel, fils de Salathiel, était un prince de Juda. Agg., I, 1; II, 3. Les Machabées, il est vrai, étaient de la tribu de Lévi; mais ne peut-on pas les considérer comme parlant et agissant au nom de la tribu de Juda, à laquelle les autres avaient été comme incorporées après la captivité? On peut donc dire que Juda conserve sa prééminence d'un bout à l'autre de l'histoire, jusque dans la liste des élus marqués du sceau de Dieu. Apoc., VII, 5. A. LEGENDRE.

7. JUDA (ROYAUME DE). En tant que distinct du royaume d'Israël, il fut constitué au début du règne de Roboam par la scission politique et religieuse des tribus. Voir col. 999-1000, 1301-1302. Il est appelé « Juda », III Reg., XII, 23; XIII, 1, 12, 14, 21; XVI, 21, etc.; II Par., XIII, 13-16, par opposition à Israël, XIV, 4-8, ou « maison de Juda », Is., XXII, 21; Jer., III, 18; V, 11; XI, 10, 17, etc., souvent par opposition à la « maison d'Israël », parce que la tribu de Juda en formait le noyau principal. D'après le récit du III[e] livre des Rois, XI, 13, 32, 36, il semblerait même qu'il ne comprenait que cette seule tribu; mais cette mention, III Reg., XII, 20, est complétée au ỳ. 21, qui nous apprend que l'armée de Roboam comptait aussi des soldats de la tribu de Benjamin. II Par., XI, 1, 3. De fait une grande partie des villes de cette tribu appartinrent au royaume de Juda, dont la capitale, Jérusalem, était située sur les confins des deux tribus. Voir t. I, col. 1597-1598. L'union de Juda et de Benjamin sous le sceptre de Roboam est explicitement affirmée II Par., XI, 10, 12, 23; XV, 2, 8, 9; XXV, 5. Le territoire de Juda fut agrandi plus tard par la conquête de quelques districts du royaume d'Israël. Juda, en outre, conserva sur l'Idumée la suzeraineté que David avait établie. Voir col. 834-835. Comme les tribus de Juda et de Benjamin habitaient au sud de la Palestine, on appelle souvent le royaume de Juda *royaume du Sud* et le royaume d'Israël *royaume du Nord*. Jérusalem demeura toujours la capitale du royaume de Juda. Sauf à l'époque de l'usurpation d'Athalie, le trône de David fut constamment occupé par des descendants de la dynastie légitime. Cette succession régulière de vingt rois par voie de filiation écarta de Juda les révolutions si fréquentes dans le royaume d'Israël. De plus, Jérusalem, sa capitale, était, par le Temple, le centre religieux de tout Israël. La célébration du culte y attirait donc les plus fervents des Israélites. Quoique les rois aient laissé subsister les hauts-lieux, le peuple de Juda fut dans l'ensemble plus fidèle à son Dieu que la population d'Israël. Les princes pieux s'efforçaient d'établir le monothéisme et luttaient par leurs réformes religieuses contre l'invasion envahissante du polythéisme dans leur royaume, qui était « le royaume de Dieu ». II Par., XIII, 8. Les prophètes rappelaient les rois impies au devoir et faisaient observer par le peuple la loi mosaïque. — L'histoire du royaume de Juda peut se diviser en deux périodes : 1° depuis le schisme jusqu'à la ruine d'Israël (975-721); 2° depuis la ruine d'Israël jusqu'à la captivité de Babylone (721-587).

I. DEPUIS LE SCHISME JUSQU'A LA RUINE D'ISRAEL. — L'histoire de cette période se partage elle-même en trois parties. — 1° *Lutte entre Juda et Israël.* — Les deux royaumes séparés restèrent en guerre l'un contre l'autre jusqu'à l'avénement d'Achab. Roboam, dont l'imprudence et la dureté avaient provoqué la scission, prit des mesures pour se maintenir à Jérusalem et reconstituer, s'il était possible, l'unité rompue par sa faute. Il recruta une armée pour marcher contre Israël, mais le prophète Séméia lui défendit, au nom du Seigneur, d'entreprendre une guerre fratricide. III Reg., XII, 21-24. Il releva les murailles des villes de Juda et de Benjamin qui lui étaient demeurées fidèles, II Par., XI, 5-12, et il fortifia les places qui le défendaient contre Israël. Son idolâtrie attira, la cinquième année de son règne, l'invasion de Sésac, roi d'Égypte. Jérusalem fut prise et son roi dut payer au vainqueur une forte rançon. III Reg., XIV, 21-28; II Par., XI, 18-XII, 12. Voir SÉSAC. Juda ne succomba pas à ce désastre et il se maintint en face d'Israël. La guerre fut continue entre Roboam et Jéroboam. III Reg., XIV, 30; II Par., XII, 15. Il en fut de même entre Abia, fils de Roboam, et Jéroboam, III Reg., XV, 7; II Par., XIII, 2, entre Asa et Baasa. III Reg., XV, 16, 32. C'était une guerre d'escarmouches et de pillages, avec quelques rencontres en règle, des deux côtés de la frontière et notamment autour de la ville de Rama. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. II, 1897, p. 776. Abia remporta contre Jéroboam une grande victoire. II Par., XIII, 3-20. Voir t. I, col. 42-43. Le pieux roi Asa éleva des forteresses et augmenta son armée; il fut vainqueur de Zara, roi d'Éthiopie. II Par., XIV, 6-15. Il employa aux réformes religieuses la paix que lui laissa le royaume d'Israël. III Reg., XV, 9-15; II Par., XV. Cependant Baasa entreprit d'entourer Rama de murailles. Asa fit alliance avec Bénadad I[er], roi de Syrie, qui attaqua Israël. Baasa interrompit les travaux de fortifications de Rama et les habitants de Juda employèrent les matériaux abandonnés à fortifier Gabaa et Maspha. III Reg., XV, 16-22; II Par., XVI, 1-6. Voir t. I, col. 1053, 1344, 1573.

2° *Alliance de Juda et d'Israël.* — Sous le règne du pieux roi Josaphat, un grand changement d'esprit et de politique s'accomplit à Jérusalem. Trois ans après la seconde campagne de Bénadad II contre Israël, Josaphat, qui levait tribut sur les Philistins et les Arabes, II Par., XVII, 10, 11, alla trouver Achab et fit alliance avec lui. Il l'accompagna au siège de Ramoth de Galaad occupée par les Syriens. Achab y fut tué et Josaphat revint à Jérusalem. III Reg., XXII, 1-38; II Par., XVIII. Le prophète Jéhu reprocha au roi de Juda son alliance avec le roi d'Israël. II Par., XIX, 1-3. Josaphat avait fait épouser à son fils Joram Athalie, fille d'Achab. IV Reg., VIII, 18; II Par., XXI, 6. Voir t. I, col. 123-124. Après sa victoire sur les Moabites, II Par., XX, 1-30, il resta en paix avec Israël. III Reg., XXII, 45. Cependant il refusa d'unir sa flotte avec celle d'Ochozias. III Reg., XXII, 50; II Par., XX, 35-37, après un premier insuccès permis par le Seigneur. Joram, roi d'Israël, successeur d'Ochozias, demanda à Josaphat d'unir leurs efforts contre le roi de Moab. Les deux alliés attaquèrent l'ennemi par l'Idumée et infligèrent aux Moabites une défaite complète. IV Reg., III, 7-27. Voir JOSAPHAT 3, col. 1649. Joram remplaça Josaphat, son père, sur le trône de Juda; il imita la conduite idolâtrique des rois d'Israël, ses ancêtres; par punition de ses crimes, le Seigneur permit que les Iduméens se rendissent indépendants de Juda et que les Philistins et les Arabes ravageassent son royaume. IV Reg., VIII, 16-24; II Par., XXI. Voir JORAM 2, col. 1641. Son fils Ochozias suivit, lui aussi, les exemples d'Achab et il fit, avec son oncle Joram d'Israël, la guerre contre Hazaël, roi de Syrie, pour reprendre Ramoth-Galaad. Il alla à Jezrahel voir le roi d'Israël blessé, et il fut tué par les soldats de Jéhu, révolté contre Joram. IV Reg., VIII, 25-29; IX, 16, 27-29; II Par., XXII, 1-9. Voir OCHOZIAS.

3° *Nouvelles luttes entre Juda et Israël.* — Athalie,

afin de s'assurer la possession du trône, fit périr tous les membres de la famille royale de Juda. Voir t. I, col. 1207-1208. Joas, enfant, fut sauvé, et, dix ans après, proclamé roi. IV Reg., XI, 1-16; II Par., XXII, 10-XXIII, 21. Il fut fidèle à Dieu, tant que vécut le grand-prêtre Joïada qui l'avait élevé. Son idolâtrie lui attira un châtiment divin : Hazaël envahit la Palestine et marcha sur Jérusalem. Voir col. 460. Joas, qui avait acheté la paix en payant le tribut, fut assassiné. IV Reg., XII; II Par., XXIV. Voir JOAS 3, col. 1556. Son fils Amasias eut de bons débuts et battit les Iduméens. Il défia à la guerre Joas, roi d'Israël; son armée fut battue et lui-même fait prisonnier. Plus tard, une conjuration s'éleva contre lui à Jérusalem et il fut tué à Lachis où il s'était enfui. IV Reg., XIV, 1-20; II Par., XXV, 1-28. Voir t. I, col. 443-446. Azarias, que le livre des Paralipomènes appelle Ozias, suivit d'abord les conseils du prophète Zacharie et gouverna son peuple avec sagesse et fermeté. Il soumit les Ammonites, les Iduméens, les Philistins et les Arabes, répara et fortifia Jérusalem. A la fin de sa vie, il fut frappé de la lèpre pour avoir usurpé les fonctions sacerdotales. IV Reg., XV, 1-7; II Par., XXVI. Voir OZIAS. Son fils Joatham, qui avait déjà gouverné la maison royale pendant sa maladie, imita la piété de son père et obligea les Ammonites à lui payer tribut. Rasin, roi de Syrie, et Phacée, roi d'Israël, se coalisèrent contre Juda. IV Reg., XV, 32-38; II Par., XXVII. Ce fut seulement sous le règne de l'impie Achaz que les deux confédérés vinrent assiéger Jérusalem. Inaugurant une funeste politique, blâmée par les prophètes, Achaz appela à son secours le roi d'Assyrie Théglathphalasar III. Il obtint son alliance moyennant un tribut très élevé; il alla le voir à Damas et introduisit à Jérusalem les idoles assyriennes. IV Reg., XVI; II Par., XXVIII. Voir t. I, col. 130-136. Son fils, le pieux roi Ézéchias, refusa de payer le tribut aux Assyriens et reçut l'ambassade de Mérodach-Baladan, roi de Babylone. Ce fut la sixième année de son règne, en 721, que Sargon prit la ville de Samarie et ruina le royaume d'Israël. IV Reg., XVIII, 1-12. Voir col. 1001 et t. II, col. 2144-2146.

II. DEPUIS LA RUINE D'ISRAEL JUSQU'A LA CAPTIVITÉ DE BABYLONE. — Tant qu'Israël était resté debout, il avait servi de boulevard à Juda et avait supporté les premiers coups des invasions assyriennes. Quand Samarie fut tombée, Jérusalem fut directement exposée à la convoitise de l'Assyrie. Sennachérib fit une expédition contre l'Asie occidentale et l'Égypte; un de ses desseins était de ramener à la vassalité Ézéchias, roi de Juda. Il attaqua et prit toutes les villes fortes de Juda. Ézéchias consentit à payer un lourd tribut de guerre, mais refusa de rendre Jérusalem. Une intervention divine le délivra du péril qu'il courait et Sennachérib retourna à Ninive. IV Reg., XVIII-XIX; II Par., XXXII. Voir t. II, col. 2146-2148. Son fils Manassé ne marcha pas sur ses traces. Il fut déporté à Babylone en punition de ses crimes. Cependant il rentra en grâce et fut ramené à Jérusalem. IV Reg., XXII, 1-18; II Par., XXXIII, 1-20. Voir MANASSÉ. Amon, son émule dans l'idolâtrie, fut assassiné par les gens de sa maison. IV Reg., XXI, 19-26; II Par., XXXIII, 21-25. Voir t. I, col. 503. Le règne de Josias fut réparateur pour Juda; mais le pieux roi périt à la bataille de Mageddo, en essayant de barrer le passage à Néchao II, roi d'Égypte qui voulait reprendre la Syrie. IV Reg., XXIII, 1-30; II Par., XXXIV, XXXV. Voir JOSIAS 1, col. 1679. Ce prince avait trois fils, qui régnèrent successivement sans imiter la piété de leur père. Joachaz, après trois mois de règne, fut déposé par Néchao et emmené captif en Égypte. IV Reg., XXIII, 31-33; II Par., XXXVI, 1-3. Voir JOACHAZ 2, col. 1549. Son frère Éliacim fut mis sur le trône à sa place par le pharaon et prit le nom de Joakim. Il paya tribut à l'Égypte. IV Reg., XXIII, 34-37; II Par., XXXVI, 4-8. Ce fut sous son règne que Nabuchodonosor, roi de Babylone, intervint pour la première fois en Juda et asservit Joakim. Après trois années de vassalité, Joakim se révolta et sa révolte attira dans son royaume des bandes ennemies qui le ravagèrent. IV Reg., XXIV, 1-5. Voir JOAKIM 1, col. 1551. Dès lors le roi de Babylone domina des rives de l'Euphrate jusqu'aux frontières de l'Égypte. IV Reg., XXIV, 7. Joachin ou Jéchonias, fils de Joakim, n'eut qu'une royauté nominale et, au bout de trois mois, il fut déporté à Babylone. IV Reg., XXIV, 6-16; II Par., XXXVI, 8-10. Voir JÉCHONIAS 1, col. 1210. Son oncle Matthanias, fils de Josias, fut mis à sa place sur le trône de Juda par Nabuchodonosor, qui lui donna le nom de Sédécias. Il se révolta contre le puissant monarque qui l'avait institué et provoqua par cette révolte la ruine complète de son peuple. Jérusalem fut prise et détruite, et les habitants de Juda furent transportés en masse en Babylonie. Voir t. II, col. 229-238, et SÉDÉCIAS. Quelques-uns seulement demeurèrent dans le pays pour cultiver les terres et furent placés sous la conduite de Godolias. IV Reg., XXIV, 17-XXV, 7; II Par., XXXVI, 10-21. Voir col. 259-260, 1261-1262. Vingt rois s'étaient succédé sur le trône de David depuis le schisme des dix tribus, et quatre seulement avaient été fidèles. La dynastie légitime se maintint malgré les fautes de la plupart des rois, à cause des promesses que Dieu avait faites à David. Juda, qui suivit les mauvaises voies d'Israël, finit par subir le même sort. Dieu détourna de lui son visage et le livra aux mains des envahisseurs. IV Reg., XVII, 19, 20. Voir Vigouroux, *Manuel biblique,* 11e édit., Paris, 1901, t. II, p. 130-137; Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament,* 3e édit., Paris, 1902, t. II, p. 95-97, 107-111, 121-128, 255-258. Pour une bibliographie plus complète, voir col. 1004-1005.

E. MANGENOT.

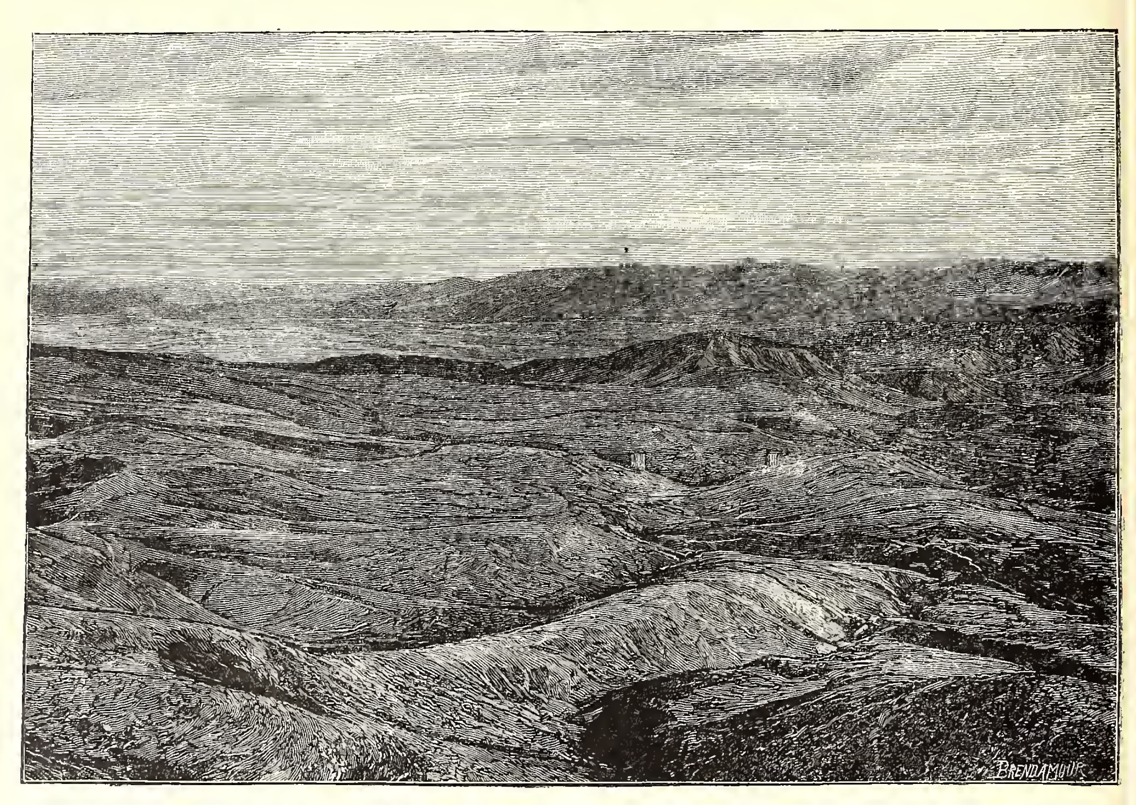
8. JUDA (MONTAGNE DE) (hébreu : *har Yehûdâh;* Septante : ὄρος Ἰούδα), district le plus élevé de la tribu de Juda, et dont la ville principale était Hébron. Jos., XI, 21; XX, 7; XXI, 11; II Par., XXVII, 4. Il s'agit ici de la partie méridionale de la chaîne de montagnes qui traverse la Palestine du nord au sud. Elle en renferme les plus hauts plateaux et forme une des quatre divisions du territoire de Juda. C'est dans cette région, ἐν τῇ ὀρινῇ τῆς Ἰουδαίας, « dans les montagnes de Judée, » voir JÉTA, col. 1518, que se trouvait la demeure de Zacharie et d'Élisabeth. Luc., I, 39, 65. Voir JUDA (TRIBU DE), col. 1767.

A. LEGENDRE.

9. JUDA (DÉSERT DE) (hébreu : *midbar Yehûdâh;* les Septante et la Vulgate ont faussement mis en tête du Ps. LXII (hébreu, LXIII): ἐρήμος τῆς Ἰδουμαίας, « desertum Idumææ »), district sauvage et en grande partie inhabité qui comprend le versant oriental des montagnes de Juda, à l'ouest de l'Arabah, de la mer Morte et du Jourdain, jusque vers Jéricho. Jos., XV, 61; Jud., I, 16; Ps. LXII (hébreu, LXIII), 1 (fig. 310). Il est appelé « désert de Judée » dans l'Evangile. Matth., III, 1. Il ne représente pas une contrée absolument stérile ni complètement privée d'habitants. Voir sur le sens des mots *midbâr*, *yešîmôn*, l'article DÉSERT, t. II, col. 1387; JÉSIMON, col. 1400. Il renfermait, en effet, un certain nombre de villes : Betharaba, Meddin, Sachacha, Nebsan, la Ville du sel, et Engaddi. Jos., XV, 61, 62. Voir JUDA (TRIBU DE), col. 1765. Il se subdivise en plusieurs parties, qui portent le nom des cités voisines : ce sont les déserts de Jéricho, Jer., XXXIX, 5; de Thécué, II Par., XX, 20; de Jéruel, II Par., XX, 16; de Ziph, I Reg., XXIII, 14, 15; de Maon, I Reg., XXIII, 24, 25, et d'Engaddi. I Reg., XXIV, 2. Il forme une des quatre grandes divisions du territoire de Juda, et comprend dans son ensemble la longue bande de terre qui descend en pentes abruptes vers la mer Morte. Lorsqu'on a quitté les champs cultivés des hauts plateaux, on tombe peu à peu dans un dédale de collines déchiquetées par des ouadis presque toujours desséchés, de vallées dont le fond, après les pluies seulement, s'enrichit d'une

maigre végétation. Avec les sommets dénudés, les flancs pierreux des rochers, les espaces couverts de genêts, de buissons rabougris et d'herbe que paissent les troupeaux de chèvres et de moutons, c'est la succession de la mort et d'une apparence de vie. Près du lac, la verdure disparaît, la désolation est absolue, le regard ne rencontre que des ondulations semblables à des amas de cendres. Le désert de Juda n'est cependant pas, comme on voit, une sorte de Sahara, domaine absolu du sable et des cailloux, c'est un *midbar,* une région qui tient, par endroits, du steppe, de la lande, du maquis. David pouvait y chercher un refuge, avec ses compagnons; les forêts de ce temps, d'épais fourrés, les nombreuses grottes qui percent le sol, leur offraient un abri. I Reg., XXIII, XXIV. Saint Jean s'y retira pour faire entendre la voix qui crie dans le désert : « Préparez les voies du Seigneur; rendez droits ses sentiers. » Joa., I, 23; cf. Is., XL, 3. « Ces ravins infranchissables, ces montagnes se dressant de toute part pour arrêter la voie, ces sentiers que les rochers et les précipices obligent à des détours infinis, Jean les avait devant les yeux, et pour lui comme pour Isaïe, ce n'était qu'une image de l'âpreté des âmes dans lesquelles il devait frayer la route au Messie. » C. Fouard, *La vie de N.-S. Jésus-Christ,* 2 in-8°, 1880, t. I, p. 142. C'est dans la partie septentrionale du désert, aux environs de Jéricho, que demeura le saint Précurseur. Sa nourriture se réduisait à des sauterelles et à du miel sauvage. Matth., III, 1-4. Cf. Conder, *Tent Work in Palestine,* Londres, 1889, p. 260-272.

A. LEGENDRE.



310. — Vue générale du désert de Juda. Vue prise au-dessus de Mar-Saba. D'après de Luynes, *Voyage à la mer Morte,* pl. 25.

10. JUDA DU JOURDAIN (hébreu : *Yehûdâh hay-Yardên ;* omis dans les Septante), localité située à la frontière orientale de la tribu de Nephthali. Jos., XIX, 34. Son identification est incertaine et son existence est même révoquée en doute. D'après les uns, ce sont les villes de Jaïr, Havoth Jaïr (col. 457), qui sont ainsi désignées, parce que Jaïr appartenait à la tribu de Juda. Voir JAÏR 1, col. 1109. Cf. K. Keil, *Josua,* 2e édit., 1874, p. 160. D'après d'autres (Conder, dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1883, p. 183), il faudrait lire un *r,* au lieu d'un *d,* et un *ḥ,* au lieu d'un *h,* חורה, *ḥûrâh,* au lieu de הודה, *hûdâh,* et ce mot désignerait le Ghôr ou vallée du Jourdain. Voir JOURDAIN, col. 1710. Mais aucune des explications données jusqu'ici n'est pleinement satisfaisante. L'omission du mot Juda dans les Septante rend la leçon de l'hébreu suspecte et il est fort probable que le texte original est ici altéré.

11. JUDA (VILLE DE) (hébreu : *'îr Yehûdâh*), nom donné à Jérusalem, II Par., XXV, 28, où il est dit qu'Amasias ayant été tué à Lachis, on le ramena et on l'ensevelit avec ses pères dans la ville de Juda. Jérusalem peut être ainsi appelée comme capitale du royaume de Juda, mais il est possible que ce nom se lise ici par erreur, car les Septante et la Vulgate portent « cité de David », au lieu de « cité de Juda ».

12. JUDA (VILLE-DE-JUDA) (grec : Πόλις Ἰούδα; Vulgate : *Civitas Juda*), ville où habitaient Zacharie et Élisabeth, parents de saint Jean-Baptiste. Luc., I, 39. Voir JÉTA, col. 1517.

13. JUDA HALLÉVI, ben Samuel, en arabe Aboul-Hassân, né vers 1086 dans la vieille Castille. Il est peut-être le plus grand poète juif, et en même temps théologien, grammairien et exégète de valeur. Dans un ouvrage composé en arabe et traduit en diverses langues, appelé le *Khozari,* il cherche à défendre le judaïsme rabbanite contre les objections soulevées par la philoso-

phie, le christianisme, l'islamisme et le caraïsme. Pour établir la vérité du judaïsme et en montrer la sagesse et la valeur, il parcourt l'histoire d'Israël, en étudie les lois. Dans une importante digression du IIe livre (paragr. 70 à 80) sur la grammaire et la prosodie hébraïque, digression souvent invoquée par les meilleurs hébraïsants, il montre une grande pénétration et sagacité. Dans cet ouvrage il est aussi exégète de mérite ; il suit le sens littéral et le sens allégorique, avec une prédilection marquée cependant pour ce dernier sens. Il s'embarqua vers 1141 pour l'Égypte, de là il passa en Palestine où il visita Jérusalem, il alla ensuite à Damas. On ignore le lieu et la date de sa mort. L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique,* in-8°, Paris, 1881, p. 231 ; Graetz, *Histoire des Juifs*, trad. Bloch, Paris, t. IV, 1893, p. 86-97. Pour les éditions du *Khozari*, voir J. Fürst, *Bibliotheca judaica*, in-8°, Leipzig, 1863, part. 2, p. 36-38. E. LEVESQUE.

14. JUDA HAN-NÂŚÎ', « le prince ou patriarche, » appelé aussi *Rabbênu haqqâdôš*, « notre saint docteur, » ou simplement *Rabbi*, comme s'il eût été le représentant par excellence de la Loi, était fils de Siméon et descendant de Hillel l'ancien. Né vers l'époque de la mort d'Akiba (vers 135 après J.-C.), il mourut vers 210, renommé par sa piété, son savoir et son immense fortune. Grâce à ses richesses et à sa science, il fit conférer au *nâśî'* ou patriarche une autorité sans contrôle, réunissant dans sa main tous les pouvoirs qu'avait autrefois le Sanhédrin. « Depuis Moïse, dit le Talmud, jusqu'à *Rabbi*, on n'a pas vu réunies à un si haut degré dans une seule et même personne, la Thorah et les grandeurs. » Il eut la plus grande part à la rédaction de la Mischna : il prit pour base de son travail la compilation d'Akiba, complétée et mise en ordre par Meïr. Dans sa pensée, son travail n'était pas destiné à devenir le code définitif de la tradition, il l'avait composé pour faciliter son enseignement oral. Mais la considération dont il jouissait rejaillit sur son œuvre, et fit tomber dans l'oubli toutes les autres compilations de ce genre. La Mischna de Rabbi Juda devint bientôt la Mischna par excellence. Il ne la rédigea pas d'une façon définitive : car elle fut complétée par ses disciples et successeurs immédiats et ne reçut sa forme dernière que vers le milieu du IIe siècle. Il avait fixé sa résidence à Beth-Schearim au nord-est de Sepphoris, puis à Sepphoris, renommée par son air pur et son climat salubre, et c'est là qu'il mourut. Voir MISCHNA. Cf. L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique,* in-8°, Paris, 1881, p. 183 ; Graetz, *Histoire des Juifs*, traduct. Bloch, Paris, t. III, 1888, p. 124-136. E. LEVESQUE.

15. JUDA (Léon de), théologien luthérien, né en 1482 à Ribeauvillé en Alsace, mort à Zurich le 19 juin 1542. S'étant rendu à Bâle en 1502 pour y terminer ses études, il s'y lia avec Zwingle d'une étroite amitié. Dix ans plus tard, il obtenait une cure en Alsace ; mais ne restait que peu dans son pays. Il retournait en Suisse à Bâle et à Einsiedeln où il retrouvait Zwingle. Tous les deux se mirent alors à prêcher contre l'Église romaine. En 1522, Léon de Juda était curé de Saint-Pierre de Zurich et, rompant entièrement avec Rome, il se maria et poussa à la guerre contre les cantons suisses demeurés catholiques. Il ne négligea rien pour faire triompher les erreurs nouvelles et, dans ce but, traduisit et vulgarisa les livres de Luther et de Zwingle. Parmi les ouvrages qu'il composa ou auxquels il collabora nous citerons : *Biblia in linguam Superioris Germaniæ seu helveticam conversa juxta hebraicam et græcam fidem*, in-f°, Zurich, 1525 ; *Annotationes in Genesim et Exodum usque ad caput XXIV ex ore Zwinglii excerptæ*, in-8°, Zurich, 1527 ; *Novum Testamentum Germanicum cum Erasmi Roterodami paraphrasibus per Leonem Judæ translatis*, in-f°, Zurich, 1542 ; *Biblia e sacra Hebræorum lingua Græcorumque fontibus, consultis simul orthodoxis interpretibus religiosissime translata in sermonem latinum per theologos tigurinos*, in-f°, Zurich, 1543 ; *Annotationes in IV Evangelistas, in Passionis dominicæ historiam, in Epistolas Pauli ad Romanos, Corinthios, Philippenses, Colossenses, Thessalonicenses et in Jacobi Epistolam, ex ore Zwinglii excerptæ*, in-f°, Zurich, 1581. — Voir Pestalozzi, *Leo Judæ*, in-8°, Elberfeld, 1860 ; Dupin, *Bibl. des auteurs séparés de l'Église romaine du XVIIe siècle* (1719), t. I, p. 569 ; Rich. Simon, *Hist. critique du Vieux Testament*, p. 323 ; Graesse, *Trésor des livres rares*, t. III, p. 494. B. HEURTEBIZE.

JUDAÏA (hébreu : *hay-Yehudiyyâh;* Septante : Ἀδία), mère de Jared, d'Héber et d'Icuthiel. I Par., IV, 18. Le passage dans lequel elle est nommée semble altéré et a été expliqué des façons les plus diverses. Judaïa paraît être un surnom plutôt qu'un nom, parce qu'il est précédé de l'article et signifie « la Juive » ou « de la tribu de Juda ». Dans le ℣. 19, c'est elle qui, d'après plusieurs commentateurs, est appelée Odaïa par corruption. Le nom de son mari n'est pas désigné clairement. De là vient que les uns la font femme de Caleb, fils de Jéphoné, les autres d'Ezra, d'Esthamo ou de Méred, ℣. 15, 17-18. Dans l'état défectueux du texte, il est difficile de démêler la vérité. On peut cependant supposer qu'elle fut une des femmes de Méred et reconstituer avec quelque vraisemblance de la manière suivante le texte original. « Ceux-ci furent les fils de Béthia (t. II, col. 1686), fille du Pharaon, qu'épousa Méred, et les fils de sa (seconde) femme, Judaïa (ou la Juive), sœur de Naham, lequel fut père (ou fondateur) de Céila, dont les habitants sont Garmites, et d'Esthamo, dont les habitants sont Maachatites. » La femme « juive » est ainsi distinguée par sa nationalité de la femme égyptienne. Voir Frd. Keil, *Chronik,* 1870, p. 64-65.

JUDAÏSANTS. — I. DÉFINITIONS. — D'après l'analogie, « judaïser » devrait signifier « imiter les mœurs ou les manières juives, sans être Juif soi-même ». Et c'est en ce sens que le mot est employé dans Esther, VIII, 17 : Beaucoup de Perses, par crainte des Juifs, se faisaient circoncire et *judaïsaient* (*mityahădim*, participe *hithpahel* d'un verbe dénominatif de *yâhad ;* Septante : ἰουδάϊζον ; la Vulgate paraphrase). Dans le même sens, saint Paul reproche à saint Pierre de forcer les gentils à *judaïser*, Gal., II, 14, c'est-à-dire à recevoir les pratiques judaïques relatives aux aliments, aux purifications légales, etc. Le mot ne se trouve pas ailleurs dans la Bible. L'usage moderne est moins rigoureux. On appelle en général « judaïsants » les membres de l'Église primitive, qu'ils fussent Juifs ou gentils d'origine, qui regardaient l'observation totale ou partielle de la Loi mosaïque comme nécessaire au chrétien. Naturellement, ces fausses doctrines avaient des degrés et les judaïsants pouvaient se diviser en catégories distinctes, sinon nettement tranchées : 1° ceux qui concevaient le christianisme comme une secte juive, analogue aux pharisiens ou aux disciples de Jean-Baptiste, n'admettant par suite les non-Juifs qu'en vertu de la circoncision, moyen ordinaire d'incorporation au peuple élu ; — 2° ceux qui, regardant la circoncision comme obligatoire pour les Juifs d'origine, admettaient cependant les gentils dans l'Église, mais à un rang inférieur comparable à celui des prosélytes de second ordre ou σεβόμενοι (*timentes, metuentes Deum*) ; — 3° ceux qui, sans croire la circoncision nécessaire au salut, la jugeaient imposée par les circonstances, pour ne pas éloigner les Juifs de l'Église et pour faciliter les rapports entre les deux portions de la communauté chrétienne ; — 4° ceux enfin qui, n'ayant pas d'idées bien précises sur l'obligation de la Loi mosaïque, continuaient à l'observer par habitude, par piété, par scrupule de

conscience et se scandalisaient de la voir violer autour d'eux. — Les deux premières catégories étaient formellement hérétiques; la troisième commettait une erreur d'appréciation que saint Paul se fait un devoir de combattre ; la quatrième méritait l'indulgence et parfois saint Paul lui-même trouva bon de la ménager.

II. HISTOIRE. — *I. ASSEMBLÉE DE JÉRUSALEM.* — La première levée de boucliers des judaïsants amena la réunion de ce qu'on a nommé le concile apostolique, vers l'an 50. Nous admettons avec la presque totalité des auteurs que les récits de Gal., II, 1-10, et d'Act., XV, 1-31, ont trait aux mêmes événements; seulement saint Paul insiste davantage sur les faits qui le touchent personnellement, tandis que saint Luc rapporte de préférence les délibérations publiques et les décisions d'intérêt général. Les judaïsants venus de Judée à Antioche soutenaient expressément que les Grecs convertis ne pouvaient se sauver sans la circoncision. Act., XV, 1. La circoncision assujettissait les nouveaux chrétiens à toute la Loi mosaïque; et c'est bien ainsi que l'entendaient les judaïsants de Jérusalem qui, avant leur conversion, avaient appartenu à la secte des pharisiens. Act., XV, 5. Les Apôtres et les anciens de la ville sainte, réunis pour cet objet, après avoir entendu Paul, Barnabé et les autres envoyés d'Antioche, Act., XV, 4, 12, déboutèrent les judaïsants de leurs prétentions. Pierre rappela la conversion de Corneille et de sa famille, conversion sanctionnée par le Saint-Esprit lui-même, sans qu'il eût été question d'imposer aux néophytes le fardeau de la Loi. Pourquoi accabler les gentils d'un poids qu'eux, les Juifs, avaient été impuissants à porter? Act., XV, 7-10. Jacques fut du même avis et il appuya son sentiment sur le témoignage de l'Écriture. Cependant il apportait à la liberté des gentils quatre restrictions que l'assemblée approuva. Act., XV, 13-20. Le motif qu'il en donnait reste assez obscur pour nous, ℣. 21, mais les décisions prises par le concile sont parfaitement claires : 1° Les Apôtres et les anciens de Jérusalem déléguent auprès des chrétiens d'Antioche, Judas, Barnabé et Silas. Act., XV, 22, 27. — 2° Ils désavouent les judaïsants qui, en troublant les églises, ont agi sans aucun mandat, XV, 24. — 3° Des préceptes de Moïse, les gentils n'ont à retenir que les quatre points suivants dont l'observation est seule nécessaire (ἐπάναγκες) : abstention des viandes immolées aux idoles, du sang, de la chair des animaux étouffés et de la fornication, 28-29. — 4° Ce décret concerne les chrétiens d'Antioche, de Syrie et de Cilicie, les seuls qui soient en cause, XV, 23. — Saint Paul profita d'une occasion si favorable pour faire approuver son évangile et obtenir une déclaration solennelle qui, à l'avenir, fermât la bouche aux judaïsants toujours prêts à le calomnier. Il nous fait connaître dans l'Épître aux Galates les résultats de ses démarches : 1° Les colonnes de Jérusalem, Jacques, Céphas (Pierre) et Jean, ne trouvent rien à reprendre ou à compléter (οὐδὲν προσανέθεντο) dans la prédication de Paul. Gal., II, 2-6. — 2° Ils lui tendent la main droite en signe d'alliance et l'on convient que Paul et Barnabé porteront l'Évangile aux incirconcis, comme ils le prêcheront eux-mêmes aux circoncis, 8-10. — 3° Paul, pressé par les judaïsants de faire circoncire Tite qui l'avait accompagné à Jérusalem, s'y refuse énergiquement. En d'autres circonstances, il aurait pu consentir à cette pratique indifférente ; mais il résista cette fois à cause des faux frères dont les manœuvres sournoises avaient pour but d'asservir à la Loi Paul et ses disciples. Une concession, en pareille occurrence, aurait compromis la vérité de l'Évangile, car on n'eût pas manqué d'y voir une obligation au lieu d'un acte de pure condescendance. Gal., II, 3-5. Le cas de Timothée, à la circoncision duquel Paul se prêtera plus tard, est tout différent. Act., XVI, 3.

II. INCIDENT D'ANTIOCHE. — Après cette décision qui semblait devoir terminer à jamais les débats, les judaïsants ne désarmèrent pas, et l'incident d'Antioche vint tout remettre en question. Nous admettons avec la presque unanimité des commentateurs : 1° que l'incident eut lieu peu de temps après la réunion de Jérusalem et avant le départ de Paul pour sa seconde mission; 2° que le Céphas avec lequel Paul a une discussion est bien Pierre lui-même. Voir CÉPHAS, t. II, col. 429-430.

1° *Attitude de Pierre.* — 1. Avant l'arrivée à Antioche des gens de Jérusalem, qui venaient d'auprès de Jacques (ἀπὸ Ἰακώβου) et qui peut-être se disaient envoyés par lui, il fréquentait librement les Grecs convertis et vivait comme eux, sans s'astreindre à la Loi (ζῇς, Gal., II, 14, ne peut être qu'un présent d'habitude; car, à l'instant où Paul parle, Pierre a cessé de vivre à la grecque, ἐθνικῶς, et s'est remis à vivre à la juive, ἰουδαϊκῶς). — 2. A partir de ce moment il s'éloigna et se sépara des gentils (ἀφώριζεν ἑαυτόν), non par un changement quelconque d'idées, mais par crainte des Juifs circoncis (φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς), comme saint Paul le dit expressément. Gal., II, 12. — 3. Le résultat de ce recul fut déplorable. Les autres Juifs imitèrent Pierre, et Barnabé lui-même se laissa entraîner, ℣. 13. Bien plus, les Grecs, pour ne pas briser les rapports avec leurs frères de race juive, étaient moralement contraints de judaïser et d'abdiquer les privilèges que leur avait conférés le décret du concile.

2° *Attitude de Paul.* — 1. Il reproche à Pierre et à ses imitateurs non pas un *défaut* de doctrine, mais une *faute* de conduite (οὐκ ὀρθοποδοῦσι, « ils ne marchent pas droit selon la vérité de l'Évangile »). Gal., II, 14. Tertullien a trouvé le mot juste : *Utique conversationis fuit vitium non prædicationis. De præscript.*, 23, t. II, col. 36. — 2. Il accuse Pierre, non d'erreur, mais d'inconséquence. En effet, Pierre professe, comme Paul, que l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la Loi, mais par la foi de J.-C., Gal., II, 16; tout Juif qu'il est, il ne se fait pas scrupule, à l'occasion, de vivre à la grecque (ἐθνικῶς); il est donc déraisonnable d'obliger moralement les Grecs à judaïser, c'est-à-dire à suivre les coutumes juives auxquelles rien ne les astreint. Gal., II, 14. L'argument est sans réplique et le récit que fait saint Paul de toute cette affaire suppose que saint Pierre en comprit le bien fondé et y conforma sa conduite.

3° *Causes de la divergence.* — Le décret de Jérusalem, tout clair qu'il est, laisse, par sa concision, la porte ouverte à plusieurs doutes. 1. Rien n'est réglé au sujet des Juifs. Participent-ils à la liberté accordée aux gentils? Les Juifs de Jérusalem continuent à observer exactement la Loi; leurs frères de la dispersion n'y sont-ils pas tenus eux aussi ? — 2. Désormais les gentils sont déclarés exempts de la Loi, à l'exception de quatre articles; mais ne sont-ils pas libres de l'observer tout entière? Et n'y aurait-il point pour eux plus de perfection dans cette observation intégrale? — 3. Les quatre articles qu'on leur impose par nécessité (ἐπάναγκες), sans spécifier la nature de cette nécessité, les assimilent aux prosélytes de second rang qu'on soumettait seulement aux préceptes dits de Noé. Mais cette mesure ne les constitue-t-elle pas dans un état d'infériorité par rapport aux Juifs de race? Et cette inégalité ne serait-elle pas levée par l'observation intégrale de la Loi ? — Ces causes, nous le verrons, agiront plus tard dans tous les troubles suscités par les fauteurs de désordre.

III. LUTTES DE PAUL CONTRE LES JUDAÏSANTS. — 1° *Première phase. Période des grandes Épîtres.* — *1. L'église de Corinthe.* — Les Corinthiens disaient : « Moi je relève de Paul, moi d'Apollos, moi de Céphas, moi du Christ. » I Cor., I, 12. On a écrit des volumes sur ces quelques mots pour aboutir aux résultats les plus contradictoires. Tandis que le Pseudo-Ambroise, saint Chrysostome et son école, Théodoret, Œcuménius et Théophylacte, s'appuyant sur I Cor., IV, 6, se refusent à voir

dans ce verset la mention de partis réels, Baur trouve dans les sectateurs de Pierre et du Christ des judaïsants proprement dits, dont les plus fanatiques sont les derniers. Tout au contraire, pour Lisco, *Paulus Antipaulinus,* Berlin, 1896, les sectateurs du Christ sont favorables à Paul et aux fidèles de la gentilité, tandis que Räbiger, *Die beiden Briefe des Paulus an die korinth. Gemeinde,* Breslau, 2e édit., 1886, revient à l'opinion des anciens Pères, Clément de Rome, Origène, Augustin, Chrysostome, au gré desquels il n'y avait point à Corinthe de parti du Christ. Voir CORINTHIENS (PREMIÈRE ÉPÎTRE AUX), t. II, col. 985; cf. Rohr, *Paulus und die Gemeinde von Korinth,* Fribourg-en-Brisgau, 1899, 5e section : *Parteiungen und Parteien,* p. 70-149. — De quelque nom qu'on les appelât, les judaïsants étaient très actifs à Corinthe. Des esprits brouillons, des cerveaux étroits y avaient organisé une véritable contre-mission pour ruiner le prestige et l'œuvre entière de Paul. On lui contestait son titre d'apôtre, II Cor., XI, 5; XII, 11-12; on s'autorisait contre lui de lettres de recommandation vraies ou supposées, II Cor., III, 1; cf. XI, 13-15; on faisait sonner bien haut, pour le rabaisser, la prééminence des Douze, I Cor., IX, 1-5; il semble qu'on lui reproche aussi des variations de doctrine, de la légèreté, de la vaine gloire, qu'on se fait une arme de sa modestie, de sa condescendance, de son humble extérieur. II Cor., XI, 7-12, 16-18; X, 10-13; I, 17-20, etc. Ces attaques, qui obligent Paul à de longues apologies, Cor., II, 1-III, 3; IX; II Cor., X-XII, etc., trahissent la présence de ses adversaires acharnés, les judaïsants. Cependant il ne paraît pas que le mal fût encore consommé. Les ennemis semaient l'ivraie, la mauvaise herbe commençait à lever et menaçait d'étouffer le bon grain, mais il était encore temps de l'arracher. Il est extrêmement important de remarquer que l'unité n'était pas rompue, que les partis, si l'on peut leur donner ce nom, ressemblaient plus à des coteries qu'à des schismes. Tout porte à croire que les deux lettres de l'Apôtre et la longue visite dont il les fit suivre suffirent à extirper le mal.

2. Églises de Galatie. — Nous pensons que l'Épître aux Galates fut écrite peu après les deux Épîtres aux Corinthiens et avant l'Épître aux Romains. Sur les destinataires de l'Épître, voir Lightfoot, *Epistle to the Galatians,* 2e édit., Londres, 1892, p. 1-35; Sieffert, *Der Brief an die Galater,* 9e édit., Göttingue, 1899, p. 1-17 (en faveur des Celtes ou Galates du Nord); Ramsay, *Church in Rom. Empire,* p. 74-111; Cornely, *Commentar,* Paris, 1892, p. 359-363; *Introductio,* t. III, p. 415-422 (en faveur des Galates du Sud ou Pisidiens et Lycaoniens). — La situation morale ressort assez clairement du texte lui-même. Les judaïsants allaient répétant partout que Paul n'était pas un véritable apôtre comparable aux Douze, qu'il n'avait pas connu le Christ et, par suite, ne pouvait tenir de lui sa mission, qu'il prêchait un évangile humain. Cf. Gal., I, 1, 7, etc. Ils enseignaient la nécessité de la circoncision même pour les gentils, V, 2; VI, 12, sans peut-être insister beaucoup sur l'obligation d'observer toute la Loi qu'entraînait la circoncision, obligation que Paul ne manquera pas de rappeler, V, 3; VI, 13. On a aussi l'impression qu'ils accusaient sa morale de laxisme. Cf. Gal., V, 13. — Les agitateurs étaient certainement d'origine juive, V, 12; VI, 13; cf. III, 28; V, 6; VI, 15; ils *judaïsaient* au moins autant que le parti pharisien lors de l'assemblée de Jérusalem, Act., XV, 1, 5; Gal., II, 4; eux aussi se réclamaient de l'autorité des vrais, des « grands Apôtres » (οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι, II Cor., XI, 5; XII, 11), des « colonnes » de l'Église. Gal., II, 6, 9. Ils avaient déjà fait quelques progrès, IV, 9-10, et séduit plusieurs âmes, III, 1; V, 7. Néanmoins, le mal n'était pas sans remède; le pas décisif n'était pas fait encore, V, 2; IV, 21, et l'Apôtre espérait toujours préserver ses chers Galates de la perversion, V, 1, 10, mais c'était un espoir mêlé de crainte, IV, 11. Nous ne connaissons pas le résultat de sa lettre, mais tout nous persuade qu'elle eut un plein succès.

3. Église de Rome. — L'école de Tubingue voyait dans l'Épître aux Romains un manifeste dirigé contre les judaïsants. On regardait comme incontestable que la masse des chrétiens étaient des Juifs convertis. Or, s'il est un fait certain, c'est que l'église de Rome était une église mixte, mais où les gentils prédominaient de beaucoup. Cf. Rom., I, 5-7, 13-15; XI, 13; XV, 14-16. On ne trouve pas dans l'Épître la moindre trace de polémique directe. Si, comme il est probable, les faibles, XIV, 1, qui font des distinctions entre les jours et les aliments, XIV, 2-10, sont des judéo-chrétiens, ce ne sont pas les judaïsants, puisque l'Apôtre les tolère et ordonne aux fidèles éclairés, qui sont la majorité, de les supporter patiemment. — Ce n'est pas l'imminence du péril judaïsant qui poussa l'Apôtre à écrire son Épître aux Romains. Après les désordres qui venaient d'agiter si violemment les églises de Galatie et de Corinthe, saint Paul voulut faire un large exposé doctrinal de son enseignement qui, désormais, couperait court aux chicanes et préviendrait de nouveaux troubles. Il adressa ce traité à l'église qu'il allait bientôt visiter en personne et dont il prévoyait sans doute les glorieuses destinées.

2° *Deuxième phase. — Les Épîtres pastorales.* — Après l'Épître aux Romains, la question judaïsante traversa une période d'accalmie. Les Épîtres de la captivité ne conservent presque aucune trace de ces controverses et s'attaquent à un ennemi tout différent, un faux mysticisme philosophique où nous apercevons les germes de la gnose. L'Épître aux Philippiens renferme une vive sortie contre les docteurs judaïsants, « ces chiens, ces ouvriers pervers, qui se glorifient dans la chair. » Cf. Phil., III, 2-4. Mais il ne semble pas qu'ils fussent actifs en ce moment dans l'église de Philippes. Ce n'est qu'un souvenir du passé, tout au plus une allusion à quelque fait éloigné. — Au contraire, dans les Épîtres pastorales nous trouvons deux mentions des judaïsants. On ne peut les méconnaître dans ces vains discoureurs « qui veulent être docteurs de la Loi et qui ne savent ni ce qu'ils disent, ni ce qu'ils affirment avec tant d'assurance ». I Tim., I, 7 (νομοδιδάσκαλοι). On les reconnaît aussi aisément dans ces « querelles et disputes au sujet de la Loi ». Tit., III, 9 (νομικάς). Cf. J. Thomas, *L'Église et les judaïsants à l'âge apostolique,* dans les *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse,* Paris, 1899, p. 1-196.

IV. DERNIERS VESTIGES DES JUDAÏSANTS. — L'histoire des judaïsants, après le siècle apostolique, devient assez obscure. Les écrivains ecclésiastiques n'ayant pas tous une connaissance personnelle des diverses sectes, dont les dogmes ont pu et dû changer avec le temps, en parlent souvent d'après leurs prédécesseurs; quelques auteurs vont jusqu'à confondre les sectes juives avec les sectes chrétiennes et rangent les pharisiens, les sadducéens, les esséniens, parmi les hérésies primitives. Il ne faut pas perdre de vue que les premiers hérésiarques, bien que Juifs ou plutôt Samaritains d'origine, comme Simon le Magicien, Dosithée et Ménandre, ne peuvent pas être comptés au nombre des judaïsants. Leur doctrine est un mélange bizarre et monstrueux d'éléments païens, juifs et chrétiens, avec une tendance aux spéculations cosmogoniques qui les feront considérer plus tard comme les pères du gnosticisme. Les vrais judaïsants, ce sont les judéo-chrétiens restés obstinément attachés à la lettre morte de la Loi. Déjà saint Ignace s'élève fortement contre ces pratiques sans raison d'être : « Pour quiconque croit à Jésus-Christ, dit-il, il est absurde de judaïser. » *Magnes.,* X, 3; cf. VIII, 1; *Philad.,* VI, 1, dans Funk, *Patres apostol.,* 2e édit., 1901, t. I, p. 238, 236, 268. Saint Justin est moins sévère. « A son avis, » les observateurs de la Loi peuvent se sauver, pourvu qu'ils ne l'imposent pas aux gentils convertis comme si elle était

nécessaire au salut. *Dial. cum Tryphon.*, 47, t. VI, col. 576. Mais cette restriction ὡς ἐμοὶ δοκεῖ montre assez que ce n'était pas alors l'avis de tout le monde et saint Justin le déclare expressément un peu plus loin. Vers cette époque commençait à paraître, sous le nom de Clément de Rome, toute une littérature judaïsante dont de nombreux spécimens, quelquefois retouchés dans un sens orthodoxe, sont parvenus jusqu'à nous. Cf. Bardenhewer, *Geschichte der altchr. Litter.*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 351-363. Cependant les représentants classiques du judaïsme sont les Ébionites. Après saint Irénée, qui, le premier, nous en parle, ils continuaient à observer toute la Loi mosaïque et regardaient Paul comme un apostat, *Hær. I*, XXVI, 2, t. VII, col. 687, niaient la conception virginale de Jésus, *Hær.*, *III*, XXI, 1, col. 946, et sa divinité. *Hær. V*, I, 3, col. 1123. Seul, l'Évangile de saint Mathieu, qu'ils recevaient, les rattachait au christianisme. *Hær. III*, XI, 7, t. VII, col. 884. Saint Épiphane nous parle longuement de deux hérésies judaïsantes très distinctes. La première est celle des Nazaréens (Ναζωραῖοι), les héritiers et successeurs de ces judéo-chrétiens qui s'étaient retirés au delà du Jourdain. Ils diffèrent des Juifs ordinaires par leur foi au Christ; ils diffèrent des chrétiens par l'observation entière de la Loi mosaïque. *Hær. XXIX*, t. XLI, col. 388-405. La seconde est celle des Ébionites apparentés aux Nazaréens, comme origine et comme enseignement, mais poussant plus loin l'erreur. Pour eux, Jésus-Christ n'est qu'un homme, né comme les autres d'un père et d'une mère. Ils ajoutent à la Loi de Moïse des pratiques singulières. *Hær. XXX*, t. XLI, col. 405-473. Saint Épiphane en connaît deux sectes dont l'une dérive d'un certain Elxai, l'autre, très peu différente, ne nous est connue que de nom, Σαμψαῖοι. *Hær. LIII*, 1, t. XLI, col. 900. Saint Jérôme mentionne fréquemment les Nazaréens et les Ébionites et les considère comme également hérétiques. Les Nazaréens en particulier croient en Jésus-Christ fils de Dieu et né d'une vierge, mais en voulant être à la fois juifs et chrétiens, ils ne sont ni juifs ni chrétiens. *Epist. ad August. CXII*, 13, t. XXII, col. 924. Les auteurs plus récents ne font guère que répéter les renseignements recueillis dans leurs devanciers. — L'étude la plus complète sur les sectes judaïsantes est celle de A. Hilgenfeld, *Die Ketzergesch. des Urchristenthums*, Leipzig, 1884, avec le supplément, *Judenthum und Judenchristenthum*, Leipzig, 1886. F. PRAT.

JUDAÏSME. — I. DÉFINITION. — 1° *Usage biblique.* — Le mot ἰουδαϊσμός est employé quatre fois dans le second livre des Machabées dont le grec est la langue originale. Il est rendu en latin par *judaismus*, II Mach., VIII, 1; XIV, 38; par *Judæi*, II Mach., II, 21 (22), et n'est pas traduit dans II Mach., XIV, 38 (seconde fois). Dans tous ces cas, « judaïsme » signifie « la cause des Juifs » ou « les coutumes des Juifs » et se trouve en opposition avec « hellénisme » dans le sens de « mœurs ou cause des Grecs ». — Saint Paul se sert deux fois de ce même mot : « Vous avez entendu (raconter) mes déportements dans le judaïsme, » Gal., I, 13; « Je surpassais en zèle, dans le judaïsme, la plupart de mes contemporains. » Gal., I, 14. Ici, évidemment, « judaïsme » est pris au sens religieux plutôt que politique et a pour terme corrélatif « christianisme ».

2° *Usage moderne.* — On est maintenant convenu d'appeler « judaïsme » l'ensemble des lois, des institutions, des mœurs, des coutumes propres aux Juifs à partir du moment où les enfants d'Israël commencent à s'appeler Juifs, c'est-à-dire à partir de la destruction de Samarie, ou même, pratiquement, à partir de la captivité de Babylone. Le judaïsme ainsi entendu est « la communauté religieuse qui survécut au peuple anéanti par les Assyriens et les Chaldéens ». Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 3e édit., 1886, p. 1. — De la sorte l'histoire d'Israël se partage en trois époques à limites assez indécises : le mosaïsme, le prophétisme et le judaïsme. A son tour, le judaïsme se subdivise en trois périodes sans lignes de démarcation bien accusées : le judaïsme ancien, jusqu'à l'incendie du Temple, l'an 70 de notre ère; le judaïsme intermédiaire ou rabbinisme, qui élabore la Mischna et le Talmud; enfin, le judaïsme moderne, depuis le moyen âge. Ce dernier tombe entièrement hors de notre cadre. Pour le second, voir TALMUD.

II. CARACTÈRES DU JUDAÏSME. — A partir de la captivité, le judaïsme est caractérisé par des institutions nouvelles (sanhédrin, synagogues, scribes) et par une évolution dogmatique très marquée (portant principalement sur les intermédiaires entre Dieu et l'homme, sur les anges et les démons, sur les fins dernières); ces caractères vont s'accusant de plus en plus à mesure qu'on se rapproche des temps évangéliques.

I. INSTITUTIONS NOUVELLES. — 1° *Sanhédrin.* — Les Perses laissaient d'ordinaire aux peuples soumis une large part de liberté, n'exigeant que le payement régulier de l'impôt, avec la reconnaissance officielle d'une suzeraineté qui n'était ni trop lourde ni trop tracassière. Cependant il ne pouvait être question de rétablir la royauté, surtout dans la maison de David, sans éveiller les susceptibilités du vainqueur. Toute l'autorité dont jouissait encore la nation juive fut confiée à une haute assemblée dont le grand-prêtre avait la présidence. Ce fut l'origine du sanhédrin : son nom primitif de sénat (γερουσία), le nombre restreint de ses membres (70, plus le président), son caractère aristocratique très nettement aperçu par Josèphe (πολιτεία ἀριστοκρατικὴ μετ' ὀλιγαρχίας, *Ant. jud.*, XI, IV, 8) nous reportent naturellement à l'époque persane. Sous le régime grec, le sanhédrin aurait été plutôt formé à l'imitation de la βουλή, démocratique et généralement fort nombreuse. La compétence du sanhédrin était universelle; c'était à la fois un tribunal suprême et sans appel, une assemblée politique dans la mesure de l'autonomie laissée au peuple, un pouvoir exécutif, un conseil d'État. Sa juridiction, d'abord restreinte à la Judée, s'étendit peu à peu avec l'accession graduelle d'autres villes, avec les conquêtes des Asmonéens, avec l'acceptation volontaire des Juifs de la *diaspora*. Voir SANHÉDRIN.

2° *Synagogues.* — Les Juifs de la captivité, privés des sacrifices, des pèlerinages, de tout ce qui stimulait la piété et alimentait la vie religieuse, y suppléèrent de leur mieux en destinant des endroits spéciaux à la prière publique et aux assemblées, où ils s'instruisaient de leur foi et de leurs devoirs, sous la présidence des prêtres et des prophètes. Cet usage, adopté plus tard dans toutes les villes de la *diaspora* ainsi qu'en Palestine, surtout dans les provinces les plus éloignées, mais aussi en Judée et même à Jérusalem, opéra une révolution d'une incalculable portée. Partout les Juifs prirent l'habitude de se réunir chaque sabbat, quelquefois plus souvent, pour faire ensemble la lecture de la Loi et des Prophètes et en entendre l'explication ou *midrasch*. A la synagogue se rattachait généralement une école, où l'on apprenait à épeler les Livres Saints et à chanter les Psaumes. Ainsi, malgré l'exil et la dispersion, malgré leur contact forcé avec les infidèles, les Israélites restaient groupés, leur foi en Jéhovah était sauvegardée, l'étude des Livres inspirés absorbait toute leur vie intellectuelle, leur caractère national s'élaborait et recevait cette forte et originale empreinte que rien ne fut plus capable d'effacer. Voir SYNAGOGUES.

3° *Scribes.* — Le personnel des synagogues, du sanhédrin et des tribunaux secondaires, se recrutait de préférence dans la classe des scribes. Avant la captivité, les scribes n'apparaissent qu'en qualité de hauts fonctionnaires, conseillers et ministres des rois ou chefs d'armée, au sens égyptien du mot. Après l'exil, leur rôle change : les scribes sont des lettrés ayant les attribu-

tions les plus diverses. Peut-être leur fonction première fut-elle de transcrire les livres sacrés : de là viendrait leur nom (*sôferîm, scribæ*, ou *numeratores*), car il est difficile de le dériver, avec les rabbins, du soin qu'ils mirent plus tard *à compter* les versets et jusqu'aux lettres de la Bible. Quoi qu'il en soit, les scribes faisant une étude particulière de la Loi qui, pour les Juifs, résumait toute la science, devinrent juristes, avocats, professeurs, prédicateurs, propres enfin à remplir toutes les fonctions publiques, depuis celle de juge au sanhédrin jusqu'à celle d'instituteur dans les écoles annexées à la synagogue. Notez les noms qu'ils portent dans le Nouveau Testament : γραμματεῖς, « scribes ou lettrés, » νομοδιδάσκαλοι, « docteurs de la Loi, » νομικοί, « juristes ou jurisconsultes; » et de plus, dans Josèphe : ἱερογραμματεῖς, ἐξηγηταὶ νόμων πατρίων, σοφισταί. — Leur influence devint universelle comme leurs aptitudes et ils formèrent un des traits les plus saillants de la physionomie du judaïsme. Voir SCRIBE.

II. ÉVOLUTION DU DOGME. — 1° *Trinité.* — Dans les plus anciens livres de la Bible, apparaît l'Ange du Seigneur. Cet être mystérieux, distinct de Jéhovah et doué néanmoins d'attributs divins, revêt une personnalité de plus en plus accentuée. Plus tard, il reçoit de préférence le nom de Sagesse, dont l'éloge remplit des chapitres entiers. Prov., VIII-IX; Eccli., XXIV; Sap., X. Voir SAGESSE. Le judaïsme postérieur développa ces doctrines, mais en les dénaturant, dans ses spéculations sur le Verbe de Dieu, *Memra,* sur la Gloire, Δόξα, ou Présence sensible de Dieu, *Šekînâh,* sur le *Metatron* qui fait fonction de médiateur attitré entre Dieu et les hommes et semble être quelque chose de plus qu'un ange créé. — L'Esprit de Dieu apparaît dès le premier chapitre de la Genèse et sa personnalité devient de plus en plus distincte. Si l'esprit qui remplit les prophètes peut n'être qu'un don créé, l'esprit de Dieu, qualifié de bon, qui instruit les Israélites, Esd., IX, 20, l'esprit de Dieu qui doit habiter au milieu d'eux, Agg., II, 5, et l'esprit saint que Dieu envoie du plus haut des cieux en même temps qu'il donne la sagesse, Sap., IX, 17, font penser au Saint-Esprit dont ils offrent les caractères. Voir Weber, *Jüdische Theologie,* 2e édit., Leipzig, 1897, c. XIII, *Mittlerische Hypostasen,* p. 177-195.

2° *Angélologie et démonologie.* — D'un bout à l'autre de l'Écriture, on constate l'existence et l'action des bons et des mauvais anges. Cependant, avant la captivité, ni anges ni démons ne sont désignés par des noms propres, la hiérarchie des puissances infernales n'apparaît pas encore et celle des esprits bienheureux est plutôt insinuée qu'affirmée par les noms de milice céleste, d'armée du Seigneur, et par les appellations diverses d'anges, de chérubins, de séraphins. Ces doctrines se précisent et se complètent à partir de la captivité. Nous apprenons les noms de Gabriel, Dan., VIII, 16; IX, 21, de Raphaël, Tob., III, 25, etc., de Michel, Dan., X, 13, 21, XII, 1, du démon Asmodée. Tob., III, 8. Satan, qui désignait autrefois un adversaire quelconque, mais que l'auteur de Job emploie déjà par antonomase pour signifier l'ennemi infernal, devient désormais un terme courant. Zach., III, 1, 2; cf. I Par., XXI, 1; II Reg. XIX, 22; III Reg., V, 4. Nous voyons maintenant une hiérarchie dans le ciel, Dan., X, 13, 21; XII, 1, et la croyance à l'ange gardien des individus et des peuples que les écrits antérieurs, Gen., XLVIII, 16; Jud., XIII, 20, avaient déjà indiquée, se révèle avec une clarté toujours croissante. Mais c'est dans les livres apocryphes composés aux approches de notre ère que l'angélologie et la démonologie prennent des proportions démesurées. Les imaginations échauffées se donnent libre carrière. Le *Livre d'Hénoch,* le *Livre des Jubilés,* l'*Apocalypse de Baruch* sont remplis des rêveries les plus extravagantes. Nous y trouvons, avec l'ange de la face et l'ange de la sainteté, les anges (ou génies) de la tempête, des ténèbres, du tonnerre, de la grêle, du froid et du chaud, de l'hiver et de l'été, de la terre et du ciel, du matin et du soir, etc. *Livre des Jubilés,* II, 1-2, dans Kautzsch, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des A. T.,* 1900, t. II, p. 41. Une section très considérable du Livre d'Hénoch, VI-XXXVI, a pour thème l'histoire des anges et des démons. On y lit par exemple le nom des vingt décurions, placés à la tête des deux cents anges déchus, qui enseignèrent aux hommes l'impiété et les sortilèges, péchèrent avec les femmes dont ils eurent des enfants de trois cents coudées, etc. Kautzsch, t. II, p. 238-257.

3° *Eschatologie.* — La théologie des fins dernières était peu développée chez les anciens Hébreux. Le *schéol* n'offrait à leur esprit que des idées vagues : c'est qu'ils le concevaient à la fois comme le lieu des âmes et celui des corps, comme un séjour commun aux bons et aux méchants. Le *sche'ôl* était en même temps ou tour à tour l'enfer et les limbes. — Les livres prophétiques sont pleins de descriptions terribles du jour du Seigneur, mais il est difficile de dire si ce jour représente un jugement des vivants ou un jugement des morts, une manifestation particulière de la justice de Dieu ou une série graduée de vengeances divines s'étendant à plusieurs siècles. — Enfin, pour des raisons qu'il n'y a pas lieu d'étudier ici, l'immortalité de l'âme que les patriarches ne pouvaient ignorer, vu leurs rapports avec la Chaldée et l'Égypte, n'a pas grand relief dans les écrits antérieurs à la captivité. — Sur tous ces points la lumière augmente graduellement au sein du judaïsme. Voir AME, t. I, col. 461-464; ENFER, t. II, col. 1792-1795.

III. ORIGINE DU JUDAÏSME. — *I. SYSTÈME RATIONALISTE.* — Selon la formule de Wellhausen, le judaïsme se distingue de l'ancien Israël par l'intrusion subreptice de la loi dite mosaïque : *Lex autem subintravit.* Voici les points fondamentaux du système. — 1. Cent ans après la ruine de Samarie, il y eut une tentative de centralisation du culte autour du Temple de Jérusalem, amenée par la découverte c'est-à-dire la composition du Deutéronome; mais cette tentative ne réussit qu'à moitié, malgré la connivence des prêtres et des prophètes et l'appui du pouvoir civil. — 2. C'est pendant la captivité de Babylone que s'élabora l'unification. Le projet de réforme du prêtre-prophète Ézéchiel ne fut pas adopté; mais le Code sacerdotal faussement attribué à Moïse et promulgué par le prêtre-scribe Esdras, vers 444, eut plus de succès. — 3. En même temps, l'histoire sainte fut racontée dans les Paralipomènes de manière à faire croire à l'origine mosaïque de la nouvelle législation; les anciens livres furent remaniés dans le même sens, par suppressions, changements, interpolations. — 4. Le judaïsme ainsi constitué donnait au clergé non seulement la prépondérance, mais une influence à peu près exclusive : — *a.* Le temple de Jérusalem est reconnu comme centre unique du culte. — *b.* Le rituel établit d'innombrables sacrifices, dont les prêtres ont la charge et le profit. — *c.* Des fêtes périodiques rassemblent tout le peuple autour du sanctuaire et le tiennent sous la main du clergé. — *d.* Les prêtres sont désormais distingués des lévites et forment une aristocratie influente et riche. — *e.* Les dîmes et autres revenus considérables prévus par la Loi achèvent de faire du clergé une institution puissante. — 5. Le judaïsme ainsi formé alla se développant peu à peu sous l'action des influences étrangères. L'influence persane est sensible dans la démonologie et l'angélologie, dans la morale, dans le dogme de la résurrection. L'influence grecque se manifeste par le scepticisme, par la philosophie et par les spéculations sur la Sagesse. — En un mot, développement naturel activé par de pieuses fraudes, syncrétisme d'éléments divers venus du dehors, voilà comment s'explique tout le judaïsme. Pour l'appréciation du premier point, voir PENTATEUQUE. Nous n'avons à parler ici que des influences étrangères.

II. INFLUENCE PERSANE. — « L'influence de la Perse est la plus profonde qu'Israël ait subie. Elle dura même aprés la fin de l'empire perse. L'influence grecque, pourtant si forte, n'empécha pas l'influence iranienne de se continuer, au IIIe, au IIe siécle. » Renan, *Hist. du peuple d'Israël,* 1893, t. IV, p. 156. En principe, on aurait peu de chose á objecter à ces théories; mais voyons si elles sont confirmées par les faits. Le lexique donne assez exactement la mesure de l'influence morale et religieuse d'un peuple sur un autre. Qu'on examine le vocabulaire hébreu (en y comprenant l'araméen biblique) on sera surpris du peu qu'il doit au persan. Deux noms d'emploi : '*ăḥašdarpenîm* « satrapes » avec son adjectif *ăḥašterânîm* (*kšatrapâwan,* racine *kšatra,* « noble ») et *gizbâr* ou *gidbâr* « trésorier » (*genjwer*); quatre termes d'administration: *pitgâm* « édit » (ancien persan *pratigama,* persan moderne *paigâm*); *dât* « droit, ordre » (*dâta*); *ništevân* « écrit » (*nuwištan*), sans doute aussi *patšégén* ou *paršégén* « copie »; enfin les deux mots '*appédén* « palais, forteresse » (*appadan*), et *ganzak* ou *genâzîm* « trésor » (*ganj,* persan moderne *ganjah*). C'est tout; car '*ĕgôz* « noix », qu'on fait venir quelquefois du persan, est du sémitique pur; *bîrâh* « forteresse » et '*iggérét* « missive », bien que communs au persan et à l'assyrien, dérivent plutôt de cette derniére langue (*birtu* et *egirtu*) dont ils sont beaucoup plus rapprochés que du persan (*bâru* et *engârê*). Cette liste est fort instructive et montre dans quel ordre d'idées ont lieu les emprunts. — Quand on compare la Bible et l'Avesta, on remarque, dans la morale comme dans le dogme, des similitudes frappantes. Mais, pour savoir de quel côté est l'imitation, il faudrait d'abord résoudre la question de priorité; puis tenir compte des divergences, presque aussi curieuses que les points de contact; enfin peser les vraisemblances pour ou contre l'originalité. Or ce travail est à peine ébauché. On sait combien la date de l'Avesta est incertaine. Sans vouloir, comme Darmesteter, le faire descendre jusqu'á l'époque d'Alexandre, on doit accorder qu'il se compose de couches successives dont plusieurs ne sont pas anciennes. C'est un fait très remarquable que ni Ctésias, ni Xénophon, ni Hérodote, ne font mention de Zoroastre et que leur description des idées religieuses des Perses ne ressemble guère à l'avestisme. Les Persans atteignirent au dualisme, mais ne surent pas s'élever jusqu'au monothéisme véritable. Leur Ahura-Mazda, accablé de 99 999 maux, ressemble peu au Dieu des prophètes. Le satan biblique, qui ne peut rien sans la permission de Dieu, et l'Ahriman mazdéen, incréé et indépendant, sont aux antipodes. Les « sept anges qui se tiennent en présence de Dieu », Tob., XII, 15, ne sont pas une conception éranienne. En effet, les Amschaspands ne sont pas sept, mais six seulement. Pour obtenir le nombre sept, il faut leur adjoindre Ahura-Mazda lui-même. Quant á la résurrection, elle n'est formellement enseignée que dans les parties les plus récentes de l'Avesta. Et si l'on veut á tout prix que les Juifs aient pris au dehors le dogme de l'immortalité et de la résurrection, ils n'avaient pas besoin d'aller jusqu'en Perse : l'Égypte était à leurs portes. Un emprunt que nous serions disposés á admettre, c'est le nom d'Asmodée. Nous ne connaissons et ne nommons les anges ou les démons que par leur mode d'action et de manifestation extérieures. Or, le nom d'Asmodée, s'il dérive du persan *Aêšma-daêva,* « le démon de la concupiscence, » convenait parfaitement á l'être que l'auteur de Tobie voulait mettre en scène. Voir ASMODÉE, t. I, col. 1103-1104. Cf. de Harlez, *La Bible et l'Avesta,* dans la *Revue biblique,* 1895, p. 161-172. — M. Nicolas, *Des doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne,* Paris, 1867, ne fait commencer l'influence persane qu'au IIe siècle avant J.-C. et la réduit à peu de chose; Söderblom, *La vie future d'après le mazdéisme,* Paris, 1901, s'attache surtout á montrer les différences du judaïsme et du mazdéisme; il répond à Stave, *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum,* 1898, lequel défend la thése opposée. — Dans le sens du rationalisme allemand et hollandais : A. Réville, *Le judaïsme depuis la captivité de Babylone, d'après Kuenen,* dans la *Revue des Deux Mondes,* mars 1872.

III. INFLUENCE GRECQUE. — De prime abord, on pourrait penser qu'elle fut beaucoup plus profonde. Les Grecs possédaient à un degré prodigieux l'art de fondre et d'assimiler les éléments hétérogénes avec lesquels ils venaient en contact. C'étaient des colonisateurs de premier ordre, et les Romains, pour prendre pied en Orient, durent commencer par se faire Grecs. La Palestine n'échappa point à l'hellénisme. Voir HELLÉNISME, col. 575-579. Avant l'époque des Machabées on était déjà entiché des coutumes grecques, et sous Hérode, l'engouement ne fit qu'augmenter. Mais les Juifs furent toujours extrêmement réfractaires aux idées religieuses importées de l'étranger. Ils se pliérent aux usages des Grecs, adoptérent souvent leur langue, mais restèrent obstinément Juifs d'esprit, de tendance et de religion. Celui qu'Aristote aurait rencontré en Asie Mineure et dont l'âme était grecque comme la langue (Cléarque dans Joséphe, *Cont. Apion.*, I, 22) doit être regardé comme une exception singuliére. Les poétes juifs écrivant en grec (rédacteurs des livres sibyllins, Ézéchiel le tragique, Philon et Théodote, auteurs d'épopée) ont pour but unique d'édifier les païens, d'en faire des prosélytes, de glorifier leur propre nation et de la venger des calomnies auxquelles elle était en butte. Ils prennent leurs sujets dans l'histoire sainte et impriment á leur œuvre un cachet judaïque très marqué. De même les historiens : ils sont tous apologistes. Leur nom est souvent grec, Démétrius, Cléodéme, Eupoléme, Aristée, Jason de Cyréne, Thallus le chronographe; leur langue est hellénique: mais leur âme reste juive et l'hellénisme ne l'entame pas. Ils répudient le panthéon païen avec ses mythes puérils et son culte sensuel, ils n'ont aucun penchant pour le tranquille scepticisme de leurs contemporains, ils sont monothéistes résolus et, au delà de l'horizon israélite, ils ne regardent rien. Les philosophes, fait étrange trop peu remarqué, font comme les autres. Parmi eux on cite un adepte d'Aristote, Aristobule, un sectateur du Portique, l'auteur du quatriéme livre des Machabées, un platonicien fervent, Philon d'Alexandrie. En réalité, ils ne sont qu'éclectiques, tour à tour pythagoriciens, stoïciens, disciples du Lycée ou de l'Académie, empruntant á tous les systémes, avec la terminologie, sans laquelle ils ne pourraient écrire en grec, les éléments qui cadrent avec leurs idées juives. Aristobule ne cache pas son dessein : il veut montrer que les philosophes païens ont tiré da la Bible leurs meilleures inspirations, et que la loi de Moïse est conforme á toutes les données acceptables de la sagesse profane. Si l'auteur du quatrième livre des Machabées doit au Portique quelques définitions (raison, intelligence, sagesse, science, etc.) et quelques divisions (vertus cardinales), le Juif perce á tout moment sous cette écorce stoïcienne par les autorités alléguées, les exemples cités. L'apologétique de Philon, plus déguisée, est par lá même plus habile et plus efficace. Presque partout, il glisse une idée juive sous un terme hellénique. Son λόγος, par exemple, a beaucoup moins de rapports avec le λόγος platonicien qu'avec la Sagesse des livres sapientiaux. — Tout cela explique pourquoi l'hellénisation, partout ailleurs si rapide et si facile, a échoué en Palestine.

IV. VÉRITABLES ORIGINES. — Sans vouloir méconnaître l'action trés réelle des influences extérieures, nous croyons être plus prés de la vérité en faisant du judaïsme un produit autochtone. Plus on en étudiera les traits les plus saillants, comme l'observation scrupu-

leuse de la loi et des traditions, le prosélytisme ardent, les espérances messianiques alliées à un patriotisme exalté, plus on se convaincra qu'il a bien ses racines dans le sol même et qu'il n'est pas importé du dehors. Le légalisme farouche des pharisiens est le fruit des lectures et des prédications dont retentissent les synagogues et aussi une réaction contre la mondanité scandaleuse des sadducéens. Les idées messianiques ne sont que la conclusion et le développement naturel des prophéties antiques, à un moment où les temps marqués par les voyants d'Israël sont accomplis et où l'heure du relèvement semble avoir sonné. Quant au prosélytisme, ce caractère si particulier du judaïsme contemporain du Christ, il s'explique suffisamment par la profondeur du sentiment religieux des Juifs et par la conviction que leur Dieu est le Dieu unique de tous les hommes, le seul Dieu sauveur, surtout si on ajoute des motifs moins nobles, le désir d'étendre leur influence, le besoin de s'assurer des protecteurs et la vanité de faire école. — On sait quel fut toujours le mépris intense des Juifs pour le culte et les croyances des autres hommes, combien ils se montrèrent constamment réfractaires aux idées religieuses venues du dehors, enfin comment leurs écrivains les plus hellénistes de langue et d'usages, restent invariablement juifs de tendances et ne veulent être qu'apologistes. Tous les traits essentiels du judaïsme existent en germe dans les écrits anciens de la nation et bien souvent il est facile d'en suivre pas à pas le développement progressif. En descendant le cours de cette évolution ininterrompue, on ne peut qu'admirer la conduite de la Providence préparant par degrés insensibles les voies au christianisme.

IV. Bibliographie. — En dehors des Histoires d'Israël, des Théologies bibliques et des Introductions à l'Ancien ou au Nouveau Testament, on peut signaler comme se rapportant directement à l'histoire, aux idées, aux institutions du judaïsme, les ouvrages suivants : E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e et 4e édit., Leipzig, 1901 (très au courant pour la bibliographie); Langen, *Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi*, Fribourg-en-B., 1866; Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud*, 2e édit., Leipzig, 1897; F. de Saulcy, *Sept siècles de l'histoire judaïque*, Paris, 1874; Id., *Histoire d'Hérode*, Paris, 1867; Id., *Histoire des Machabées*, Paris, 1880; de Champagny, *Rome et la Judée*, Paris, 1865; Stanley, *Lectures on the History of the Jewish Church*, 3e série, Londres, 1876; Latimer, *Judæa from Cyrus to Titus*, Chicago, 1899; Cheyne, *Jewish religious Life after the Exile*, Londres, 1898; Riggs, *History of the Jewish people during the Maccabean and Roman periods*, New-York, 1900; Stapfer, *Les idées religieuses en Palest. à l'époque de J.-C.*, Paris, 2e édit., 1878; Id., *La Palestine au temps de J.-C.*, Paris, 2e édit. 1885; Edersheim, *La Société juive à l'époque de J.-C.*, Paris, 1896 (traduit de l'anglais *The Life and Times of Jesus the Messiah*, Londres, 1883; édit. abrégée 1890). — Les auteurs suivants sont Israélites : Jost, *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer*, 9 in-8°, Berlin, 1820-1829; Id., *Geschichte des Judenthums und seiner Sekten*, 3 in-8°, Leipzig, 1857-1859; Herzfeld, *Geschichte des Volkes Jisrael* (de la captivité aux Machabées, résumé d'un ouvrage plus étendu), in-8°, Leipzig, 1870; Ab. Geiger, *Das Judenthum und seine Geschichte*, Breslau, 1864-1871, 3 in-8° (t. I, Judaïsme proprement dit; t. II, Rabbinisme; t. III, Judaïsme moderne). F. Prat.

JUDAS, forme grécisée du nom hébreu de *Yehûdâh* (voir Juda, col. 1765) qui a passé telle quelle des livres des Machabées et du Nouveau Testament dans le latin de la Vulgate et dans le français. La Vulgate a écrit ordinairement *Juda* le nom des personnages mentionnés dans les livres écrits en hébreu, et *Judas* le nom de ceux qui figurent dans les livres écrits en grec; il y a néanmoins quelques exceptions. En français, on a coutume d'appeler Jude : 1° l'apôtre Judas qui est l'auteur d'une des Épîtres catholiques, et 2° Judas le disciple surnommé Barsabas ou Barsabé.

1. JUDAS (hébreu : *Yehûdâh;* Septante : Ἰούδα; Vulgate : *Judas*), Benjamite, fils de Sénua, « second chef » de la ville de Jérusalem, après le retour de la captivité de Babylone. II Esd., XI, 9.

2. JUDAS (hébreu : *Yehûdâh;* Septante : Ἰούδα), un des chefs du peuple qui assista, du temps d'Esdras, à la dédicace des murs de Jérusalem. II Esd., XII, 33 (hébreu, 34).

3. JUDAS MACHABÉE (grec : Ἰούδας ὁ ἐπικαλούμενος Μακκαβαῖος; Vulgate : *Juda qui vocabatur Machabæus*), le troisième des cinq fils du prêtre Mathathias, qui donna le signal de la révolte contre Antiochus IV Épiphane, roi de Syrie, lorsque ce prince voulut obliger les Juifs à pratiquer l'idolâtrie. I Mach., II, 4; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VI, 1. En mourant, son père le désigna comme chef des troupes juives, parce que, dès sa jeunesse, il s'était montré fort et vaillant. I Mach., II, 66; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VI, 4.

I. Origine du nom de Machabée. — Le surnom de Machabée, donné à Judas, a été expliqué de différentes façons. Les uns ont voulu voir dans ce nom un mot formé par le commencement des mots de la phrase: *Mi Kâmôkâ Bâ'élim Yehôvah*, MKBI, « Qui est comme toi parmi les dieux, ô Jéhovah! » Exod., XV, 11. Cette phrase, disent les partisans de cette interprétation, était inscrite sur les étendards juifs. Cette assertion est une conjecture dont on n'a aucune preuve. Il en est de même de l'opinion qui donne pour origine à ce nom les premières lettres de la phrase *Matitteyâh Kôhên Ben-Yohânân*, « Mathathias, prêtre, fils de Jean. » Le surnom de Machabée était personnel à Judas et c'est de lui qu'il passa à toute sa famille. Cf. Conrad Iken, *De Juda Maccabeo Symbolæ litterariæ*, t. I, part. I, Brême, in-8°, 1744, p. 170-194. J. Curtiss, *The Name Machabee*, in-8°, Leipzig, 1876; cf. *Theologische Literaturzeitung*, 1876, p. 436, croit que ce surnom vient de la racine *kâbâh*, « éteindre, » et signifie « exterminateur ». Cf. Is., XLIII, 17. La plupart des modernes le font venir du mot chaldéen *maqqâbâ*, « marteau, » de la même façon que Charles Martel, parce que l'un et l'autre écrasèrent les ennemis de leur nation. Le sens, dans ces deux dernières explications, est le même. On ne peut du reste, pour décider de l'étymologie, se fixer sur l'orthographe du mot hébreu qui est perdu, les textes modernes rabbiniques écrivent tantôt avec un כ, *k*, tantôt avec un ק, *q*. Curtiss fait remarquer que *maqqâbâ* dans les passages où il se rencontre, Jud., IV, 21; I (III) Reg., VI, 7; Is., XLIV, 12; Jer., X, 4, désigne un marteau ordinaire et non la masse d'armes qui aurait mieux symbolisé la force de Judas, mais cette remarque est loin d'être décisive. Cf. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 11e édit., t. II, p. 221. — Dans le Talmud, dans Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XVI, 4; XX, VIII, 11, et dans beaucoup d'historiens modernes, Judas et les autres descendants de Mathathias sont appelés Asmonéens, du nom de leur ancêtre Asamôn. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, VI, 1.

II. Judas Machabée affranchit son peuple du joug syrien. — Judas délivra Israël de la tyrannie des Syriens par sa vaillance et sa foi. Le portrait que le Ier livre des Machabées, III, 3-9, nous trace de sa personne est celui d'un héros digne des temps de la chevalerie : « Judas... se revêtit de la cuirasse comme un géant, il se ceignit de ses armes guerrières dans les combats et il protégeait le camp avec son épée. Il devint semblable à

un lion dans ses actes, etc. » Sous sa direction, la révolte prit les proportions d'une grande guerre. Il eut d'abord à lutter contre Apollonius, gouverneur de Samarie, au nom d'Antiochus, qui avait rassemblé une armée considérable. Il le défit, le tua, s'empara des dépouilles de l'armée syrienne et en particulier de l'épée d'Apollonius dont il se servit désormais dans les combats. I Mach., III, 10-12; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VII, 1. Voir APOLLONIUS 3, t. I, col. 777. Séron, gouverneur de Cœlésyrie, s'apprêta à venger son collègue, escomptant par avance la gloire qu'il aurait à vaincre Judas. Il s'avança avec des troupes nombreuses jusqu'à Béthoron. Voir BÉTHORON 1, t. I, col. 1699. Judas n'avait qu'un petit nombre d'hommes, découragés et fatigués par le jeûne. Il ranima le moral de ses soldats en leur promettant l'appui de Dieu de qui seul dépend la victoire. Séron fut écrasé, huit cents ennemis périrent et le reste s'enfuit dans le pays des Philistins. I Mach., III, 13-24; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VII, 1. L'effet produit par cette double victoire fut immense et le roi lui-même commença à redouter Judas. I Mach., III, 25-27. Dans sa colère, il eût voulu exterminer immédiatement les rebelles, mais l'état de ses finances ne lui permit pas de réaliser ses projets de vengeance. Il envahit la Perse pour rançonner le pays et y trouver l'argent dont il avait besoin. En même temps, il confia à Lysias, gouverneur du pays qui s'étend de l'Euphrate à la frontière d'Égypte, une seconde armée et des éléphants, avec ordre d'écraser les Juifs, de détruire Jérusalem et d'établir des colons étrangers au lieu et place de la nation exterminée. Ce fut en l'an 147 de l'ère des Séleucides, 166-165 avant J.-C., qu'Antiochus prit ces mesures. I Mach., III, 27-37; Tacite, *Hist.*, V, 8. Lysias envoya ses lieutenants Ptolémée, fils de Dorymine, Nicanor et Gorgias en Judée avec 40000 fantassins et 7000 cavaliers. Philippe, gouverneur syrien de Jérusalem, demanda à Ptolémée, gouverneur de Cœlésyrie et de Phénicie, de se hâter. Celui-ci fit partir en avant Nicanor avec 20000 hommes. Nicanor voulait surtout fournir au roi de Syrie, par la vente des captifs juifs, la somme de 2000 talents montant du tribut que ce prince devait aux Romains. Il promit aux marchands d'esclaves de leur en livrer quatre-vingt-dix pour un talent. Les marchands accoururent à Emmaüs où campait l'armée syrienne avec une grande quantité d'or et d'argent pour profiter de l'offre. I Mach., III, 38-41; II Mach., VIII, 8-11; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VII, 3. Lorsque Judas apprit les ordres d'extermination donnés par Antiochus, il rassembla le peuple pour se préparer à combattre et pour implorer la miséricorde divine. Jérusalem était alors en la possession des Syriens, c'est pourquoi la réunion du peuple eut lieu à Maspha non loin de la ville sainte. Les Israélites jeûnèrent et supplièrent le Seigneur, puis Judas organisa l'armée en établissant une hiérarchie militaire. Ses trois frères et lui furent placés à la tête de quatre divisions; au-dessous d'eux furent établis des chefs commandant, selon leur grade, à 1000, 100 et 10 hommes. I Mach., III, 55; II Mach., VIII, 22. Voir ARMÉES, t. I, col. 671. Puis il renvoya chez eux tous ceux qui venaient de bâtir des maisons, de planter des vignes ou de se marier, pour ne garder, conformément à la loi, Deut., XX, 5-8, que ceux qui étaient complètement libres. Il partit avec eux pour camper au sud d'Emmaüs. I Mach., III, 42-60; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VII, 3. Tandis que le corps principal des Syriens restait au camp d'Emmaüs, Gorgias sortit avec cinq mille fantassins et mille cavaliers d'élite pour surprendre les Israélites. Des habitants d'Emmaüs lui servaient de guides. Judas, informé de cette sortie, alla de son côté attaquer le gros de l'armée royale à Emmaüs, où elle n'était pas encore organisée dans le camp, mais dispersée aux alentours. Gorgias ne trouvant personne au camp israélite crut que Judas et les siens avaient pris la fuite. Le matin, Judas parut dans la plaine avec 3000 hommes en face du camp de Nicanor. L'armée juive n'avait ni boucliers ni épées, les Syriens portaient des cuirasses et étaient protégés par de la cavalerie, mais Judas rappela à ses compatriotes que Dieu avait délivré leurs ancêtres du Pharaon et leur promit qu'il serait encore cette fois le libérateur de son peuple. Ils marchèrent avec courage et furent vainqueurs. Les Juifs poursuivirent les fuyards jusqu'à Gézéron et jusqu'aux campagnes d'Idumée, d'Azot et de Jamnia. Trois mille Syriens périrent. I Mach., IV, 1-16; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VII, 4. Sur l'ordre de Judas, les Juifs, ne s'occupèrent pas du butin pour être prêts à combattre Gorgias avant le sabbat. I Mach., IV, 17-18; II Mach., VIII, 25-28. En effet Gorgias parut bientôt: il vit la déroute des siens, le camp en flammes et les Juifs prêts à livrer bataille. Il s'enfuit hors de Judée. I Mach., IV, 19-22. Les Juifs pillèrent alors le camp syrien et en retirèrent des richesses considérables en or, en argent, en hyacinthe et en pourpre. Ce fut une grande joie dans toute la Judée. I Mach., IV, 23-25. L'armée juive, continuant ses triomphes, tua dans les combats successifs qu'elle livra aux Syriens plus de 20000 hommes des troupes de Timothée et de Bacchide, s'empara de nombreuses forteresses, partagea un butin considérable entre les malades, les orphelins, les veuves et les vieillards, prit une grande quantité d'armes qu'elle déposa dans les arsenaux et porta le reste des dépouilles à Jérusalem. Philarque, conseiller de Timothée et qui avait fait beaucoup de mal aux Juifs, fut mis à mort; Callisthénes, qui avait mis le feu aux portes sacrées, fut brûlé en punition de son crime. Nicanor humilié s'enfuit par la Méditerranée, sous un déguisement, et arriva seul à Antioche. II Mach., VIII, 30-36. L'année 166-165 avait été une série de victoires pour Judas.

L'année suivante, 148 de l'ère des Séleucides, 165-164, à l'automne de l'an 165, Lysias vint lui-même en Judée, à la tête de 60000 fantassins d'élite et de 5000 cavaliers. Il campa à Béthoron et Judas vint à sa rencontre avec 10000 hommes seulement. Il pria le Seigneur et n'hésita pas à attaquer Lysias; 5000 hommes de l'armée syrienne tombérent sous les coups des Israélites et Lysias s'enfuit à Antioche pour y rassembler une armée plus nombreuse et venger sa défaite. I Mach., IV, 28-35; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VII, 5. Après sa victoire sur Lysias, Judas se préoccupa de purifier le Temple. L'armée se transporta à la montagne de Sion et la profanation du sanctuaire lui apparut dans toute son horreur. Le Temple était désert, l'autel souillé, les portes brûlées, les cours envahies par la végétation, les chambres des prêtres détruites. Les Juifs déchirèrent leurs vêtements et se couvrirent la tête de cendres, puis ils sonnèrent les trompettes et poussérent de grands cris. Après avoir détaché une partie de ses hommes pour se protéger contre les Syriens qui occupaient toujours la citadelle, Judas choisit, parmi les plus vénérables, des prêtres auxquels il confia le soin de purifier les lieux saints. Ceux-ci accomplirent leur mission, emportèrent les pierres profanes, c'est-à-dire celles qui avaient servi à la construction de l'autel païen, et les placèrent dans un lieu impur. Il y eut un moment d'hésitation sur le parti à prendre à l'égard de l'autel des holocaustes; on se décida à le détruire, on en mit les pierres sur la montagne du Temple, dans un lieu convenable, en attendant qu'un prophète indiquât ce qu'on devait en faire. Puis, conformément à la loi, ils en bâtirent un nouveau avec des pierres entières. Ils reconstruisirent également le sanctuaire et sanctifièrent les parois. D'après la tradition rabbinique, c'est à l'angle nord-ouest du sanctuaire, dans une chambre appartenant au grand-prêtre, que furent placées les pierres de l'ancien autel. *Mischna, Middoth*, I, 6. Cf. H. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, in-8°, Paris, 1867, t. I,

p. 60-61. Puis ils firent de nouveaux vases sacrés et apportèrent dans le Temple le chandelier, l'autel des parfums et la table des pains de proposition. Ils mirent l'encens sur l'autel, allumèrent les lampes et placèrent les voiles. Le matin du vingt-cinquième jour de Casleu, de l'an 148 des Séleucides, c'est-à-dire en décembre 165 avant J.-C., au jour anniversaire de celui où, trois ans auparavant, l'autel avait été profané, le sacrifice du matin fut offert selon les rites et l'autel dédié de nouveau au son des instruments. La dédicace dura huit jours et fut l'occasion d'une fête qui fut renouvelée chaque année. Il en est fait mention dans Joa., x, 22; I Mach., IV, 36-59; II Mach., x, 1-8; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VII, 6-7. Voir DÉDICACE, t. II, col. 1339. Les Juifs la célèbrent encore aujourd'hui sous le nom de *Hannoukah*. Judas prit des mesures pour défendre le Temple purifié, il fortifia le mont Sion, en l'entourant de murailles et de tours. Une garnison y fut établie et en même temps il fortifia Bethsur, pour protéger le pays du côté de l'Idumée. La purification du Temple marque la fin de la première période de la vie de Judas et de la révolte des Machabées contre les rois de Syrie. I Mach., IV, 60-61.

III. VICTOIRES DE JUDAS MACHABÉE SUR LES PEUPLES VOISINS ENNEMIS DES JUIFS. — Pendant un an et demi après la purification du Temple, Judas resta maître incontesté de la Judée. Il en profita pour châtier les peuples païens du voisinage qui avaient fait tant de mal à ses compatriotes. — 1° Les Iduméens, les Béanites (voir BÉAN, t. I, col. 1528), les Ammonites furent successivement défaits. Gazer et les villes qui en dépendaient furent prises. I Mach., v, 1-9; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VIII, 1. La plupart des commentateurs identifient ces campagnes avec celles qui sont décrites par II Mach., x, 15-38. D'après ce dernier passage, le général syrien Gorgias combattait avec les Iduméens, et Timothée avec les Ammonites. Timothée fut tué à la prise de Gazer, ainsi que son frère Chæréas qui commandait la place. — 2° Les habitants de Joppé, ville qui était demeurée au pouvoir des Syriens, cf. I Mach., x, 75, se livrèrent à un attentat d'une perfidie et d'une cruauté inouïes. Feignant de convier les Juifs à une promenade en mer, ils les firent monter avec leurs femmes et leurs enfants sur des barques, et ils les noyèrent, au nombre de plus de deux cents. Judas, apprenant ce forfait, marcha contre les meurtriers, brûla le port, mit le feu aux embarcations et fit périr par l'épée ceux qui échappèrent aux flammes. Il partit après cet acte de vengeance, résolu à revenir bientôt et à exterminer tous les habitants de Joppé. II Mach., XII, 4-9. — 3° Il apprit alors que les habitants de Jamnia avaient l'intention de massacrer de même les Juifs qui habitaient leur ville, il les surprit pendant la nuit et brûla leur port et leurs vaisseaux. L'incendie fut tel qu'il s'apercevait de Jérusalem, située à 243 stades, environ 45 kilomètres, de Jamnia. II Mach., XII, 8-9. — 4° Les habitants du pays de Galaad opprimèrent à leur tour les Israélites établis sur leur territoire. Ceux-ci s'enfuirent dans la forteresse de Dathéma (t. II, col. 1309) et implorèrent le secours de Judas, contre une nouvelle attaque dirigée par un autre Timothée. I Mach., v, 9-11. Cette armée s'était emparée de la région de Tubin, y avait massacré les hommes, réduit les femmes et les enfants en esclavage et pillé tout. I Mach., v, 12-13. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VIII, 1-2. Au moment même où arrivaient ces lettres, d'autres messagers accouraient de Galilée, les tuniques déchirées, portant de semblables nouvelles. Les gens de Tyr et de Sidon unis à la population païenne qui habitait le nord de la Galilée avaient envahi toute la région. I Mach., v, 14-15. Judas réunit une assemblée du peuple pour délibérer sur ce qu'il y avait à faire en faveur de ses compatriotes. Il laissa le gouvernement de la Judée à Joseph, fils de Zacharie, et à Azarias, avec ordre d'administrer le pays et de commander les troupes laissées à sa garde, mais avec défense formelle de prendre l'offensive contre les païens. Simon, à la tête de 3000 hommes, fut envoyé en Galilée et Judas, accompagné de Jonathas, conduisit une armée de 8000 hommes dans le pays de Galaad. Voir GALAAD 6, t. III, col. 49; I Mach., v, 17-20; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VIII, 2. Judas et Jonathas traversèrent le Jourdain. A peine avaient-ils parcouru 9 stades et demi, c'est-à-dire près de 1700 mètres, qu'ils furent attaqués à l'improviste par une bande d'Arabes, forte de 5000 fantassins et de 500 cavaliers. Après un rude combat, les Arabes furent défaits et implorèrent la paix, promettant au vainqueur de lui donner des pâturages et de lui rendre toutes sortes de services. Judas pensant qu'en effet ils pouvaient lui être utiles conclut alliance avec eux. II Mach., XII, 10-12. Un peu plus loin, à trois journées de marche, ils rencontrèrent une autre tribu arabe celle des Nabuthéens. Ceux-ci, qui ne partageaient évidemment pas l'hostilité des autres peuples païens contre tes Juifs, firent bon accueil à Judas et lui racontèrent tout ce qui était arrivé à ses frères dans le pays de Galaad. Un grand nombre de Juifs avaient été obligés de s'enfermer dans les villes fortes de Barasa, de Bosor, d'Alimes, de Casphor, de Mageth et de Carnaïm. Les noms de ces villes sont assez difficiles à établir, Barasa est probablement Bosra, capitale du Haurân, Alimes ou Alema est inconnue, Bosor est probablement Beser; cf. Deut., IV, 43; Jos., XX, 8, dans le pays de Moab; Casphor peut être identifiée à Casbon ou Casphon ou Casphin, I Mach., v, 36; II Mach., XII, 13; Mageth est inconnue, Carnaïm est la même ville que Carnion. II Mach., XII, 21. Voir ces noms. Les ennemis des Juifs avaient décidé pour le lendemain un assaut général contre ces places et le massacre de tous ceux qui y étaient renfermés. Judas se hâta de prendre le chemin de Bosra, s'en empara, massacra tous les non-Juifs et brûla la ville. Le lendemain il se dirigea vers une autre place forte, probablement Dathéman. Il parvint auprès de cette forteresse au moment même où les païens en commençaient l'assaut. Il prit les assiégeants par derrière et l'armée de Timothée, mise en pleine déroute, perdit près de 8000 hommes. I Mach., v, 21-34. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VIII, 2-3. Il prit ensuite Maspha dont il tua tous les habitants mâles et qu'il brûla. I Mach., v, 35. Les deux livres des Machabées mentionnent la prise d'un certain nombre d'autres places fortes; il est difficile de fixer exactement l'ordre dans lequel eurent lieu ces assauts, nous avons adopté celui qui nous a paru le plus vraisemblable, en comparant les récits de ces deux livres. — Après la prise de Dathéman, ce fut probablement vers Casbon ou Casphin que se dirigea Judas. I Mach., v, 36. La ville était entourée de remparts, et défendue par des ponts-levis. Elle était habitée par une population très mélangée. Les habitants, confiants dans leurs remparts, insultaient Judas et blasphémaient. Celui-ci invoqua le Seigneur qui avait fait tomber les murs de Jéricho, prit la ville et fit un tel carnage que l'étang voisin, large de deux stades, soit près de 400 mètres, semblait un lac de sang. II Mach., XII, 14-16. Il prit ensuite Mageth, Bosor et les autres villes du pays de Galaad. I Mach., v, 36; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VIII, 3-4.

IV. VICTOIRE DE JUDAS SUR TIMOTHÉE. — Le général syrien Timothée avait rassemblé une autre armée avec laquelle il était campé en face de Raphon, près d'un torrent. I Mach., v, 37. Judas marcha contre lui. Il franchit 750 stades à partir de Casphin, c'est-à-dire 136 kilomètres, environ quatre jours de marche, et arriva à Characa dans le pays de Tubin. Timothée avait abandonné cette région après avoir laissé une garnison dans une ville dont nous ignorons le nom. Dosithée et Sosipater, lieutenants de Judas, tuèrent dix mille homme des troupes syriennes. II Mach., XII, 17-19. Judas envoya une

reconnaissance pour découvrir l'armée de Timothée. Ceux qu'il en avait chargés lui rapportérent que les troupes du général syrien étaient trés nombreuses. Toutes les peuplades environnantes s'étaient jointes à lui et en particulier des Arabes. A la nouvelle de l'approche de Judas, Timothée harangua ses soldats. « Si Judas, leur dit-il, traverse le torrent et passe vers nous le premier, nous ne pourrons lui résister, car il aura l'avantage sur nous. S'il craint, au contraire, de passer le torrent et campe au delá du fleuve, passons et nous aurons l'avantage. » Judas plaça les scribes du peuple prés du torrent et leur donna ordre de ne laisser aucun homme en arriére, puis il passa le premier et tout le peuple aprés lui. L'armée de Judas comptait 6 000 hommes, celle de Timothée 120000 fantassins et 2 500 cavaliers. Cependant dés que Timothée avait appris l'arrivée de Judas, il avait renvoyé les femmes, les enfants et le reste des bagages dans la ville de Carnaïm ou Carnion, tant était grande la terreur qu'inspirait le chef juif. Dés que la premiére colonne des Israélites parut, les ennemis furent frappés de terreur; ils se renversèrent les uns les autres et périrent sous les coups de leurs propres épées. Judas les poursuivit et en tua 30000. Timothée tomba entre les mains de Dosithée et de Sosipater et les supplia de lui laisser la vie, leur promettant en échange de leur rendre les Juifs qu'il retenait prisonniers. Un accord fut conclu sur ces bases et il fut laissé en liberté. II Mach., XII, 20-25. Judas retourna ensuite á Carnion où s'étaient enfuis les Syriens qui avaient échappé au combat. Il prit la ville, brûla le temple et tous ceux qui étaient dedans; 25000 hommes périrent dans le massacre. I Mach., v, 43-44; II Mach., XII, 26. Aprés cette victoire, il rassembla tous les Israélites qui étaient dans le pays de Galaad, pour les ramener en Judée. La route qu'ils étaient obligés de suivre passait par le milieu d'Éphron, ville habitée par des gens de nationalités diverses, défendue par de nombreux et vaillants guerriers et trés approvisionnée d'armes et de machines de guerre. I Mach., v, 46; II Mach., XII, 27. Les habitants d'Éphron fermèrent leurs portes et les barricadèrent. Judas leur demanda le libre passage, promettant de les laisser en paix et de passer á pied. Ils refusèrent d'ouvrir leurs portes. Judas ordonna alors l'attaque de la ville. L'assaut dura un jour et une nuit; les habitants mâles furent passés au fil de l'épée et la ville fut détruite jusqu'aux fondements. Les Juifs la traversérent au milieu des cadavres. Les morts étaient au nombre de 25000. I Mach., v, 46-51; II Mach., XII, 27; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VIII, 5. Les Juifs traversérent le Jourdain en face de Bethsan ou Scythopolis, á 600 stades, environ 111 kilom., au nord de Jérusalem. Les habitants de cette ville s'étaient toujours montrés sympathiques aux Juifs. Judas les remercia et se dirigea vers Jérusalem, où il arriva avec ses troupes, au temps de la fête de la Pentecôte. I Mach., v, 52-53; II Mach., XII, 30-31. Le retour de l'expédition fut célébrée par une grande fête et des sacrifices. I Mach., v, 54.

V. Défaite de Gorgias. — Après la Pentecôte, Judas entreprit une nouvelle expédition contre Gorgias, gouverneur de l'Idumée. Il s'empara de Chébron ou Hébron et des villes qui en dépendaient et les brûla. I Mach., v, 65; II Mach., XII, 32. Dans une bataille de cette campagne, les Juifs essuyèrent un léger échec, mais un cavalier de cette nation se saisit de Gorgias dont il voulait s'emparer vivant, un cavalier thrace de l'armée syrienne fendit d'un coup d'épée l'épaule du Juif et Gorgias put s'enfuir à Marésa. I Mach., XII, 34-36. Judas prit cette ville, car c'est le nom de Marésa ou Marissa qu'il faut lire dans I Mach., v, 66, au lieu de Samarie. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VIII, 6. Dans cette même campagne, se plaça l'épisode si connu du sacrifice offert pour les morts. Le septième jour de l'arrivée de Judas á Odollam, les Juifs se purifiérent et célébrèrent le sabbat. Le lendemain, Judas vint avec les siens pour emporter les cadavres des morts et les ensevelir dans les tombeaux de leurs pères. Or ils trouvérent sous les tuniques de ceux qui avaient été tués, des amulettes en l'honneur des divinités de Jamnia; il parut évident à tous que ces actes d'idolâtrie avaient été la cause de leur mort. Ils se mirent alors en prière, afin que les fautes des victimes fussent oubliées, et Judas exhorta le peuple á se préserver de l'idolâtrie que Dieu avait ainsi punie. Il fit une collecte: elle rapporta 12000 drachmes qui furent envoyées à Jérusalem et un sacrifice expiatoire fut offert à l'aide de cette somme. II Mach., XII, 38-46. — Judas entreprit ensuite une guerre contre les Philistins, il prit Azot, renversa les autels, brûla les statues des dieux, pilla les villes et rentra en Judée. I Mach., v, 68.

VI. Campagne de Judas contre Lysias. — 1° *Défaite de Lysias.* — En l'an 149 de l'ére des Séleucides, 164-163 avant J.-C., Antiochus IV Épiphane mourut à Tabés, ville de Perse, située entre Ecbatane et Persépolis. La tristesse qu'il éprouva en apprenant que ses généraux avaient été battus par Judas s'ajouta á celle qu'il éprouvait de ses propres échecs en Perse, et une affreuse maladie le conduisit au tombeau. I Mach., VI, 1-16; II Mach., IX, 1-29. Voir Antiochus 3, t. I, col. 693. Son fils Antiochus V Eupator, encore enfant, lui succéda et malgré la volonté de son pére qui lui donnait Philippe pour tuteur, Lysias s'empara de la tutelle et de la direction du gouvernement. I Mach., VI, 14-17; II Mach., X, 10-11; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IX, 1; Polybe, XXXI, 11. Lysias assembla aussitôt une armée de 80000 hommes, toute la cavalerie et 80 éléphants, pour marcher contre les Juifs, s'emparer de Jérusalem et en faire une ville grecque. Il comptait tirer de l'argent du Temple et vendre le sacerdoce juif, comme il faisait des sacerdoces païens. Il commença par mettre le siége devant Bethsur, place forte située á 160 stades, environ 27 kilom. au sud de Jérusalem. II Mach., XI, 5. Le texte dit 5 stades mais c'est évidemment une erreur de copiste. Voir Bethsur, t. I, col. 1746. Judas invoqua le Seigneur et s'avança au-devant des Syriens. L'armée juive avait demandé á Dieu de lui envoyer un ange. La priére de ces hommes vaillants fut exaucée et ils virent marcher devant eux un cavalier habillé de blanc, protégé par des armes d'or et brandissant une lance. Comme des lions ils s'élancérent sur l'ennemi et lui tuérent 11000 fantassins et 1600 cavaliers. Lysias s'enfuit honteusement avec le reste de ses soldats. II Mach., XI, 6-12. Hors d'état de continuer la guerre, le général syrien proposa à Judas un traité de paix, se faisant fort de faire accepter par le roi les conditions que demanderaient les Juifs. En effet le roi consentit á tout. Une lettre de Lysias l'apprit bientôt à Judas et l'invita á nommer des plénipotentiaires pour régler les détails de la convention. A la lettre de Lysias étaient jointes deux lettres d'Antiochus V Eupator, l'une adressée à Judas, l'autre au sénat des Juifs, c'est-à-dire au conseil des anciens et á tout le peuple. Dans la première le roi concédait aux Juifs le droit de vivre selon leurs lois et usages et leur garantissait la possession du Temple. Dans la seconde, il annonçait qu'il avait reçu leur ambassadeur Ménélas et qu'il donnerait des saufs-conduits á tous les Juifs qui voudraient descendre de Jérusalem dans toutes les autres régions du pays. En même temps les Juifs recevaient des légats romains, Q. Memmius et T. Manlius ou Manilius, qui confirmaient les promesses de Lysias et demandaient aux Juifs d'envoyer quelqu'un auprés du roi afin que les envoyés de Rome pussent appuyer leurs demandes. Toutes ces lettres étaient datées du 15 xanthique de l'an 148 (163 avant J.-C.), suivant la maniére de compter du second livre des Machabées, II Mach., XI, 13-38; de l'an 149 suivant la manière de compter de l'auteur du premier livre. E. Fröhlich,

Annales compendiarii regum et rerum Syriæ numis veteribus illustrati, Vienne, 1744, p. 24. Cf. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5ᵉ édit., in-12, Paris, 1902, t. IV, p. 661-666. Après la conclusion de ce traité les Juifs vécurent tranquilles et se livrèrent à l'agriculture, non sans être inquiétés cependant quelquefois par les chefs syriens laissés à la tête des garnisons du pays, après le retour de Lysias auprès du roi. Ces chefs, c'est-à-dire Timothée, Apollonius, fils de Gennæus, Jérôme, Démophon et Nicanor le Cypriarque, continuèrent à tracasser le peuple d'Israël. II Mach., XII, 1-2.

2° *Reprise des hostilités entre les Juifs et les Syriens.* — En 163-162, c'est-à-dire l'année qui suivit la mort du roi, Judas tenta de s'emparer de la citadelle de Jérusalem, toujours occupée par une garnison syrienne. Il construisit, pour l'assaut, des balistes et d'autres machines de guerre. Cependant quelques-uns des assiégés auxquels se joignirent des impies d'Israël, c'est-à-dire des Juifs gagnés à l'idolâtrie hellénique, parvinrent à sortir et allèrent demander secours au roi de Syrie. Ils firent valoir au prince qu'ils s'étaient engagés à servir son père et à obéir à ses édits et qu'à cause de cela plusieurs des leurs avaient été mis à mort et leurs héritages confisqués. Ils annonçaient en même temps l'attaque de la citadelle et la mise en état de défense par Judas de la ville de Bethsur. Bientôt, ajoutaient les renégats, ils feront pire encore et il sera impossible de les assujettir. I Mach., VI, 17-27; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IX, 3. Profondément irrité, Antiochus convoqua ses amis et les chefs de son armée, il prit à sa solde des mercenaires des royaumes voisins et des îles. Son armée comptait plus de 10 000 fantassins, plus d'une vingtaine d'éléphants, une nombreuse cavalerie et des chars armés de faux. I Mach., VI, 28-30; II Mach., XIII, 2. Les chiffres varient dans les deux passages, les différences sont évidemment dues à la négligence des copistes. Dans l'armée syrienne se trouvait Ménélas, l'ancien grand pontife, célèbre par tant de crimes et de sacrilèges. Cf. II Mach., IV, 17-50. Il avait excité Antiochus à entreprendre cette expédition dans l'espoir de reprendre le pouvoir en Judée. Ménélas, sans qu'on sache comment, avait gravement mécontenté Lysias qui insinua au roi que le renégat était la cause de tout le mal. Antiochus le fit arrêter et précipiter dans un amas de cendres suivant la coutume de Bérée, ville où se trouvait alors le roi. II Mach., XIII, 3-8. Judas et ses compatriotes invoquèrent le Seigneur et jeûnèrent pendant trois jours, puis ils s'avancèrent au-devant des Syriens, dans la pensée de les arrêter avant leur entrée en Judée. Ceux-ci marchèrent vers l'Idumée en partant du littoral de la Méditerranée. Une première bataille fut livrée près de Modin, à mi-chemin entre Joppé et Jérusalem. Pendant la nuit les Juifs surprirent le camp syrien et tuèrent 4 000 hommes et un grand nombre d'éléphants. II Mach., XIII, 14-17. Un second combat eut lieu à Bethzachara, entre Jérusalem et Bethsur, à environ 70 stades, 12 kilomètres au nord de Bethsur, près de Bethléhem. I Mach., VI, 32; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IX, 4. Antiochus comptait beaucoup sur ses éléphants, il avait groupé autour de chaque bête 1 000 fantassins, munis de cottes de mailles et de casques d'airain et 500 cavaliers d'élite. Un Indien conduisait l'éléphant qui portait sur son dos une tour où étaient placés 2 ou 3 hommes. Le reste de la cavalerie avait été placé en deux divisions sur les ailes, l'infanterie était formée en phalanges. I Mach., VI, 34-38. Cf. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5ᵉ édit., t. IV, p. 629-637. Voir ÉLÉPHANT, t. II, col. 1658. L'éclat des boucliers d'or et d'airain frappés par le soleil levant, le bruit produit par la marche de cette armée qui s'avançait en ordre, partie sur les collines et partie dans la plaine, frappa de terreur la population du pays. Cependant Judas marcha à la rencontre des Syriens et mit 600 hommes hors de combat. C'est alors qu'Éléazar, frère de Judas, se sacrifia pour son peuple. Il courut au-devant d'un éléphant, se plaça sous lui, le tua et mourut écrasé par le poids de la bête. Ce dévouement n'empêcha pas les Juifs d'être obligés de se retirer devant les Syriens. I Mach., VI, 43-48; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, 3-5; *Bell. jud.*, I, I, 5. Voir ÉLÉAZAR 8, t. II, col. 1651. Antiochus détacha une partie de son armée contre Jérusalem et avec le reste alla mettre le siège devant Bethsur. La ville résista vaillamment et Judas envoya des vivres aux assiégés. Un traître nommé Rhodocus livra aux Syriens les secrets de la défense. Judas le fit mettre en prison. Cependant les habitants de Bethsur manquèrent bientôt de vivres, car on était dans l'année sabbatique pendant laquelle les champs restaient sans culture et les provisions étaient rares; ils furent donc obligés de se rendre. I Mach., VI, 49-50; II Mach., XIII, 19-22; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IX, 5; *Bell. jud.*, I, I, 5. Antiochus rejoignit alors le corps qui campait devant Jérusalem. Il entreprit un siège en règle, à l'aide de machines de tous genres, lançant des pierres, des dards et du feu. Les Juifs avaient des machines semblables et firent une résistance énergique, mais comme les habitants de Bethsur, ils manquèrent de vivres à cause de l'année sabbatique et du surcroît de population amenée par Judas et par Simon de diverses parties de la Palestine. La famine obligea un grand nombre d'entre eux à quitter la ville.

3° *Traité de paix d'Antiochus V avec les Juifs.* — Cependant la Providence vint au secours des Juifs. Philippe, revenu de Perse et de Médie, à la tête d'une armée, voulait prendre possession de la tutelle d'Antiochus V pour laquelle l'avait désigné le père du roi, et par le fait même, la direction des affaires du royaume. Lysias, à cette nouvelle, rassembla les chefs de l'armée, leur montra la difficulté de s'emparer de la cité sainte et l'utilité de faire la paix avec les Juifs pour combattre le nouvel ennemi. La paix fut en effet conclue à la condition qu'Antiochus laisserait au peuple d'Israël toute liberté de suivre ses lois. Le roi partit alors pour Antioche, après avoir offert un sacrifice et des dons au Temple et donné à Judas le titre de gouverneur de tout le pays qui s'étend de Ptolémaïde jusqu'à Gérar. Avant de partir, il viola cependant une des clauses du traité et détruisit une partie des fortifications qui entouraient la colline du Temple. I Mach., 56-62; II Mach., XIII, 23-24. Sur la route, Lysias rassura les habitants de Ptolémaïde, émus de la convention. Philippe qui s'était emparé d'Antioche fut battu et Antiochus reprit sa capitale. I Mach., VI, 63; II Mach., XIII, 26; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IX, 6-7. Le traité conclu entre Lysias, Antiochus V et les Juifs, fut respecté en tout ce qui touchait la loi religieuse. Aucun roi syrien ne renouvela la folle tentative d'Antiochus Épiphane et ne tenta d'imposer le culte païen aux Israélites. L'année 162 est donc la fin de la guerre religieuse, les conflits qui suivent sont surtout des luttes entre les deux partis juifs, le parti des amis des Grecs et le parti national. On en revient à la situation antérieure à la révolte des Machabées. Sans doute les premiers sont plus enclins à favoriser les institutions helléniques, les seconds plus attachés aux coutumes et à la foi nationale, mais les points essentiels demeurent hors de conteste; les premiers sont les Sadducéens, les seconds, les Pharisiens. J. Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer,* in-8°, Greifswald, 1874, p. 84.

VII. GUERRE DE JUDAS CONTRE LES GÉNÉRAUX DE DÉMÉTRIUS Iᵉʳ SOTER. — Peu après leurs succès contre Philippe, Lysias et Antiochus Eupator eurent à combattre un autre adversaire plus redoutable que le premier, c'était Démétrius Iᵉʳ Soter, fils de Séleucus IV Philopator, neveu d'Antiochus Épiphane et cousin

d'Antiochus Eupator. Ce dernier fut vaincu et Démétrius le remplaça sur le trône de Syrie. Voir Démétrius 1, t. ii col. 1358.

1° *Intrigues et échec d'Alcime.* — Dès les débuts du nouveau règne, le parti hellénique, qui avait à sa tête un ancien grand-prêtre du nom d'Alcime (t. i, col. 338), s'efforça de gagner le prince. Alcime qui avait pactisé avec l'idolâtrie au temps d'Épiphane et qui voulait recouvrer son titre accusa Judas auprès de Démétrius de persécuter ses amis. Démétrius chargea Bacchide, gouverneur des provinces situées au delà de l'Euphrate, de voir l'état des choses et réserva à Alcime le grand pontificat. Tous deux marchèrent vers la Judée avec une armée et essayèrent d'abord d'entrer en pourparlers avec Judas. Celui-ci ne se laissa pas prendre à cette ruse, mais quelques scribes du parti des Assidéens se rendirent auprès d'Alcime et de Bacchide. Ils ne pouvaient croire qu'un prêtre de la race d'Aaron pût les tromper. Ils furent égorgés au nombre de soixante. Bacchide, qui était venu camper en face de Jérusalem, ne tarda pas à lever le camp pour se rendre près de Bethzécha où il massacra un grand nombre de ceux qui avaient quitté son parti et jeta leurs cadavres dans un puits. Il confia ensuite le pays à Alcime et retourna auprès de Démétrius. Alcime se démena pour s'assurer le souverain sacerdoce et groupa autour de lui tous les fauteurs de troubles qui se rendirent maîtres de la Judée et y causèrent de grands maux. Judas se remit en campagne, fit périr un grand nombre de ces misérables et força les autres à demeurer en paix. I Mach., vii, 1-25; II Mach., 1-2; Josèphe, *Ant. jud.,* XII, ix, 7-x, 3. Voir Alcime, t. i, col. 338; Assidéens, t. i, col. 1131; Bacchide, t. i, col. 1374. Alcime, voyant que Judas et son parti l'emportaient, retourna auprès du roi et renouvela ses accusations contre le Machabée. Pour se taire bien venir de Démétrius, il lui offrit une couronne, une palme et des rameaux d'or dérobés au Temple. Appelé au conseil du roi, il profita de l'occasion pour lui représenter que Judas et les Assidéens excitaient des séditions et troublaient la paix du royaume. Tant que vivrait Judas, la tranquillité ne serait pas assurée. Les membres du conseil, ennemis de Judas, abondèrent dans le même sens et décidèrent Démétrius à envoyer une nouvelle armée.

2° *Nicanor en Judée.* — Nicanor, commandant des éléphants, fut mis à la tête des troupes envoyées contre Judas. Le roi lui donna ordre de s'emparer de Judas, de disperser ses partisans et d'établir Alcime dans le souverain sacerdoce. Tous les païens qui avaient fui la Judée se joignirent à Nicanor, regardant la défaite des Juifs comme le rétablissement de leur propre prospérité. Les Juifs, en apprenant l'arrivée de Nicanor et la coalition de leurs ennemis, se couvrirent de poussière en signe de deuil et prièrent le Seigneur de les sauver. Puis, sur l'ordre de Judas, ils se réunirent près de la place forte de Dessau (t. ii, col. 1393). Simon, frère de Judas, avait engagé le combat avec Nicanor, mais il avait été effrayé par l'arrivée soudaine des ennemis. Cependant Nicanor, quand il connut la valeur des compagnons de Judas, craignit une lutte sanglante; il préféra un traité. Il envoya donc Posidonius, Théodotius et Matthias pour conclure la paix avec Judas. Celui-ci soumit les propositions à son armée et, après une longue délibération, celle-ci fut d'avis d'accepter. Le jour où eut lieu la conférence qui devait décider des conditions, Judas prit ses précautions pour éviter une surprise. Il plaça des hommes armés dans les environs, avec ordre d'intervenir si les Syriens tentaient quoi que ce soit contre lui. L'accord conclu, Nicanor demeura à Jérusalem et y eut l'attitude la plus pacifique. Il renvoya les foules hostiles aux Juifs et se montra très sympathique à Judas. La paix semblait si bien établie que Nicanor engagea Judas à se marier. Celui-ci célébra, en effet, ses noces et vécut en paix et en amitié avec Nicanor. Cette affection réciproque ne faisait pas les affaires d'Alcime. Il revint auprès de Démétrius et accusa Nicanor de favoriser les intérêts des Juifs et de travailler à se donner comme successeur dans le gouvernement de la Judée, l'adversaire des Syriens. Exaspéré par les calomnies d'Alcime, le roi écrivit à Nicanor pour blâmer le traité et lui ordonna d'envoyer au plus tôt à Antioche Judas Machabée enchaîné. Nicanor fut consterné à la réception de cet ordre. Son honnêteté se révolta d'abord à la pensée de violer sa parole et de traiter en ennemi Judas qui ne l'avait offensé en rien. Mais il lui parut impossible de résister au roi et il chercha une occasion favorable. II Mach., xiv, 3-29. Il essaya de surprendre Judas dans une entrevue, mais celui-ci avait remarqué le changement d'attitude de Nicanor; il avait du reste reçu avis du dessein secret du général syrien, il se déroba à l'embûche. I Mach., vii, 28-30; II Mach., xiv, 30-31. La ruse ayant échoué, Nicanor recourut à la force, il attaqua Judas près de Capharsaloma. Les Syriens perdirent 5 000 hommes et le reste de l'armée se réfugia dans la citadelle du mont Sion. I Mach., vii, 31-32. Nicanor rentra furieux à Jérusalem. A son arrivée, des prêtres et des anciens du peuple sortirent du Temple pour le saluer dans un esprit pacifique et pour lui montrer les holocaustes qui étaient offerts pour le roi. Il les reçut avec mépris et insulta le Temple. Il jura avec colère que si Judas n'était pas livré entre ses mains avec toute son armée, il incendierait le Temple lorqu'il reviendrait victorieux, le raserait et élèverait un sanctuaire à Bacchus. Les prêtres rentrèrent et, devant le Temple et l'autel, ils supplièrent le Seigneur de défendre la demeure qu'il s'était choisie et de tirer vengeance de l'insulteur. I Mach., vii, 33-38; II Mach., xiv, 31-36. Nicanor voulut alors s'emparer de Razias, un des anciens de Jérusalem, homme de grande réputation. Razias lui échappa en se tuant lui-même. II Mach., xiv, 37-46. Voir Razias. Nicanor apprit que Judas et son armée se trouvaient en Samarie ou plus exactement sur la frontière méridionale de ce pays. Il résolut, pour triompher plus facilement, d'attaquer les Juifs les jours de sabbat. II Mach., xv, 1. Il ignorait que ceux-ci avaient résolu de livrer bataille même en ce jour. I Mach., ii, 41. Les Juifs qui avaient été incorporés de force dans son armée le supplièrent de respecter le jour du Seigneur. Il leur répondit en leur demandant avec ironie s'il y avait au ciel un maître qui eût commandé de célébrer le jour du sabbat. « Je suis moi-même maître sur la terre, ajouta-t-il, et j'ordonne de prendre les armes pour défendre les intérêts du roi. » Il pensait pouvoir élever bientôt un trophée de ses victoires sur Judas. Celui-ci, de son côté, avait une entière confiance dans le Très-Haut; il exhortait avec éloquence ses compatriotes à avoir courage et leur raconta un songe qu'il avait eu. Le grand-prêtre Onias III lui était apparu en compagnie du prophète Jérémie. Ce dernier lui avait remis, au nom de Dieu, un glaive d'or avec lequel il devait terrasser les ennemis du peuple d'Israël. Ces paroles relevèrent l'enthousiasme des jeunes gens et tous résolurent de combattre avec ardeur pour la défense du Temple et de la ville sainte. Dans la ville on attendait avec non moins d'anxiété l'issue de la lutte. II Mach., xv, 7-19. Nicanor vint camper près de Béthoron et fut rejoint en cet endroit par un autre corps venant de Syrie. Judas campa à Adarsa ou Adasa (t. i, col. 213) avec 3 000 hommes. Il pria Dieu de lui donner la victoire, comme il l'avait donnée autrefois à ceux qui avaient combattu Sennachérib. Les deux armées en vinrent aux mains le 13 du mois d'Adar, c'est-à-dire à la fin de février ou au commencement de mars de l'an 161 avant J.-C. Les Syriens perdirent plus de 35 000 hommes et Nicanor tomba frappé mortellement. Sa mort.

détermina la déroute complète de son armée. Les Juifs poursuivirent les fuyards jusqu'à l'entrée de Gazara. Au son des trompettes, tous les hommes des villages environnants sortirent en armes et le massacre fut général. Judas ordonna de couper la tête de Nicanor et son bras avec l'épaule et de les porter à Jérusalem. Il fit couper la langue de l'impie en petits morceaux et ordonna de la jeter en pâture aux oiseaux. La main fut suspendue devant le Temple, et la tête au sommet de la citadelle. Une fête solennelle fut instituée en souvenir de cet événement, au jour anniversaire de la victoire, la veille du jour de Mardochée. I Mach., VII, 39-50; II Mach., XV, 20-40; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, X, 5; H. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine,* Ire partie, p. 63. Judas était désormais maître de la Judée. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, X, 6; XI, 2, place à cette époque la mort d'Alcime et reconnaît dès lors Judas comme grand-prêtre, mais d'après I Mach., IX, 54-56, Alcime mourut plus tard, sous Jonathas, en l'an 159. De plus il est inadmissible qu'un homme aussi pieux que Judas ait usurpé une dignité à laquelle il n'avait aucun droit. Josèphe se contredit du reste lui-même, car il affirme qu'après la mort d'Alcime la dignité de grand-prêtre demeura vacante pendant sept ans. *Ant. jud.*, XX, X. Cf. Wieseler, dans les *Studien und Kritiken,* 1877, p. 293-298; Graetz, dans le *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums,* 1883, p. 1-6.

VIII. TRAITÉ AVEC LES ROMAINS. — Pour l'indépendance de son pays, Judas pensa qu'il n'y avait rien de mieux à faire que de lui assurer l'amitié et l'alliance des Romains. Ceux-ci étaient intervenus à plusieurs reprises dans les affaires des rois de Syrie et il était évident que Démétrius n'oserait pas aller contre leur volonté. La renommée de la grandeur romaine était parvenue en Judée, grossie, comme il arrive toujours, par l'imagination populaire. Aux exploits réels des Romains la rumeur publique en ajoutait d'autres ; on leur prêtait toutes les vertus et on les croyait maîtres du monde. Deux faits surtout avaient frappé Judas : leur force et la bienveillance qu'ils témoignaient à ceux qui se joignaient à eux. La description de la puissance et l'esquisse des institutions de Rome qui se trouve dans I Mach., VIII, 1-16, est très curieuse surtout en ce qu'elle montre quelle était sur ce point l'idée que les Juifs avaient de la grande république. Cf. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* t. IV, p. 621-625. Judas envoya à Rome deux ambassadeurs, Eupolème et Jason. Ils devaient solliciter du Sénat une alliance offensive et défensive et sa protection contre les rois de Syrie. En d'autres termes, ils demandaient à être admis au nombre de ceux que le peuple romain appelait ses alliés, *socii.* La proposition plut au Sénat, le traité fut conclu et gravé sur des tables d'airain, suivant l'usage de Rome. Il était rédigé dans les termes ordinaires. Chacun des deux peuples s'engageait à venir en aide à l'autre et à ne fournir à ses ennemis ni blé, ni armes, ni argent, ni vaisseaux; les Juifs s'engageaient en plus à ne pas fournir des troupes auxiliaires. Toute addition au traité devait être faite d'un commun accord. I Mach., VIII, 17-29; Josèphe, *Ant. jud.,* XII, X, 6. Les termes dans lesquels est rapportée la convention sont exactement les mêmes que ceux dans lesquels est conçu un traité avec Astypalaee et daté de l'an 105 avant J.-C. *Corpus inscript. græcarum,* n° 2485. Cf. E. L. Hicks, *A Manual of greek historical Inscriptions,* in-8°, Oxford, 1882, p. 347-349; Mommsen et Mendelssohn, dans les *Acta Societatis philolog. Lipsiensis,* t. V, 1875, p. 91-100.

IX. MORT DE JUDAS MACHABÉE. — L'intervention des Romains vint trop tard. Démétrius, dès qu'il avait appris la mort de Nicanor et la défaite de son armée, avait chargé Bacchide et Alcime de les venger. Ils suivirent la route qui conduit à Galgala, campèrent à Masaloth qui est en Arbelles et prirent cette ville, après avoir tué un grand nombre d'hommes. On n'est pas parvenu à identifier ces localités. Toujours est-il qu'au mois de Nisan de l'an 152 des Séleucides, c'est-à-dire en mars-avril 160 avant J.-C., ils approchèrent de Jérusalem. L'armée syrienne comprenait 22 000 fantassins et 2 000 cavaliers. Quand elle parvint à Bérée, près de Jérusalem, Judas avait établi son camp à Laïsa avec 3 000 hommes. Le nombre des ennemis effraya les Juifs, la plupart s'enfuirent et il ne resta à Judas que 800 hommes. Il ne perdit pas courage, malgré les instances de ceux qui étaient restés avec lui et qui le suppliaient d'éviter le combat. L'armée syrienne sortit de son camp; les cavaliers étaient divisés en deux corps, les frondeurs et les archers marchaient en tête; Bacchide commandait l'aile droite. Le combat fut acharné. Judas attaqua le corps à la tête duquel était Bacchide, il l'écrasa et le poursuivit jusqu'à Azot. L'aile gauche syrienne fit alors un mouvement tournant et Judas fut pris entre les deux corps. Le combat fut très vif, un grand nombre de Juifs succombèrent et parmi eux Judas. Le reste s'enfuit. Jonathas et Simon emportèrent le cadavre de leur frère et l'ensevelirent dans le tombeau de leurs pères à Modin. Tout le peuple porta le deuil du grand homme et de toutes parts on entendait cette exclamation douloureuse : « Comment est-il tombé, le héros qui sauvait le peuple d'Israël? » « Un grand nombre des actions d'éclat du glorieux Machabée n'ont pas été conservées; elles étaient trop nombreuses pour qu'on pût garder mémoire de toutes. » Ces paroles qui terminent son histoire sont le plus bel éloge que l'écrivain sacré puisse faire de ce grand homme. I Mach., IX, 1-22; Josèphe, *Ant. jud.,* XII, XI, 1-2. Sa vaillance et son génie apparaissent encore mieux quand on voit comment, après sa mort, le parti des renégats releva la tête. Les Juifs fidèles étaient sans chefs; les amis de Judas furent livrés à Bacchide qui fut maître absolu du pays. Il y eut dans Israël une tribulation telle qu'on n'en avait pas vu depuis le jour où il n'avait plus paru de prophète dans Israël. I Mach., IX, 23-27.

BIBLIOGRAPHIE. — E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Cristi,* 2e édit., t. I, in-8°, Leipzig, 1890, p. 157-173; Cl. Regnier Conder, *Judas Maccabœus and the Jewish war of independance,* in-16. Londres, 1894; H. Weiss, *Judas Makkabäus, Ein Lebenbild aus den letzten grossen Tagen des Israelitischen Volkes,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1897; B. Niese, *Kritik der beiden Makkabäerbücher,* in-8°, Berlin, 1900.

E. BEURLIER.

4. **JUDAS** (grec : Ἰούδας), fils de Calphi, général juif qui fut un des chefs de l'armée de Jonathas Machabée. I Mach., XI, 70. Il échappa avec Mathathias, fils d'Absalom, à une embuscade qui avait été tendue aux troupes juives dans les environs du lac de Génésareth. Voir GÉNÉSAR 1, col. 173.

5. **JUDAS** (grec : Ἰούδας), fils de Simon Machabée, frère de Jean Hyrcan et de Mathathias, et neveu de Judas Machabée. I Mach., XVI 2, 14. Simon, devenu vieux, le chargea, avec Jean, de combattre contre Cendébée, qui commandait l'armée syrienne du littoral. Il confia aux deux frères une armée de 20 000 fantassins et un corps de cavalerie. Les deux jeunes gens passèrent la nuit à Modin près de Gédor ou Cédron. Cendébée fut mis en déroute, mais Judas fut blessé dans le combat. I Mach., XVI, 3-9; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VII, 3. L'an 167 de l'ère des Séleucides, au mois de *Sabath,* c'est-à-dire en janvier ou février 135 avant J.-C., Judas se rendit à Jéricho avec son père et Mathathias. Ptolémée, fils d'Abobus, gouverneur de la plaine de Jéricho, les reçut perfidement dans une petite forteresse appelée Doch, où il avait caché des soldats. Il leur donna un grand festin et lorsque Simon et ses fils furent enivrés, il se leva, s'em-

para de leurs armes et les fit égorger. I Mach., XVI, 11-17; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VII, 4. Voir JEAN HYRCAN, t. II, col. 1154; CENDÉBÉE, t. II col. 406; DOCH, t. II, col. 1454.

E. BEURLIER.

6. JUDAS (grec : Ἰούδας), personnage dont le nom figure en tête de la lettre adressée par les Juifs de Jérusalem à Aristobule (voir t. I, col. 964) et aux Juifs d'Égypte. II Mach., I, 10. D'après les uns, ce Judas était un Essénien dont parle Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XI, 2; *Bell. jud.*, I, III, 5, et qui fut célèbre par le don de prophétie. D'après d'autres, c'est un Judas inconnu qui n'est mentionné que dans ce passage. D'après d'autres, enfin, c'est le même que Judas Machabée, mais cette dernière identification n'est pas sans grandes difficultés. Voir Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5e édit., t. V, p. 657-659. La première opinion est la plus probable.

7. JUDAS ISCARIOTE (grec : Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης, ou simplement sans article, Ἰούδας Ἰσκαριώτης; Vulgate : *Judas Iscariotes*, Matth., X, 4 ; Marc., III, 19; Luc., VI, 16 ; Joa., VI, 72; XIII, 2, 26, etc.), un des douze Apôtres qui trahit son Maître. Sur son surnom d'Iscariote, voir ISCARIOTE, col. 987, et CARIOTH 1, t. II, col. 282.

1° *Judas dans le collège apostolique.* — Nous ne savons de la vie de Judas que ce que nous en apprennent les Évangiles. Saint Jean nous apprend, VI, 72 ; XIII, 2, 26, qu'il était fils de Simon, également de Carioth (Ἰσκαριώτου). Il fut choisi par Notre-Seigneur pour être du nombre de ses Apôtres. Dans les trois listes des Douze, Matth., X, 2-4; Marc., III, 16-19 ; Luc., VI, 14-16, il est toujours nommé le dernier, et les évangélistes n'oublient jamais d'ajouter à son nom la note infamante de son crime : « celui qui le (Jésus) trahit. » La clémence de Jésus à son égard ne connut pas de bornes ; il en fit non seulement un disciple, mais aussi son économe, bien qu'il connût dès le commencement, Joa., VII, 65, qu'il devait le trahir. Jésus avait recommandé aux Douze de ne posséder ni or, ni argent, Matth., X, 9, 10; Marc., VI, 8 ; Luc., X, 4 ; il vivait des offrandes que lui faisaient les saintes femmes. Luc., X, 3. Les Apôtres durent mener pendant quelque temps ce genre de vie; dans leurs courses apostoliques, ils recevaient des dons et des offrandes pour les distribuer aux pauvres. Le moment arriva où il devint nécessaire de charger un membre du collège apostolique d'être l'économe de la petite communauté : cet office fut confié à Judas, Joa., XII, 6b; XIII, 29a, et en l'exerçant, son cœur commença à se détacher de l'affection de son Maître pour s'attacher à l'argent dont il avait la garde. Jésus avait déjà dévoilé sa perversion en le comparant au diable. Joa., VI, 71. Son avarice se manifesta à Béthanie, Matth., XXVI, 6-13; Marc., XIV, 3-9; Luc., VII, 37-38; Joa., XI, 2; XII, 3-6, lorsque, dans la maison de Simon le lépreux, une femme, Marie, sœur de Marthe et de Lazare, Luc., X, 39, ayant un vase d'albâtre plein d'un parfum précieux, le versa sur la tête du Sauveur pendant qu'il était à table. Saint Matthieu, XXVII, 8-9, et saint Marc, XIV, 4-5, qui, selon leur habitude, résument et abrègent, rapportent que certains d'entre les disciples dirent qu'il eût mieux valu vendre ce parfum et en distribuer le prix aux pauvres; mais saint Jean, XII, 4-6, spécifie et met cette réflexion dans la bouche de Judas et ajoute que le motif qui le porta à parler ainsi, ce n'était pas l'amour des pauvres, mais la cupidité, parce qu'il était voleur, avait la bourse et portait l'argent.



311. — Le baiser de Judas. Sarcophage chrétien de la crypte de Saint-Maximin (Var). D'après une photographie. Voir Faillon, *Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Marie Madeleine en Provence*, 2 in-4°, Paris, 1848, t. I, p. 463.

2° *Trahison de Judas.* — Jésus, étant encore dans la maison de Simon le lépreux, avait manifesté l'intention de célébrer la Pâque. Déjà les sanhédrites et les prêtres conspiraient contre lui et cherchaient à le perdre. Judas se rendit chez les princes des prêtres et leur demanda ce qu'ils lui donneraient s'il leur livrait Jésus. Les princes des prêtres lui assurèrent trente pièces ou sicles d'argent (environ 85 francs). Matth., XXVI, 14-15 ; Marc., XIV, 10-11a; Luc., XXII, 3-5. C'était le prix d'un esclave. Exod., XXI, 32. Le honteux marché fut conclu; à partir de ce moment Judas ne cherchait que l'occasion opportune d'accomplir son forfait. Matth., XXVI, 16; Marc., XIV, 11b; Luc., XXII, 6. — L'occasion ne tarda pas à se présenter. Le premier jour des Azymes, Matth., XXVI, 17-19; Marc., XIV, 12-16; Luc., XXII, 7-13, Jésus célébra le soir la dernière cène avec ses Apôtres, et, pendant qu'ils mangeaient, leur annonça qu'un d'entre eux le trahirait. Les disciples attristés demandèrent : « Est-ce moi, Seigneur? » Jésus répondit que celui qui mettrait la main avec lui dans le plat le trahirait; Matth., XXVI, 20-23; Marc., XIV, 17-20; Luc., XXII, 21-23, et il ajouta : « Malheur à l'homme par qui le Fils de l'homme sera livré ! il eût mieux valu pour lui qu'il ne fût jamais né. » Matth., XXVI, 24; Marc., XIV, 21b; Luc., XXII, 22b. Judas osa demander si ce serait lui qui le trahirait et Jésus lui répondit: « Tu l'as dit. » Matth., XXVI, 25. Cette demande et cette réponse ne durent pas probablement être entendues des Apôtres. Saint Jean, XIII, 1-30, donne sur cette scène des détails complémentaires qui ne se trouvent pas dans les autres évangélistes. Après le lavement des pieds, Jésus annonça, en citant le Ps. XL, 10, la trahison de l'un d'entre eux. Les Apôtres se regardèrent étonnés, se demandant de qui il voulait parler. Jean reposait sur le côté du Sauveur ; Pierre, se penchant vers le disciple bien-aimé, lui demanda à qui le maître faisait allusion. Jean à son tour interrogea Jésus qui lui répondit : « C'est celui à qui je donnerai un morceau de pain trempé. » Et ayant trempé un morceau de pain, il le donna à Judas. Lorsque celui-ci eut reçu le morceau de pain, Satan s'empara de lui. Jésus lui dit : « Ce que tu fais, fais-le vite. » Personne ne comprit le sens de ces paroles; Judas ayant la garde de l'argent, les uns pensèrent que Jésus lui avait ordonné d'acheter ce qui était nécessaire à la célébration de la fête, ou de donner quelque chose aux pauvres. Le traître sortit aussitôt; il était déjà nuit. Judas avait-il participé à la cène ou avait-il quitté le cénacle avant la communion eucharistique? La plupart des Pères et des commentateurs du moyen âge ont cru qu'il avait fait une communion sacrilège; la majorité des exégètes modernes soutiennent l'opinion contraire. Voir Cl. A. Fillion, *Judas assistait-il à l'institution de la sainte Eucharistie,* dans ses *Essais d'exégèse,* in-12, Paris et Lyon, 1884, p. 311-326.

Après la célébration de la Cène, Jésus et les Apôtres

sortirent du cénacle où ils étaient réunis et se rendirent vers la montagne des Oliviers, Matth., XXVI, 26-30, au jardin de Gethsémani. Après avoir prié à trois reprises différentes, Jésus s'approcha de ses Apôtres et leur dit: « Levez-vous, allons, car celui qui doit me livrer s'approche. » Matth., XXVI, 39-46; Marc., XIV, 35-42. Saint Jean observe, XVIII, 2, que Judas connaissait l'endroit, parce que Jésus s'y rendait fréquemment avec ses disciples. — Le Sauveur parlait encore avec ses disciples, lorsque Judas arriva suivi d'une troupe envoyée par les princes des prêtres et les anciens, et armée de glaives et de bâtons. Matth., XXVI, 47; Marc., XIV, 43; Luc., XXII, 47; Joa., XVIII, 3. Judas avait dit à ses sicaires: « Celui que je baiserai, c'est lui-même [Jésus], saisissez-le. » Et aussitôt il s'approcha de Jésus et lui dit: « Salut, maître. » Et il le baisa. Jésus lui dit: « Ami, qu'es-tu venu faire? » Alors les sicaires s'avancèrent et saisirent Jésus, Matth., XXVI, 48-50; Marc., XIV, 44-46; Luc., XIII, 48; Joa., XVIII, 4-8. Judas avait consommé son crime.

3° *Repentir et mort de Judas.* — Lorsque Jésus eut été condamné, Judas, saisi de remords, mais désespéré, rapporta les trente pièces d'argent aux princes des prêtres et aux anciens, en disant: « J'ai péché en livrant le sang innocent. » Mais eux répondirent: « Que nous importe? C'est à toi de voir. » A ces paroles il jeta les pièces d'argent dans le Temple, s'éloigna et alla se pendre. Matth., XXVII, 3-5; Act., I, 18. Les princes des prêtres, ayant pris les pièces d'argent, dirent: « Il n'est pas permis de les mettre dans le trésor, car c'est le prix du sang. » Ayant tenu conseil, ils en achetèrent le champ d'un potier pour la sépulture des étrangers; ce champ fut appelé *Haceldama* (voir HACELDAMA, col. 386), c'est-à-dire le champ du sang. Matth., XXVII, 6-8; Act., I, 19. Ainsi finit « le fils de la perdition ». Joa., XVII, 12.

4° *Bibliographie.* — Saint Irénée, *Adv. hær.*, I, 31, t. VII, col. 704; Pseudo-Tertullien, *De præscript.*, 47, t. II, col. 65; Eusèbe, *H. E.*, II, 1, t. XX, col. 133; III, 39, col. 297-300; V, 16, col. 469; Tillemont, *Mémoires*, in-4°, Bruxelles, 1732, p. 14-16, 191 (note XXIX); Sepp, *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, trad. franç. de Ch. Sainte-Foi, in-12, Paris 1861, t. II, p. 367-369, 385-388; Le Camus, *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, 3 in-12, Paris (sans date), t. I, p. 426-429; t. III, p. 33, 151, 186, 271, 369; Didon, *Jésus-Christ*, 2 in-8°, Paris, 1891, t. II, p. 256-299.

V. ERMONI.

8. **JUDAS,** frère de Jacques. Voir JUDE 1, col. 1806.

9. **JUDAS BARSABAS,** voir JUDE 2, col. 1807.

10. **JUDAS** (grec: Ἰούδας); frère, c'est-à-dire parent de Notre-Seigneur. Marc., VI, 3. C'est le même que l'apôtre saint Jude, frère de Jacques le Mineur, et l'un des douze Apôtres, Luc., VI, 16; Act., I, 13, l'auteur d'une des Épitres catholiques, quoique certains exégètes veuillent en faire un personnage différent. Voir JUDE 1, col. 1806.

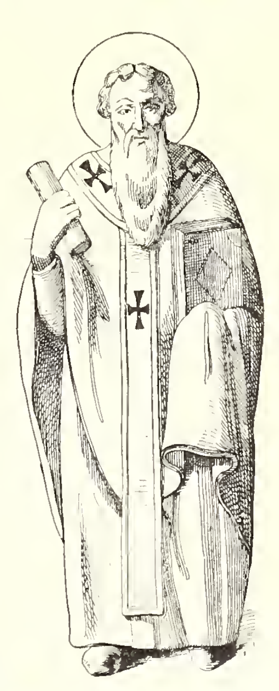
11. **JUDAS LE GALILÉEN** (grec: Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος; Vulgate: *Judas Galilæus*), fauteur d'une révolte populaire à l'époque du recensement sous Cyrinus. Act., V, 37. Josèphe l'appelle une fois le Gaulonite, *Ant. jud.*, XVIII, I, 1, parce qu'il était de Gamala, dans la Gaulonitide, à l'est de la Galilée, mais il l'appelle partout ailleurs « le Galiléen », *Ant. jud.*, XVIII, I, 6; XX, V, 2; *Bell. jud.*, II, VIII, 1; XVII, 8, 9; VII, VIII, 1, comme le fait Gamaliel dans les Actes. Gamala était peut-être regardée comme appartenant à la Galilée, ou bien Judas reçut ce surnom, qui le distinguait des autres Judas ses contemporains, parce que la sédition qu'il fomenta éclata en Galilée. Quoi qu'il en soit, le mouvement qu'il excita parait avoir été assez considérable. Il périt lui-même dans la lutte et ses adhérents furent dispersés, Act., V, 37, mais il se survécut dans la secte des Zélotes dont Josèphe lui attribue la fondation. Cette secte fut la plus fanatique et la plus violente de toutes celles qui parurent parmi les Juifs, et ses excès, sous le gouvernement de Gessius Florus (64-66) hâtèrent la guerre avec les Romains. Les fils de Judas se distinguèrent en particulier par leur haine contre les Romains. Deux d'entre eux, Jacques et Jean, excitèrent une nouvelle sédition sous le procurateur Tibère Alexandre, vers l'an 47; ils furent pris et mis en croix. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, V, 2. — Une vingtaine d'années plus tard, en 66, leur plus jeune frère, Manahem, se mit à la tête d'une autre révolte. Avec les sicaires qui se joignirent à lui, il pilla l'arsenal d'Hérode à Masada, près d'Engaddi, et marcha contre Jérusalem, s'en empara et y commit toute sorte d'excès. Les partisans du grand-prêtre Éléazar se saisirent enfin de sa personne pendant qu'il se rendait au Temple et le mirent à mort (66). Josèphe, *Bell. jud.*, II, XVII, 8-9; *Vita*, 5. Un autre membre de la même famille, Éléazar, défendit la forteresse de Masada après la prise de Jérusalem par Titus et décida ses compagnons à se tuer avec leurs femmes et leurs enfants plutôt que d'accepter le joug des Romains. Josèphe a longuement raconté ce terrible épisode de la guerre. *Bell. jud.*, II, XVII, 9; VII, VIII-IX. — Voir Origène, *In Matth.*, tom. XVII, 25, t. XIII, col. 1552; *Hom. in Luc.*, XXV, t. XIII, col. 1866; E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volken im Zeitalter Jesu Christi*, 2e édit., t. I, 1890, p. 406, 446.

F. VIGOUROUX.

12. **JUDAS** (grec: Ἰούδας), hôte de saint Paul à Damas, à l'époque de la conversion de l'Apôtre. Sa maison était située dans « la rue droite » de cette ville. Act., IX, 11. C'est dans cette maison qu'Ananie, sur l'ordre du Seigneur alla baptiser le nouveau converti. Voir ANANIE 7, t. I, col. 541.

JUDE, nom d'un apôtre et d'un disciple du Sauveur, Voir JUDAS, col. 1789-1790.

1. **JUDE** (grec: Ἰούδας), Matth., XIII, 55; Marc., VI, 3, un des douze Apôtres (fig. 312). C'est le même personnage que Jude, [frère] de Jacques [le Mineur], Ἰούδας Ἰακώβου, dont il est question, Luc., VI, 16; Act., I, 13; car Matth., XIII, 55, et Marc., VI, 3, en disant que Jacques, Joseph, Simon et Jude étaient « frères », c'est-à-dire cousins du Seigneur, nous laissent clairement entendre que ces quatre personnages étaient frères selon la chair. Voir ALPHÉE, t. I, col. 418; FRÈRES, III, t. II, col. 2403-2404. Jude est aussi appelé, Matth., X, 3; Marc., III, 18, Lebbée ou Thaddée « le courageux » (Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος), ce qui fait dire à saint Jérôme, *In Matth.*, X, 4, t. XXVI, col. 61, qu'il devait être *trinomius*, « à triple nom. »



312. — Saint Jude, apôtre. D'après les *Acta sanctorum*, maii t. I. Planches des *Éphémérides moscovites*, n. 19, p. XXXI. Les caractéristiques de cet apôtre sont mal déterminées. Voir Grimouard de Saint-Laurent, *Guide de l'Art chrétien*, t. V, 1874, p. 230-231; P. Durand, *Manuel d'iconographie chrétienne*, in-8°, Paris, 1845, p. 306.

On ne sait presque rien de la vie de cet apôtre. Dans l'Évangile il ne paraît qu'une fois pour adresser une question au Sauveur. Joa., XIV, 22. Saint Jean le désigne sous le nom de « Judas non l'Iscariote ». Il est l'auteur d'une des Épîtres catholiques. Voir JUDE (ÉPITRE DE). Comme son Épître combat les mêmes hérétiques que la seconde lettre de saint Pierre, il y a lieu de penser qu'après l'Ascension il évangélisa les contrées adjacentes à celles où avait prêché le prince des Apôtres. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il n'était plus en vie á l'époque de la persécution de Domitien ; car Eusèbe, *H. E.*, III, 19, suivant une vieille tradition (παλαιὸς κατέχει λόγος), et Hégésippe, *ibid.*, III, 20, t. XX, col. 252, 253, nous apprennent que cette persécution mit à l'épreuve les descendants de Jude. Cf. aussi III, 32, col. 284. Les auteurs ont enregistré diverses traditions sur la vie et les travaux de Jude : d'aprés Nicéphore Calliste, *H. E.*, II, 40, t. LXXIII, col. 693, il aurait d'abord évangélisé la Judée, la Galilée, la Samarie et l'Idumée, et ensuite l'Arabie, la Syrie, la Mésopotamie et la Perse; quelques auteurs syriens, mentionnés par J. S. Assemani, *Biblioth. orient.*, Rome, 1719-1728, t. I, p. 318; t. III, part. I, p. 299, 302, affirment que l'apôtre Thaddée prêcha l'Évangile à Édesse ; mais cette tradition, déjà consignée dans saint Jérôme, *In Matth.*, X, 4, t. XXVI, col. 61, dérive, par le changement d'*Addaï* en *Thaddée*, de la *Doctrine d'Addaï;* voir ABGAR, t. I, col. 37-41, et ADDAÏ, t. I, col. 214; c'est à ce document qu'Eusèbe, *H. E.*, I, 13 ; II, 1, t. XX, col. 120-129, 133-140, a emprunté sa relation. Ces traditions sont communément rejetées. Cf. Tillemont, *Mémoires*, Bruxelles, 1732, t. I, p. 279. D'après le bréviaire romain, au 28 octobre, il évangélisa la Mésopotamie et la Perse et mourut martyr. Les descendants de saint Jude furent recherchés sous Domitien, comme appartenant à la famille du Christ, mais on les laissa en paix. Eusébe, *H. E.*, III, 17-20, t. XX, col. 249-256. D'aprés un fragment d'Hégésippe, conservé dans Philippe Sidète, l'un des descendants de l'apôtre Jude s'appelait Zocer (Ζωκήρ) et un autre Jacques (Ἰάκωβος). C. de Boor, *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus*, dans les *Texte und Untersuchungen*, t. V, Heft 2, 1888, p. 169. V. ERMONI.

2. **JUDE BARSABAS** (grec : Ἰούδας ὁ ἐπικαλούμενος Βαρσαβᾶς), un des premiers chrétiens de Jérusalem. Act., XV, 22. Il était probablement prêtre, c'est ce que semble indiquer le titre d'ἡγούμενος qui lui est donné. Il fut chargé, avec Silas, d'accompagner Paul et Barnabé à Antioche pour porter aux chrétiens de cette ville une lettre des Apôtres contenant les décisions du concile de Jérusalem. Jude et Silas étaient « prophètes », ℣. 32, et par leurs paroles, ils confirmèrent les fidèles dans la foi. Leur mission remplie, Jude retourna à Jérusalem, tandis que Silas, d'aprés la Vulgate et d'autres manuscrits, demeura à Antioche, mais la leçon μόνος Ἰούδας δὲ ἐπορεύθη, *Judas autem solus abiit Jerusalem*, ne se lit pas dans d'excellents manuscrits. Act., XV, 22-34. — On range communément Jude Barsabas parmi les soixante-dix disciples du Sauveur. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, 1701, t. I, p. 27. Son surnom de Barsabas ou « fils de Sabas » a fait supposer qu'il était frére de Joseph Barsabas. Act., I, 23. Voir BARSABAS, t. I, col. 1470. C'est sans raison qu'on a essayé de le confondre avec l'apôtre saint Jude, car le langage de l'auteur sacré montre que Jude Barsabas n'avait pas le rang d'apôtre.

3. **JUDE (ÉPITRE DE SAINT).** — I. AUTEUR. — L'auteur se désigne lui-même sous le nom de Jude, frére de Jacques, et la plupart des commentateurs, depuis Origène et saint Jérôme, sont d'accord á reconnaître dans ce Jude l'un des douze Apôtres. Voir JUDE 1. Cf. les témoignages d'Origène et de saint Jérôme, dans *P. G.*, t. XIII, col. 1520, note 57. Voir aussi *Adumbrationes in Epist., Judæ*, dans les œuvres de Clément d'Alexandrie, t. IX, col. 731 ; voir plus loin § VI.

II. OCCASION ET BUT. — L'Épître fut écrite à l'occasion de doctrines dangereuses répandues au milieu des fidèles par les faux docteurs. L'auteur caractérise en termes énergiques ces faux docteurs: ce sont des hommes dont la condamnation est depuis longtemps portée, des impies, qui changent la grâce de Dieu en libertinage et renient Notre-Seigneur Jésus-Christ, ℣. 4; ils méprisent l'autorité, blasphèment la majesté, et tout ce qu'ils ignorent, ℣. 8; ils paraissent faire encore partie de l'Église, mais en réalité ce sont des membres morts, des arbres déracinés et desséchés, des astres errants, ℣. 12-13; des esprits inquiets, turbulents, orgueilleux, ℣. 16; ils cherchent à égarer les autres et suivent leurs inclinations impies, ℣. 18; leur immoralité est scandaleuse; ils obéissent aux impulsions de la chair, ℣. 4, 8, 10, 12, 16, 23; ils se sont séparés eux-mêmes [du reste des fidèles], ce sont des *psychiques*, ψυχικοί, qui n'ont pas l'esprit [de Dieu], πνεῦμα μὴ ἔχοντες, ℣. 19. Ces dernières paroles, où il est question des *psychiques* et des *pneumatiques*, nous indiquent clairement que ces faux docteurs avaient à tout le moins des tendances gnostiques; leur immoralité notoire nous porte à penser qu'ils appartenaient à cette classe d'hérétiques, connus par leur *antinomisme*, dont Carpocrate sera plus tard le plus célèbre représentant. Cf. S. Irénée, *Adv. hær.*, I, 25, 26, t. VII, col. 680-687; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 20; III, 2, 4, t. VIII, col. 1048-1072, 1104-1113, 1129-1144. — Le *but* de l'Épître est de prémunir les fidèles contre les erreurs et les fausses doctrines dont ils étaient menacés; il leur recommande, ℣. 3, de rester fermement attachés à la foi qu'ils ont reçue.

III. DESTINATAIRES. — L'Épître est adressée, ℣. 1, à ceux qui ont été appelés, qui sont sanctifiés en Dieu le Père et conservés pour Jésus-Christ. On peut donc conclure qu'il s'agit de chrétiens en général, venus du judaïsme ; l'Épître n'est pas adressée à une église particulière, ni à un individu quelconque, et c'est pour cela qu'elle est á bon droit dite « catholique ». La conclusion, ℣. 25, est marquée du même caractére. Voir CATHOLIQUES (ÉPITRES), t. II, col. 350. L'expression « nos bien aimés », ℣. 3, 17, 20, pourrait faire penser à un cercle plus restreint; mais elle a en réalité une signification générale ; elle s'applique á tous les chrétiens que l'auteur aime en Jésus-Christ. Cf. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 145. Rien n'oblige pourtant à y voir une lettre « encyclique », dans la plus large signification du mot. Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift*, 3e édit., in-8°, Fribourg-en-B., 1893, p. 678.

IV. ANALYSE. — Outre la suscription, la salutation et une courte introduction, ℣. 1-4, l'Épître embrasse deux parties, ℣. 5-19, 20-23, et se termine par une doxologie, ℣. 24-25. — Dans l'introduction, l'auteur commence par déclarer, ℣. 3, que sa sollicitude pastorale l'a porté à écrire cette lettre ; son intervention a été rendue nécessaire par la prédication des faux docteurs, ℣. 4. — La première partie, ℣. 5-19 est plutôt *descriptive.* Pour montrer le châtiment qui menace les faux docteurs, l'auteur rappelle l'exemple des mauvais anges, de Sodome et de Gomorrhe, ℣. 6-7 ; à cause de leurs crimes, les sectaires subiront le même sort; ils sont tellement coupables que l'archange saint Michel lui-même n'ose pas prononcer leur jugement, ℣. 9; ils ont marché sur les traces de Caïn, de Balaam et de Coré, ℣. 11 ; aussi doivent-ils s'attendre au même châtiment, ℣. 13; déjà le patriarche Énoch avait prédit leur sort, ℣. 14-15; les Apôtres du reste avaient annoncé leurs manœuvres, ℣. 17-18. — La seconde partie, 20-23, est *parénétique;* l'auteur exhorte les fidèles à rester fermes dans la foi, l'amour de Dieu et l'attente de la miséricorde de Jésus-

Christ pour la vie éternelle, ℣. 20-21; qu'ils jugent avec miséricorde certains des faux docteurs, ℣. 22; qu'ils sauvent les autres de la crainte en les arrachant au feu, mais qu'ils haïssent la tunique souillée par la chair, ℣. 23. —Enfin conclusion doxologique. ℣. 24-25.

V. Date et lieu de la composition. — 1° *Date.* — Il n'est pas possible de fixer d'une façon absolument précise la date de cette Épître. Renan, qui la regardait comme un écrit anté-paulinien, suppose qu'elle fut écrite à Jérusalem en l'an 54. Credner, partant de ce fait que saint Jude était mort à l'époque de la persécution de Domitien. et s'appuyant sur le martyre de Siméon, évêque de Jérusalem, qui eut lieu sous Trajan, date l'Épître de l'an 80; Volkmar, Mangold, Völter et Davidson la placent quelque temps après l'an 140. Cf. Davidson, *An Introduction to the study of the New Testament*, 2 in-8°, Londres, 1894, t. ii, p. 342. Jülicher, *Einleitung*, p. 147, la place entre 100 et 180. Nous ne pouvons qu'assigner une date approximative. L'Épître a été écrite avant la ruine de Jérusalem (70), autrement l'auteur, outre les exemples cités ℣. 6-7, n'eût pas manqué de mentionner cette grande catastrophe. En admettant que la seconde Épître de saint Pierre dépende de l'Épître de Jude, ce que nous regardons comme plus probable, et en supposant que saint Pierre ait écrit sa lettre en 66, nous arrivons à cette conclusion que l'Épître de Jude a été écrite entre 62 et 66. La principale raison qu'on allègue pour abaisser la date de la composition de l'Épître est tirée du ℣. 17 où l'auteur, prétend-on, se distingue des Apôtres; on en conclut qu'il écrivait à une époque où tous les Apôtres étaient morts. Mais on peut répondre que rien n'oblige à prendre ce pluriel « par les Apôtres de Notre-Seigneur Jésus-Christ » dans toute son étendue; on peut le restreindre à quelques Apôtres; de plus, l'auteur peut faire allusion à deux passages des Pastorales, I Tim., iv, 1; iii, 1, ce qui serait suffisant pour employer le pluriel; enfin, saint Jude n'était qu'*un* Apôtre; il peut donc se distinguer des onze autres.

2° *Lieu de la composition.* — On peut dire que l'Épître fut écrite en Orient; il serait difficile de préciser davantage. Davidson, *Introduction*, p. 342, pense qu'elle pourrait avoir été écrite à Alexandrie, parce qu'elle vise, d'après lui, les erreurs de Carpocrate et de son fils Épiphane, qui vivaient en Égypte. Mais rien ne prouve que l'Épître vise particulièrement les erreurs de Carpocrate; comme nous l'avons déjà dit, ce qu'on peut affirmer c'est qu'elle vise des doctrines gnostiques et antinomistes; or ces doctrines eurent de nombreux représentants et de nombreuses ramifications, à commencer par Simon le Magicien et les nicolaïtes.

VI. Authenticité. — *I. Preuves de l'authenticité.* — Les critiques libéraux rejettent l'authenticité de l'Épître; pour eux, elle ne saurait être l'œuvre d'un apôtre. Jülicher, *Einleitung*, p. 147, pense que l'auteur est un chrétien d'Égypte. Cf. Davidson, *Introd.*, p. 335. L'authenticité de l'Épître repose cependant sur des preuves solides: 1° Les mots de la suscription: « Jude, serviteur de Jésus-Christ, frère de Jacques; » comme le fait remarquer Kaulen, *Einleitung*, p. 679, ce Jude ne peut être que l'apôtre de ce nom; il faut écarter Jude de Damas, Act., ix, 11, et Jude compagnon de saint Paul, Act., xv, 22-32, 34, parce que le premier n'a laissé aucune trace dans l'histoire, et le second est toujours surnommé Barsabas; on ne peut pas songer davantage à Jude le Galiléen, Act., v, 37, ni à Judas Iscariote, ni aux deux Jude de la table généalogique de Luc, iii, 26,30, qui appartiennent à l'ancien Testament; il ne reste donc que Jude l'apôtre. — 2° Les témoignages: 1. De l'Église romaine: le canon de Muratori; l'auteur du *De consummat. mundi*, parmi les œuvres d'Hippolyte, n. 10, t. x, col. 913; S. Jérôme, *De vir. illustr.*, 4, t. xxiii, col. 613,615; *In Tit.*, i, 12. t. xxvi, col. 574; *Prol. in Epist. cathol.*, t. xxix, col. 825; — 2. de l'Église d'Afrique: Tertullien, *De cultu fœm.*, 3, t. i, col. 1308; l'auteur du *De Script. canone*, t. iii, col. 192; — 3. de l'Église d'Alexandrie: Clément d'Alexandrie, *Strom.*, iii, 2, t. viii, col. 1113; *Adumbr. in Jud.*, t. ix, col, 731-734; Origène, *In Jos. hom. vii*, 1, t. xii, col. 857; *In Matth.*, x, 17, t. xiii, col. 877; cf. aussi *Periarchon*, iii, 2, t. xi, col, 303; *In Rom.*, v, 1, t. xiv, col. 1016. Didyme, *Enarrat. in Epist. Jud.*, t. xxxix, col. 1811-1818; — 4. de l'Église d'Antioche: la lettre des évêques, des prêtres et des diacres de Syrie au pape Denis contre Paul de Samosate, paraît contenir une allusion à Jud., ℣. 3-4; cf. Eusèbe, *H. E.*, vii, 30, t. xx, col. 712; — 5. de l'Église de Constantinople: Palladius, *Dialog.*, 18, t. xlvii, col. 63; — 6. de l'Église de Chypre: S. Épiphane, *Hær. xxvi*, 11, t. xli, col. 348. Cf. Arnaud, *Recherches critiques sur l'Épître de Jude*, Strasbourg, 1851, p. 21; Rampf, *Der Brief Judä*, Sulzbach, 1854, p. 129.

II. Objections et réponses. — 1° Nous avons déjà répondu à l'objection tirée du ℣. 17, qui prétend que l'auteur de l'Épître ne peut pas être un apôtre. — 2° La principale objection visant directement l'authenticité est tirée du *contenu* même de l'Épître: On dit que les erreurs, qui y sont combattues, sont postérieures à l'âge apostolique; les faux docteurs ne pourraient être que les gnostiques antinomistes de l'école de Carpocrate; or cette école n'apparaît qu'au iie siècle. — Mais il s'agit de savoir si Carpocrate a semé les premiers germes de l'antinomisme, ou s'il n'a fait tout simplement que les développer; rien ne prouve que la nuance gnostique, dont il fut le plus brillant champion, n'existât pas avant lui; or l'histoire atteste que les premiers germes de l'antinomisme sont antérieurs à Carpocrate. Aussitôt après la mort de Jacques le Mineur, à l'occasion du choix de son successeur Siméon, un schisme éclata à Jérusalem, provoqué par l'orgueil et l'ambition de Thébutis; l'hérésie de Simon le Magicien ne tarda pas à paraître; or on sait que Simon le Magicien niait la divinité de Jésus-Christ, se donnait lui-même comme le Messie et enseignait l'émancipation de la chair. Cf. I Joa., ii, 22, 23; S. Irénée, *Adv. hær.*, i, 23, t. vii, col. 670-673; Pseudo-Tertullien, *De præscript.*, 46, t. ii, col. 61; S. Épiphane, *Hær. xxi*, t. xli, col. 285-296. Les disciples de Ménandre et les dosithéens marchèrent sur les traces de Simon; S. Justin, *Apol. i*, 26, t. vi, col. 368; S. Irénée, *Adv. hær.*, i, 23, t. vii, col. 673; Origène, *Cont. Cels.*, vi, 11, t. xi, col. 1305-1308; S. Épiphane, *Hær. xiii*, et *xxii*, t. xli, col. 237, 296, 297. Cf. Rampf, *Der Brief Judä*, p. 45-128. Vers la même époque les nicolaïtes professaient les mêmes doctrines; S. Irénée, *Adv. hær.*, i, 26, t. vii, col. 687; S. Épiphane, *Hær. xxv*, t. xli, col. 320-329.

VII. Canonicité. — *I. Preuves de la canonicité.* — Dès les premiers siècles il y eut des hésitations au sujet de la canonicité de l'Épître de Jude. A cause des ℣. 9 et 14, quelques auteurs la rejetèrent. Cf. S. Jérôme, *De vir. illustr.*, 4, t. xxiii, col. 613,615. La Peschito ne la contient pas. Eusèbe la range parmi les *Antilegoumena*, *H. E.*, iii, 25; vi, 13, 14, t. xx, col. 269, 548, 549; cf. aussi ii, 23, *ibid.*, col. 205; Didyme, *Enarrat. in Epist. Jud.*, t. xxxix, col. 1815. Aujourd'hui même elle est rangée parmi les deutérocanoniques. Cependant sa canonicité ne peut être contestée, parce qu'elle a trop d'attaches dans la tradition. A propos de l'authenticité, nous avons cité les témoignages des Pères, col. 1809. Voir Canon, t. ii, col. 170 (canon de Muratori), 176-177 (*Codex Claromontanus*), 179-182 (citations des Pères). Cf. aussi l'auteur de l'écrit *Adv. Novat. hæret.*, 16, t. iii, col. 1266.

II. Objections et réponses. — Les objections contre la canonicité sont loin d'être décisives: 1° Si l'Épître ne se trouve pas dans la Peschito, c'est que probablement elle n'était pas connue en Syrie au moment où fut faite la version syriaque. — 2° Les paroles du ℣. 6: « quant

aux anges qui n'ont pas conservé leur dignité, mais ont quitté leur séjour, » permettent de conclure qu'elles ne sont nullement un emprunt à un apocryphe, mais une simple conclusion tirée par l'auteur de Gen., VI, 1,2. — 3° Quant au ℣. 9, Origène y voyait, *De princ.*, III, 2, t. XI, col. 303, un emprunt à l'apocryphe, l'*Ascension de Moïse ;* mais il semble plus exact de dire que 9ª est un emprunt à cet apocryphe ou à une tradition orale, et 9ᵇ un emprunt à Zach., III, 2; d'ailleurs un livre apocryphe peut contenir des choses vraies. — 4° Le ℣. 14 ne tire pas non plus à conséquence; en admettant que l'auteur cite le *Livre d'Hénoch* on peut dire qu'il le cite uniquement comme un argument *ad hominem* contre les hérétiques qu'il a en vue; de plus ce livre, comme beaucoup d'autres apocryphes, contenait des traditions juives; dès lors Jude a pu utiliser ces traditions, comme II Tim., III, 8; mais rien ne prouve qu'il ait puisé à cet apocryphe; certains auteurs pensent que Jude et l'auteur de l'*Assomption de Moïse* ont puisé à une source commune. Cf. Rampf, *Der Brief Judä*, p. 201-332; Bacuez, *Manuel biblique*, 10ᵉ édit., t. IV, p. 536-538.

VIII. Rapports de l'Épitre de Jude avec la seconde Épitre de Pierre. — Il existe beaucoup de ressemblances entre ces deux Épitres. En ce qui concerne II Pet., toutes les ressemblances importantes sont dans le chapitre II, comme on peut le constater par le tableau ci-dessous :

Jude.	II Pet.	Jude.	II Pet.
3	II, 21.	10	II, 12.
4	II, 1-3.	11	II, 15.
6	II, 4.	12	II, 13.
7	II, 6.	12, 13	II, 17.
7,8	II, 10.	16	II, 18.
9	II, 11.	17, 18	III, 1-3.

A côté de ces rapports très clairs, on constate aussi des allusions ou des réminiscences :

1,2	I, 2.	24	III, 14.
3	I, 5,15.	25	III, 18.

Pour expliquer ces rapports on a fait deux hypothèses:

I. Hypothèse de la dépendance de Jude par rapport a la II Petri. — Les raisons de cette hypothèse sont : « 1° Il n'y a pas de parité entre les allusions que saint Pierre a pu faire dans sa première Épitre à certains passages de saint Paul et un emprunt si littéral et si étendu, qui comprendrait la plus grande partie de l'Épitre de saint Jude. — 2° Saint Pierre n'avait pas d'intérêt à s'approprier la lettre de saint Jude. Saint Jude, au contraire, trouvait un avantage à citer saint Pierre: il ajoutait à sa considération et à son autorité personnelle celle du prince des Apôtres et du chef de l'Église. — 3° L'Épitre de saint Pierre paraît avoir été écrite la première ; elle parle au futur, elle prédit les hérésies qui vont paraître, II Pet., II, 1-3; celle de saint Jude parle au passé, elle donne les faits qu'elle décrit pour l'accomplissement des prophéties faites par les Apôtres. Sans réfuter les sectaires, comme saint Pierre, saint Jude les attaque avec plus de force et les caractérise d'une manière plus précise. — 4° Le style de saint Jude est meilleur, plus soigné, plus soutenu. On y voit moins de répétitions. — 5° Saint Jude paraît commenter saint Pierre. Au ℣. 10, il développe et éclaircit ce que saint Pierre avait laissé dans l'ombre. II Pet., II, 14, 15. — 6° La citation du livre de l'*Assomption de Moïse*, faite par saint Jude au ℣. 9, semble n'avoir pour but que d'éclairer et de confirmer ce qu'a avancé saint Pierre, II, 11. L'Épitre de saint Jude nous semblerait donc postérieure à la IIᵉ de saint Pierre, et d'une date assez rapprochée de la ruine de Jérusalem. » Bacuez, *Manuel biblique*, t. IV, p. 535-536.

II. Hypothèse de la dépendance de la seconde Épitre de Pierre par rapport a Jude. — Elle est plus probable et plus communément suivie; elle s'appuie sur les raisons suivantes : 1° Dans l'Épitre de Jude, le développement est plus détaillé et la pensée contient plus de particularités, tandis que dans II Pet., les idées sont plus condensées et d'un caractère général; cf. Judæ, 6, 7, et II Pet., II, 4, 6; Judæ, 9 et II Pet., II, 11; Judæ, 12, 13 et II Pet., II, 17; dès lors il est facile de voir que les considérations de Jude s'adressent à un milieu juif, tandis que ces mêmes considérations, exprimées dans une forme plus concise dans II Pet., pouvaient être utiles même à des ethno-chrétiens. — 2° II Pet. accuse un développement de la pensée, et cela provient de ce qu'elle exprime de nouvelles idées, qui sont en germe dans Jude, mais qui avaient besoin d'un autre document pour être explicitement formulées. Cf. II Pet., 2, 7-8 et Judæ, 20-22; II Pet., III, 2, et Judæ, 17. — Si Jude emploie le passé et II Pet. le futur, cela ne prouve nullement que II Pet. soit antérieure; car ces futurs : ἔσονται, « ils seront, » παρεισάξουσιν, « ils introduiront, » II Pet., II, 1, ἐμπορεύσονται, « ils marchanderont, » II, 3, ἐλεύσονται, « ils viendront, » III, 3, sont des maximes générales qui embrassent tous les temps, comme le passé de Jud., 4: παρεισέδυσαν, « ils se sont introduits; » d'ailleurs II Pet. emploie aussi le présent et quelquefois dans les mêmes passages: ἀρνούμενοι, « reniant, » ἐπάγοντες, « emmenant, » II, 1; cf. aussi, II, 10, 12, 18, et le passé : συμβέβηκεν, « il [leur] est arrivé, » II, 22. Cf. Rampf, *Brief Judä*, p. 129; Hundhausen, *Das zweite Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus*, Mayence, 1878, p. 102-112; Kaulen, *Einleitung*, p. 662; Jülicher, *Einleitung*, p. 150, 151; Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, in-12, Paris, 1902, p. 293.

IX. Style et langue. — Le style de l'Épitre est dénué de tout ornement et de toute recherche. Au point de vue de l'art littéraire il ne présente rien de particulier; la phrase est lourde et embarrassée, quoiqu'elle se distingue par une certaine abondance d'expressions et une grande hardiesse, par exemple, ℣. 4, 7, 8, 10, 12, 13, 16; on devine un écrivain qui a de la peine à exprimer ses idées, mais qui les exprime avec force et énergie. L'auteur n'est pas un hellène, parce que la langue grecque manque d'élégance et de pureté; c'est un sémite qui écrit en une langue étrangère. — Quoique le langage soit généralement énergique et sec, on rencontre pourtant certains passages touchants et pleins d'émotion : Judæ, ℣. 22-23 (grec). Comme unique exemple de beauté littéraire, on peut citer l'admirable doxologie, ℣. 24-25, qui paraît être une imitation ou un écho de Rom., XVI, 25, 27.

X. Texte. — 1° L'*original* est grec; l'Épitre se trouve dans presque toutes les versions, à l'exception de la Peschito. — 2° *Variantes du texte:* la suscription: ℵ B ont: ιουδα, ACK: ιουδα επιστολη, ς et ςᵉ ιουδα του αποστολου επιστολη καθολικη : — ℣. 1. ℵAB ont : ἠγαπημένοις, « aimés, » au lieu de: ἡγιασμένοις, « sanctifiés; » — ℣. 3. après σωτηρίας, « salut, » ℵ ajoute : ζωῆς, « vie; » — ℣. 4. AB ont: χάριτα, au lieu de : χάριν, « grâce; » — ℣. 5. ABC omettent : ὑμᾶς, « vous, » après εἰδότας, « sachant ; » ℵ ADC ont: πάντα, « tout, » au lieu de : τοῦτο, « cela; » d'autres manuscrits ont: πάντας, « tous » [vous tous]; — ℣. 7. ℵABC ont: τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις, au lieu de : τὸν ὅμοιον τούτοις τρόπον; — ℣. 8. ℵ a : κυριότητας, « pouvoirs, » au lieu de: κυριότητα, « pouvoir; » — ℣. 12. ℵ* C² construisent ce verset: οὗτοι εἰσιν γογγυσταί, μεμψίμυροι κατὰ τὰς [C² ajoute ἰδίας] ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι, comme le verset 16 à l'exception de la forme anormale μεμψίμυροι; — ℣. 15. ℵ a : πᾶσαν ψυχήν, « toute âme, » au lieu de : πάντας τοὺς ἀσεβεῖς, « tous les impies; » — ℣. 18. ℵᶜ AC² ont : ἐλεύσονται, « viendront, » au lieu de : ἔσονται, « seront; » — ℣. 20. ℵAB placent: ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς avant: τῇ ἁγιωτάτῃ : — ℣. 22. AC ont : ἐλέγχετε, « reprenez, » au lieu de : ἐλεεῖτε, « ayez pitié; » — ℣. 23. ℵAB omettent: ἐν φόβῳ, « dans la crainte; » — ℣. 24. A a ont: ἡμᾶς,

« nous, » et ς : αὐτοὺς, « eux, » au lieu de : ὑμᾶς, « vous ; » — ℣. 25. ς omet : διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, « par Jésus-Christ Notre-Seigneur ; » ℵ* omet : πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος, « avant tout siécle. » Cf. Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, édit. crit. min., Leipzig, 1877, p. 677-681 ; Osc. de Gebhardt, *Novum Testamentum græce*, 12e édit. (stéréotypée), in-8°, Leipzig, 1891, p. 285-287. — 3° *Divergences entre le grec* T (= textus receptus) *et le latin.* Il existe entre les deux textes quelques divergences qui méritent d'être signalées, parce que dans ces passages le grec est plus clair : ℣. 5. latin : *quoniam* Jesus *populum de terra Ægypti salvans* etc., « parce que *Jésus* sauvant le peuple de la terre d'Égypte ; » grec : ὅτι ὁ Κύριος λαὸν ἐκ γῆς Αἰγύπτου σώσας κ.τ.λ., « parce que le *Seigneur* sauvant le peuple de la terre d'Égypte etc. ; » — ℣. 12. latin : *Hi sunt in epulis suis maculæ*, etc., « ils sont des souillures dans *leurs* repas, etc. ; » grec : Οὗτοί εἰσιν ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες κ.τ.λ., « ils sont des taches dans *vos* agapes, etc. ; » — ℣. 22. latin : *Et hos quidem arguite judicatos*, « reprenez-les quand ils auront été jugés ; » grec : καὶ οὓς μὲν ἐλεεῖτε διακρινόμενοι, « en les jugeant *ayez pitié* de certains d'entre eux ; » — ℣. 23. latin : *odientes et eam, quæ carnalis est, maculatam tunicam*, « haïssant la tunique souillée, *qui est charnelle* ; » grec : μισοῦντες καὶ τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα, « haïssant la tunique *souillée par la chair.* »

XI. Bibliographie. — Pour le texte grec, voir B. Weiss, *die katholischen Briefe, textkritische Untersuchungen und Textherstellung,* dans *Texte und Untersuchungen,* t. VIII, Heft 3, 1892. — Pour les commentaires, Didyme d'Alexandrie, *In Epist. B. Judæ*, t. XXXIX, col. 1811-1818 ; Œcumenius, *Epist. Judæ*, t. CXIX, col. 704-721 ; Théophylacte, *Expos. in Epist. Judæ*, t. CXXVI, col. 85-104 ; Bède, *In Epist. Judæ*, t. XCIII, col. 123-130. — Les principaux parmi les modernes sont R. Stier, *Der Brief Judä*, in-8°, Berlin, 1850 ; M. F. Rampf, *Der Brief Judä*, in-8°, Sulzbach, 1854 ; * Frd. Gardiner, *Commentary on the Epistle of St. Jude*, in-12, Boston, 1856 ; * J. E. C. Fronmüller, *Der Brief Judä,* dans le *Bibelwerk* de Lange, in-8°, Bielefeld, 1859 ; 4e édit., 1890 ; * J. T. A. Wiesinger, dans H. Olshausen, *Biblischer Commentar*, t. III, Kœnigsberg, 1862 ; * J. E. Hulther, dans H. A. W. Meyer, *Das Neue Testament*, t. XII, Gœttingue, 1852 ; * Th. Schott, *Der zweite Brief Petri und der Brief Judä*, in-8°, Erlangen, 1863 ; J. C. K. Hofmann, *Der zweite Brief Petri und der Brief Judä*, in-8°, Nordlingue, 1875 ; * C. F. Keil, *Commentar über die Briefe des Petrus und Judas*, in-8°, Leipzig, 1883 ; * Frd. Spitta, *Der Brief des Judas*, in-8°, Halle, 1885 ; A. F. Maunoury, *Commentaire sur les Épîtres catholiques*, in-8°, Paris, 1888 ; E. Kühl, dans Weiss-Meyer, *Kommentar über das Neue Testam.*, t. XII, 1887, Gœttingue ; 6e édit., 1897 ; von Soden, dans le *Hand-Kommentar*, Fribourg-en-Brisgau, 1890 ; 2e édit., 1892 ; * A. Vieljeux, *Introduction à l'Épître de Jude*, in-8°, Montauban, 1894 ; * H. Cousin, *Introduction à l'Épître de Jude*, in-8°, Paris, 1894 ; * K. Burger, dans Strack-Zöckler, *Kurzgefasster Kommentar*, t. IV, in-8°, 2e édit., Munich, 1895 ; * G. Wandel, *Der Brief des Judas*, in-8°, Leipzig, 1898. — Voir aussi * E. Arnaud, *Essai critique sur l'authenticité de l'Épître de Jude*, in-8°, Strasbourg, 1835 ; Id., *Des citations apocryphes de Jude*, in-8°, Strasbourg, 1849 ; Id., *Recherches critiques sur l'Épître de Jude avec commentaires*, in-8°, Strasbourg, 1851 ; F. Brun, *Introduction critique à l'Épître de Jude*, Strasbourg, 1842 ; * Jessien, *De αὐθεντίᾳ Epistolæ Judæ*, Leipzig, 1821 ; * A. Ritschl, *Ueber die im Briefe des Judas charakterisirten Antinomisten*, dans les *Studien und Kritiken*, 1861, p. 103-113 ; * B. Weiss, *Die Petrinische Frage, Das Verhältniss zum Judasbrief*, dans les *Studien und Kritiken*, 1866, p. 256-274.

V. Ermoni.

JUDÉE (hébreu : *Yehûdâh*, I Reg., XXIII, 3 ; II Par., XXXVI, 23 ; I Esd., I, 2, 3 ; II Esd., II, 7 ; VI, 7, 18 ; VII, 6 ; Ps. LXXV (hébreu, LXXVI), 1 ; CXIII (CXIV), 2 ; Jer., XIV, 2 ; XL, 11 ; Joel, III, 20 ; *Yehûd*, I Esd., V, 8 ; VII, 14 ; Dan., V, 13 ; Septante : ἡ Ἰουδαία, I Reg., XXIII, 3 ; II Par., XXXVI, 23 ; I Esd., I, 2, 3 ; V, 8 ; VII, 14 ; Ps. LXXV, 1 ; CXIII, 2 ; Jer., XIV, 2 ; Dan., V, 13 ; Joel, III, 20 ; Ἰούδα, II Esd., II, 7 ; VI, 7, 18 ; VII, 6 ; Jer., XL, 11 ; dans les livres des Machabées et le Nouveau Testament, Ἰουδαία), province méridionale de la Palestine, une des trois qui, avec la Samarie et la Galilée, divisaient le pays au temps de Notre-Seigneur. Luc., II, 4 ; Joa., IV, 3, 4. Elle n'exista qu'après l'exil. Le mot « Judée » employé par les Septante et la Vulgate pour rendre l'hébreu *Yehûdâh*, dans certains livres de l'Ancien Testament, ne représente donc pas la province proprement dite, mais tantôt la nation israélite tout entière, comme au Ps. CXIII (hébreu, CXIV), 2, tantôt le territoire de la tribu de Juda, comme I Reg., XXIII, 3, d'autres fois le royaume de Juda, comme au Ps. LXXV (hébreu, LXXVI), 1 (de même Tob., I, 18). Voir la carte de la tribu de Juda.

I. Géographie. — 1° *Limites.* — Le territoire de la Judée fut, d'une manière générale, celui de l'ancien royaume de Juda, mais avec des limites variables et qu'il est, à certaines époques, extrêmement difficile de préciser. Ainsi, au temps des Machabées, Hébron était aux mains des Iduméens, qui comptaient même parmi leurs forteresses frontières Bethsura (aujourd'hui *Beit Sûr*), éloignée seulement de 27 kilomètres de Jérusalem. I Mach., V, 65 ; IV, 61. D'autre part, vers le nord, les trois nomes d'Aphæréma ou Éphrem (aujourd'hui *Tayibéh*), de Lydda et de Ramatha appartenaient à la Samarie, dont ils furent détachés, au temps de Jonathas Machabée, pour être réunis à la Judée. I Mach., XI, 34. Mais plus tard la province s'étendit. Josèphe, *Bell. jud.*, III, III, 5, en fixe la limite septentrionale à *Anuath Borkeos*, Ἀνουὰθ Βορκέως représenté aujourd'hui par deux localités voisines, *Ainah* et *Berqit*, au sud de Naplouse. Ailleurs, *Ant. jud.*, XIV, III, 4 ; *Bell. jud.*, I, VI, 5, il cite parmi les places du nord *Corea*, Κορέαι, que les uns identifient avec *Quriyut*, auprès des deux précédentes, mais que d'autres cherchent plutôt à *Qurâua*, dans la vallée du Jourdain, au nord de *Qurn Sartabéh*. Cf. G. A. Smith, *The historical geography of the Holy Land*, Londres, 1894, p. 353. Nous savons par le même historien, *Bell. jud.*, III, III, 5, que l'*Akrabatène* était une des toparchies de la Judée. Or, l'ancienne capitale de ce district subsiste encore aujourd'hui dans *Aqrabéh*, au sud-est de Naplouse. Le Talmud, de son côté, nous apprend qu'Antipatris (probablement *Qala'at Râs-el-'Aïn*) était une ville frontière de Judée, à l'ouest. *Gittin*, 76 *a* ; *Sanhédrin*, 94 *b*. La Mischnah, *Menakhoth*, IX, 7, mentionne aussi quelques villes dont le vin pouvait être employé par les Juifs, et qui par conséquent n'étaient pas dans la Samarie. Il y avait entre autres Beth Rima (*Beit Rima*) et Beth Laban (*El-Lubbân*). La limite indiquée par ces différents points laisse donc la ligne principale de partage des eaux à l'extrémité méridionale de la plaine d'*El-Makhnah* ; elle suit une grande vallée, l'*ouadi Deir Ballût*, qui commence à *Aqrabéh*, et se dirige vers la plaine de Saron, dans laquelle elle débouche auprès de l'ancienne Antipatris. C'est comme un fossé naturel de délimitation. Josèphe, *Bell. jud.*, III, III, 5, prétend que la Judée comprenait toute la côte maritime jusqu'à Ptolémaïde (Saint-Jean-d'Acre). Il semble pourtant, d'après Act., XII, 19 ; XXI, 10, que Césarée était distincte de cette province. La frontière méridionale, selon l'historien juif, *Bell. jud.*, III, III, 5, s'arrêtait à un village voisin des Arabes, appelé *Yardas*, Ἰαρδάς, qu'on suppose, mais d'une façon problématique, être *Tell Arad*, l'ancienne Arad, sur la limite de Juda et de Siméon. Cependant, à certaine époque, elle ne descendait pas si

bas, puisque le nord de l'Idumée pouvait être représenté par une ligne partant d'Ascalon, passant par *Beit Djibrin,* puis se dirigeant vers l'est par les collines qui sont au-dessus d'Hébron. Voir IDUMÉE, t. III, col. 830. Il y a donc eu de ce côté des variations qui empêchent toute délimitation certaine. — En largeur, la Judée s'étendait de la Méditerranée au Jourdain. Allait-elle au delà du fleuve? Quelques-uns l'ont cru. Cf. Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714. t. I, p. 32. Ils s'appuient sur Jos., XIX, 34, où il est dit que la tribu de Nephthali avait ses limites « vers Juda du Jourdain au soleil levant », et sur Matth., XIX, 1, où nous lisons que le Sauveur, quittant la Galilée, « vint aux confins de la Judée, au delà du Jourdain. » Mais le premier passage, difficile à expliquer littéralement, doit renfermer une faute, car les Septante ne font pas mention de Juda et donnent simplement le fleuve comme frontière, ce qui est plus naturel. Quant au récit évangélique, il faut l'entendre en ce sens que Notre-Seigneur vint en Judée en passant par la Pérée (au delà du Jourdain). Du reste, le passage parallèle de saint Marc, X, 1, coupe court à toute difficulté avec la conjonction καὶ : ἔργεται εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, « il vint sur les confins de la Judée *et* au delà du Jourdain. » Cependant, d'après Ptolémée, V, XVI, 9, quelques places, à l'est du fleuve, appartenaient à la Judée. En résumé, la province, dans sa plus grande étendue, comprenait le territoire des anciennes tribus de Juda, de Benjamin, de Dan, et une partie de celui d'Éphraïm.

2° *Divisions.* — La Judée était divisée en toparchies, qui devaient être les suivantes, si nous combinons les témoignages de Josèphe, *Bell. jud.*, III, III, 5, et de Pline, *H. N.*, V, 14 :

1° Jérusalem; 2° Gophna (aujourd'hui *Djifnéh*); 3° Akrabatta (*Aqrabéh*); 4° Thamna (*Tibnéh*); 5° Lydda (*Ludd*); 6° Emmaüs (*Amuás*); 7° Bethleptepha ; 8° l'Idumée; 9° Engaddi (*'Aïn Djidi*); 10° Herodium (*Djébel Furéidis*); 11° Jéricho (*Er-Rihâ*). Josèphe ajoute Pella, on ne sait pourquoi, et il donne à Jamnia (*Yebna*) et à Joppé (*Jaffa*) une certaine prééminence sur les cités voisines. Pline, de son côté, ajoute l'*Orine,* Ὀρεινή, la partie montagneuse « où se trouvait Jérusalem ». Cf. Reland, *Palæstina,* t. I, p. 176.

Outre cette division administrative, il y avait une division naturelle que les écrivains rabbiniques et les auteurs ecclésiastiques ont mentionnée après les Livres Saints. Voir JUDA (TRIBU DE), col. 1760. La Mischnah, *Schebiith,* IX, 2, distingue trois districts : « la montagne » ou « la montagne royale », *har ham-mélék;* « la plaine » ou « les basses collines », *šefêlâh,* et le *Darôm,* « la vallée » ou « le midi ». On peut en ajouter un quatrième, le *midbar,* ou « le désert ». Matth., III, 1. Voir JUDA (DÉSERT DE), col. 1744. Le *Darôm* ou *Darômâ* équivaut au *Négéb* hébreu, qui désigne la partie méridionale de la Palestine. Voir DAROM, t. II, col. 1307. Eusèbe et saint Jérôme emploient souvent ce terme. Cf. *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 93, 116, 119, 221, 245, 246, etc. Le Talmud, *Sanhedrin,* 2, distingue le Daroma supérieur, qui renfermait la ville de *Kefar Dikhrin* (aujourd'hui *Dhikrîn*), à l'est d'Ascalon, et s'étendait jusqu'à Lydda, et le Daroma inférieur ou le *Négéb* proprement dit. La partie méridionale de la Philistie, aux environs de Gérar (*Khirbet Umm Djerrâr*), s'appelait *Gerariqâ* ou région *géraritique. Schebiith,* VI, 1. Au nord du Daroma supérieur, depuis Joppé jusqu'à Césarée, s'étendait la région de Sarona ou Saron. Voir SARON (PLAINE DE). Pour la Séphélah, voir JUDA (TRIBU DE) et SÉPHÉLAH (PLAINE DE). Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 59-67.

3° *Description; caractères topographiques.* — La description complète de la Judée serait la répétition des détails qui concernent chacune des tribus dont elle occupait le territoire. Voir JUDA, col. 1767; BENJAMIN 4, t. I, col. 1593; DAN 2, t. II, col. 1236; ÉPHRAÏM 2, t. II, col. 1875. Un aperçu général suffira, avec l'indication de certains caractères particuliers, qui la distinguent des deux autres provinces palestiniennes. Le sol de la Judée, nu et rocailleux, domaine des buissons et des chardons, contraste étrangement avec celui de la Galilée, et, si le contraste est frappant aujourd'hui, il devait l'être plus encore au Ier siècle de notre ère. Dans la Galilée, la nature était partout riche et luxuriante, la terre très fertile, l'eau abondante, les champs bien cultivés, le pays bien boisé. Dans la Judée, les montagnes dominaient et dominent encore, abruptes, arides, incultes, et l'impression générale est celle de la sécheresse et de la désolation. S'il est un coin à l'aspect maudit dans la Terre Sainte, c'est bien celui que baignent à l'est les eaux de la mer Morte, et qui, au sud, plonge ses racines jusqu'au désert, n'ayant une longue bande de verdure que du côté de l'ouest. Le centre est un plateau dont l'altitude moyenne va de 600 à 800 mètres, parsemé de collines, et d'où descendent de tous côtés, excepté au nord, des pentes plus ou moins raides et plus ou moins découpées. Autrefois cependant, il y avait, dans cette contrée, des vignes renommées, de bons pâturages. Les Talmuds, dans leur style exagéré, racontent qu'à Lod ou Lydda on enfonçait jusqu'aux genoux dans le miel des dattes. Talmud de Babylone, *Ketuboth,* 111 *a.*

Le trait caractéristique de la Judée, c'est qu'elle est un pays fermé, et c'est en cela que consiste sa force. La Galilée a été la grande route des nations, la Samarie une contrée ouverte, principalement du côté du nord, la Judée est comme une province isolée du reste du monde. Au point de vue stratégique, elle a tous les avantages d'une péninsule. Elle se rattache, par sa partie septentrionale, à la chaîne montagneuse de la Palestine, mais, à l'est, un immense fossé la sépare des plateaux de Moab; au sud, le désert l'enferme comme un océan de mort; la Méditerranée et la plaine maritime forment la barrière occidentale. Au-dessus de cette triple enceinte, le massif judéen élève son amas compliqué de collines, de vallées et de torrents. La grande voie militaire et commerciale qui traverse la Séphélah, pour aller d'Égypte en Assyrie, passe assez loin des hauteurs qui la dominent à l'est pour ne pas laisser soupçonner la vie et les forces cachées au sein de cette région. La Judée n'avait donc rien pour attirer l'attention, la convoitise des conquérants. Elle ressemblait à ces montagnes que le voyageur aperçoit de la plaine, à ces îles dont il longe les bords, mais dont la nature intime échappe à son regard. L'accès, du reste, en était difficile de trois côtés. Le Jourdain même une fois passé, comment arriver au plateau central, au cœur du pays? Il fallait escalader une hauteur de 1 000 à 1 200 mètres, par les sentiers que les torrents ont creusés. De Jéricho, qui est la clef du massif, du côté de l'est, trois routes montent vers le centre. La première, dans la direction du nord-ouest, va vers Machmas, Aï et Béthel. C'est celle que suivirent les Israélites dès le début de la conquête. Jos., VII. La seconde, vers le sud-ouest, est la fameuse « montée d'Adommim », que les Arabes appellent aujourd'hui *'aqabet er-Riha,* « la montée de Jéricho. » Elle suivait autrefois une voie antique, aux pavés disjoints, et qui, par intervalles, s'élevait en escalier; elle est devenue carrossable de nos jours. Voir ADOMMIM, t. I, col. 222. C'est la route mentionnée dans la parabole du bon Samaritain, Luc., X, 30, celle que prenaient ordinairement les gens de la Pérée ou les pèlerins galiléens qui, pour éviter le territoire samaritain, venaient à Jérusalem par la vallée du Jourdain. Notre-Seigneur la suivit plus d'une fois. La troisième, plus au sud, après avoir longé le pied des montagnes, s'engage dans un dédale de ravins sauvages, et se bifurque pour aller, d'un côté vers Jérusalem, de l'autre vers Bethléhem. Dans le désert, les voies historiques

sont marquées par certaines oasis, et l'on n'en rencontre que deux sur le bord occidental du lac Asphaltite. Vers le nord, est une belle source, appelée *Aïn el-Feschkhah,* d'où part une route qui rejoint et suit assez longtemps le torrent de Cédron. Plus bas, se trouve Engaddi, d'où l'on monte par divers sentiers vers le plateau supérieur, et qui servit parfois de point de ralliement aux bandes pillardes venant de Moab pour envahir la Palestine méridionale. Au sud, Bersabée (*Bir es-Sébâ*) et *Khirbet el-Milh* sont les deux grands carrefours par où passent les voies qui vont du *Négeb* à Hébron et aux pays environnants. Cette frontière offre un accès plus facile que celle de l'orient, mais elle est fermée par les chaînes et plateaux dont le *Négeb* est parsemé, par les contrées arides et nues qui la rendent inhabitable en beaucoup d'endroits; en un mot, elle est défendue par sa pauvreté même. Enfin, du côté de l'ouest, la Judée a pour barrière protectrice la partie haute de la Séphélah, c'est-à-dire une région moyenne de collines qui s'étend entre l'arête montagneuse proprement dite et la plaine côtière. C'est une série de défilés qui forme un vrai terrain d'embuscades. Plusieurs larges vallées pénètrent le massif et semblent des voies naturellement ouvertes vers le cœur du pays, mais faciles à défendre.

La Judée est donc une forteresse, sinon imprenable, au moins très difficile à prendre. Une armée a-t-elle réussi à franchir les étroits défilés, les passes montueuses qui conduisent au plateau supérieur, que va-t-elle trouver? Une ville bâtie elle-même sur une presqu'île de rochers, attaquable seulement par le nord. Enfermée dans de solides murailles, Jérusalem forcera l'ennemi à entreprendre un long siége, et l'étranger n'aura pour s'établir qu'un désert sans eau. Il est curieux de constater comment les plus grandes invasions de la Judée ne se sont faites que par des marches bien calculées et d'habiles précautions. Les envahisseurs ne se sont pas aventurés sur l'arête centrale avant d'en avoir bien occupé tous les abords, avant même de s'être rendus maîtres du reste de la Palestine. C'est ainsi que Vespasien commença par s'emparer de la Galilée et de la Samarie, puis il dépensa près d'un an à prendre, à fortifier Jamnia, Azot, Hadida à l'ouest, Béthel et Gophna au nord, Jéricho à l'est, Hébron et les autres forts au sud. Ce n'est qu'après avoir établi cette large ligne de circonvallation qu'il lança sur Jérusalem ses légions impatientes.

Ces montagnes, ces rochers, ce désert de Judée ont donc leur muette éloquence. Cette contrée si singulière devait produire dans l'âme de ceux qui l'habitaient des sentiments tout particuliers, celui de l'isolement, d'où le particularisme qu'on remarque chez les Juifs, celui d'une certaine sécurité qui n'exclut cependant ni la vigilance, ni la discipline, ni la valeur, caractères essentiels d'une nation. A côté de la force est la poésie. C'est en Judée surtout que se développa la vie pastorale chez les Hébreux; le terrain s'y prêtait. C'est parmi les pâtres de Juda que Dieu prit des rois et des prophètes, David, Amos, etc. Cf. G. A. Smith, *The historical Geography of the Holy Land,* p. 259-320.

4° *Population.* — La Judée était un pays très peuplé. Ses villes principales sont les plus connues des différentes tribus dont elle occupait le territoire. Il nous suffit de rappeler les plus importantes en dehors de Jérusalem, en y ajoutant quelques-unes mentionnées par les Talmuds et par Josèphe. A l'ouest, dans la plaine, Yabnéh (aujourd'hui *Yebna*), l'ancienne Jebnéel ou Jamnia, célèbre par son école rabbinique; Lod ou Lydda, qui, d'après un passage talmudique, aurait été le siége d'un tribunal ayant droit de prononcer la peine capitale; Yafo ou Joppé; Antipatris (*Qala'at Râs-el-'Aïn* ou *Medjdel Yaba*), bâtie par Hérode le Grand sur l'emplacement de *Caphar Saba,* suivant Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xv, I, mais, selon les Talmuds, distincte de cette localité, qui porte encore aujourd'hui le nom de *Kefr Saba.* — Au nord-ouest et au sud-ouest de Jérusalem : Modin (*El-Midiyéh*), la ville des Machabées, I Mach., II, 1, 15; Emmaüs-Nicopolis (*Amuâs*), I Mach., III, 40, 57, la même que l'Emmaüs évangélique, Luc., XXIV, 13, selon plusieurs palestinologues, distincte de celle-ci, suivant d'autres, qui la cherchent à *El-Qubéibéh;* Beth Gubrin ou *Éleuthéropolis* (*Beit Djibrin*), située dans une contrée fertile, selon le Midrasch, *Bereschith rabba,* ch. 6. Au sud et au sud-est de la même ville : Bethléhem, Hébron, Masada (*Sebbéh*), bâtie par Jonathas Machabée, rendue imprenable par Hérode le Grand et devenue le tombeau de l'indépendance juive (Josèphe, *Bell. jud.*, VII, VIII, 3; IX, 1); Engaddi (*'Aïn Djidi*), renommée pour ses vignes, ses palmiers et le baume qu'on y recueillait (Talmud de Babylone, *Sabbath,* 26 *a*). — A l'est, Jéricho. — Au nord, Béthoron (*Beit 'Ur*), souvent mentionnée dans les Talmuds comme ville natale de docteurs; Éphrem (*Et-Tayibéh*), où Notre-Seigneur se retira quelque temps avant sa passion, Joa., XI, 54; Gophna (*Djifnéh*), ville très populeuse, selon les Talmuds; 'Akrabah (*Aqrabéh*), capitale de la toparchie de même nom. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* p. 67-163.

II. Histoire. — La plupart des Hébreux qui revinrent de la captivité étaient de la tribu de Juda et occupèrent le territoire de l'ancien royaume de Juda. De là, le nom de *Judée* donné à ce nouveau district et celui de *Juifs* donné à ses nouveaux habitants. Sous les Perses, le pays formait une province (*medînâh*) appartenant à la cinquième satrapie de l'empire (Hérodote, III, 91) et administrée par un gouverneur (*péḥâh*), qui était généralement un Juif assisté d'un conseil des anciens, résidant à Jérusalem. Agg., I, 1, 14; II, 3, 22; II Esd., V, 14, 18; XII, 26. Après la prise de Tyr et de Gaza, il passa sans secousse violente sous la domination d'Alexandre. Après avoir été au pouvoir des Ptolémées et des Séleucides, il recouvra son indépendance sous les Machabées, puis devint tributaire des Romains. L'an 37 avant J.-C., Hérode le Grand, déjà proclamé roi des Juifs par un décret du Sénat romain, monta sur le trône de Jérusalem, et c'est sous son règne que naquit le Sauveur. Matth., II, 1; Luc., I, 5. Il eut pour successeur son fils Archélaüs, Matth., II, 22, qui, après avoir perdu son titre de roi, pour ne conserver que celui d'ethnarque, fut déposé au bout de dix ans. Le territoire fut alors rattaché à la province de Syrie, puis il fut administré par des procurateurs. C'est sous le gouvernement d'un de ces derniers, Ponce-Pilate, que se passèrent les grands faits évangéliques, la prédication de saint Jean-Baptiste, Luc., III, 1, la vie publique, la passion, la mort et la résurrection du divin Rédempteur. Matth., XXVII, 2. En 41, la Judée fut mise par Claude entre les mains d'un petit-fils d'Hérode le Grand, Agrippa Ier, puis elle fut de nouveau confiée à des procurateurs, dont deux sont connus dans l'Écriture, Félix (52-60), Act., XXIII, 24, 26, et Porcius Festus (60-62). Act., XXIV, 27. Le dernier procurateur romain fut Gessius Florus (64-66). Enfin la Judée tomba avec Jérusalem (70), et fut représentée sur un grand nombre de monnaies sous les traits d'une femme assise sous un palmier et pleurant, avec la légende Judæa capta. Voir fig. 263, col. 1394. Cf. F. W. Madden, *History of Jewish coinage,* Londres, 1864, p. 183-196. Ce simple résumé suffit, l'histoire de la Judée se confondant avec celle de Jérusalem et des Juifs. Voir Jérusalem, col. 1384-1395. La gloire de cette province est de garder le berceau et le tombeau de Notre-Seigneur. — Pour le caractère des habitants, par opposition à celui des Galiléens, voir Galiléen, col. 95. Pour le reste, voir Palestine.

III. Bibliographie. — Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, t. I, p. 31-37, 176-179, 185-193; A. P. Stanley, *Sinai and Palestine,* Londres, 1866, p. 159-166, 199-223; A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868,

p. 59-163; V. Guérin, *Judée*. 3 in-8°, Paris, 1868-1869; *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1881-1883, t. III; Conder, *Tent Work in Palestine*, Londres, 1889, p. 139-159, 199-213, 236-288; G. A. Smith, *The historical geography of the Holy Land*, Londres, 1894, p. 201-320; F. Buhl, *Geographie des alten Palästina*, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, p. 81-82, 131-199.

A. LEGENDRE.

JUDÉO-CHRÉTIENS. Les judéo-chrétiens, comme leur nom l'indique, étaient des chrétiens de sang juif, par opposition aux païens convertis; ou, dans un sens plus restreint, des chrétiens originaires de Palestine et parlant hébreu, par opposition aux Juifs hellénistes. Les judéo-chrétiens étaient généralement attachés à la Loi de Moïse, mais sans la considérer comme nécessaire au salut et sans vouloir à tout prix l'imposer aux autres: c'est par là qu'ils se distinguaient des judaïsants. Une des plus funestes erreurs de l'école de Tubingue a été de confondre pratiquement les judaïsants avec les judéo-chrétiens. La confusion persiste encore dans le langage et rend à peu près inintelligibles certains ouvrages publiés par les protestants de nos jours.

I. LES JUDÉO-CHRÉTIENS DANS L'ÉGLISE PRIMITIVE. — 1° *Églises palestiniennes.* — Les judéo-chrétiens y dominaient de beaucoup, presque à l'exclusion des autres. A Jérusalem, par exemple, nous ne trouvons aucune mention de gentils convertis directement du paganisme. Il y avait seulement un nombre considérable de Juifs hellénistes, qui nécessitèrent de bonne heure la création de sept diacres spécialement chargés d'eux. La présence d'anciens prosélytes de la justice qui, ayant reçu la circoncision, ne se distinguaient en rien des vrais Juifs, y est aussi très vraisemblable. Quand, peu d'années après l'Ascension, à la suite de la persécution qui se déchaîna lors du martyre d'Étienne, tous les fidèles, à l'exception des Apôtres, se dispersèrent dans les villes de Judée et de Samarie, les fugitifs semèrent partout l'Évangile, mais en s'adressant seulement aux Juifs et aux prosélytes. Act., VIII, 1-40. Les scrupules de Pierre et l'étonnement des disciples à la conversion du centenier Corneille montrent qu'on était en présence d'un fait extraordinaire, d'un cas de conscience tout nouveau. A partir de ce jour, les choses changent en principe : néanmoins les gentils convertis ne formèrent longtemps qu'une très faible minorité dans les églises de Palestine. La première prédication adressée aux païens en masse eut lieu à Antioche. Act., XI, 20.

2° *Églises fondées par saint Paul.* — Ici la proportion est renversée. Ces églises sont presque toutes mixtes, c'est-à-dire composées de Juifs et de gentils, de telle sorte que les Juifs fournissent d'ordinaire le premier noyau, tandis que les gentils en constituent la masse. Paul avait coutume de prêcher d'abord dans la synagogue, où sa qualité d'hébreu lui assurait toujours bon accueil. Il ne quittait la synagogue que lorsque les Juifs l'en expulsaient de force. C'est dans la synagogue qu'il inaugure ses prédications, à Salamine, Act., XIII, 5, à Antioche de Pisidie, XIII, 15, 43, à Iconium, XIV, 1, probablement aussi à Lystres, et certainement à Thessalonique, XVII, 2, à Bérée, ℣. 10, à Athènes, ℣. 17, à Corinthe, XVIII, 4, à Éphèse, XVIII, 19, même pendant son troisième voyage, XIX, 8. La déclaration qu'il fit dans la synagogue d'Antioche de Pisidie, devant les Juifs ameutés contre lui, donne la raison de sa conduite : « Il fallait vous annoncer tout d'abord la parole de Dieu; mais puisque, vous en jugeant indignes, vous la repoussez, nous nous tournons désormais vers les gentils. » Act., XIII, 46. Cependant cette menace ne devait pas être définitive. Elle fut renouvelée, quelques années plus tard, à Corinthe, Act., XVIII, 6; et cela n'empêcha pas l'Apôtre de s'établir pendant trois mois dans la synagogue d'Éphèse, Act., XIX, 8, qu'il n'échangea contre l'école de Tyrannus que lorsque la position y fut intenable. Dans la plupart de ces villes, il est expressément spécifié que des Juifs, aussi bien que des gentils, se convertirent à la voix de Paul. Mais le plus fort contingent de catéchumènes fut sans doute fourni par ces hommes pieux qui fréquentaient la synagogue, attirés par la logique du monothéisme israélite et la pureté de sa morale, sans être encore incorporés par la circoncision à la nation élue. Leur nom était σεβόμενοι τὸν Θεόν, Act., XVI, 14; XVIII, 7; σεβόμενοι προσήλυτοι, XIII, 43; σεβόμενοι Ἕλληνες, XVII, 4, ou simplement σεβόμενοι, XVII, 17; XIII, 50, ou encore φοβούμενοι τὸν Θεόν, XIII, 16, 26, en latin *metuentes, colentes Deum, religiosi*. Le récit de saint Luc nous montre quel rôle important ils jouèrent dans la fondation des églises de la gentilité. — Deux communautés chrétiennes, celle de Philippes et celle des Galates, paraissent n'avoir reçu l'élément juif qu'à une dose insignifiante.

3° *Autres Églises.* — Le même caractère mixte s'y rencontre. Cependant, presque toujours un noyau juif précède; les prosélytes et les gentils ne font que suivre. Au retour de leur première mission, vers l'an 49, Paul et Barnabé annoncèrent aux églises de Phénicie la conversion des païens comme une chose nouvelle qui remplit de joie les fidèles. On est quelquefois surpris de voir les Douze s'attarder si longtemps à Jérusalem; mais, outre qu'ils se conformaient ainsi aux instructions de leur divin maître, Luc., XXIV, 47; Act., I, 8, nul champ d'apostolat n'était plus fécond. Les Juifs et les prosélytes de la *diaspora* qui se rendaient périodiquement au Temple y entendaient l'Évangile et répandaient ensuite la bonne semence dans tout l'univers. Quand une église s'était ainsi fondée d'elle-même, les Apôtres allaient l'organiser. Act., XI, 19-20. Tels furent les humbles débuts des églises de Chypre, de Phénicie, d'Antioche, et sans doute d'Alexandrie et de Rome. Avant la conversion de Paul, il y avait à Damas une petite réunion de fidèles qui fréquentaient encore la synagogue, puisque c'était là que le futur docteur des nations allait les pourchasser. Act., IX, 2. Mais il arriva que presque partout, hors de Palestine, l'élément juif déclina peu à peu et se fondit entièrement dans la multitude des nouveaux adeptes.

II. LES JUDÉO-CHRÉTIENS ET LA LOI MOSAÏQUE. — Les disciples avaient appris de Jésus lui-même à honorer la Loi, Matth., V, 17-19; XXIII, 22-23; Luc., XVI, 17, à vénérer le Temple. Matth., XXI, 12. Sans imiter le formalisme des pharisiens, ni s'astreindre à leurs interprétations rigoristes, le Sauveur avait daigné se conformer aux prescriptions mosaïques. Les Apôtres purent se croire tenus d'imiter leur Maître jusqu'à ce que le ciel manifestât une volonté contraire. C'était d'ailleurs une condition essentielle de leur apostolat auprès de leurs compatriotes. Jamais les pharisiens n'auraient consenti à se mettre en rapport avec des violateurs de la Loi. Aussi la vie des premiers chrétiens de Jérusalem devait-elle différer peu, à l'extérieur, de celle des Juifs pieux de leur temps. Ils se réunissaient en particulier pour la prière, le chant des Psaumes et la fraction du pain eucharistique; mais ils se soumettaient scrupuleusement aux prescritions légales concernant les aliments. Act., X, 14. Aux jeûnes ordonnés par la Loi ou la coutume, ils en ajoutaient de volontaires, XIII, 2-3; XIV, 22; ils observaient les heures fixées pour la prière, II, 46; III, 1; V, 42; X, 9; ils faisaient des vœux et les accomplissaient dans le Temple, suivant les rites traditionnels, XVIII, 18; XXI, 23; ils célébraient comme les autres le sabbat et les fêtes religieuses, II, 1; XVIII, 4; XX, 6, 16; ils faisaient circoncire leurs enfants et n'admettaient, en règle générale, de néophytes que ceux qui étaient passés par le judaïsme. Longtemps après, la question se pose s'il ne faut pas obliger les gentils eux-mêmes à recevoir la circoncision. Enfin, au témoignage de saint Jacques, tous les fidèles de Jérusalem étaient zélés pour la Loi (πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου) et ils se scandalisaient en apprenant que Paul dispensait les Juifs de la *diaspora* de l'obliga-

tion de faire circoncire leurs enfants. Act., XXI, 20-21. D'après un écrivain du IIe siècle, Hégésippe, saint Jacques était lui-même un rigide observateur de la Loi à laquelle il ajoutait les pratiques d'un nazaréat perpétuel. Cf. Eusèbe, *H. E.*, II, 23, t. XX, col. 197. Ce que nous disons de Jérusalem doit s'entendre, proportions gardées, de toute la Palestine et des pays circonvoisins. A Damas, l'évêque Ananie était pieux selon la Loi (εὐσεβὴς κατὰ τὸν νόμον) et tous les Juifs de la ville lui rendaient ce témoignage. Act., XXII, 12. — Ailleurs on usa de tempérament. Les Juifs furent libres d'observer leur Loi dans la mesure où leur piété les y poussait et, pour rendre les rapports sociaux possibles entre eux et les gentils, on obligea ces derniers, dans les églises mixtes où les Juifs formaient une fraction importante, d'observer certaines prescriptions relatives aux aliments. Act., XV, 20, 29. Il fallait tenir compte en effet des répugnances invincibles des Juifs pour les viandes étouffées ou non saignées, et même de leurs scrupules religieux, notamment au sujet des victimes offertes aux idoles. Nous voyons saint Paul donner l'exemple de cette condescendance, lorsqu'il vit dans un milieu juif; il fait circoncire Timothée, Act., XVI, 3; il se soumet aux cérémonies de la purification légale, Act., XXI, 26; il insinue qu'il aurait pu céder sur la circoncision de Tite, si on ne l'avait exigée comme un droit, Gal., II, 3-4; il proteste qu'il s'abstiendra à jamais de viande si ce mets doit scandaliser ses frères et perdre une âme rachetée du sang de Jésus-Christ, I Cor., VIII, 13; Rom., XIV, 15; il pose ce grand principe que tout ce qui est strictement licite n'édifie pas, I Cor., X, 23, qu'il faut avoir égard aux scrupules, aux préjugés des faibles (il parle des judéo-chrétiens) en ce qui regarde les aliments et les jours fériés. Rom., XIV, 1-6, 13-15, 19-23. Paul n'est intransigeant que sur les principes et lorsque la pureté de la vérité évangélique est en danger.

III. Derniers vestiges des judéo-chrétiens. — A la veille de la grande révolte qui devait mettre fin à la nation juive, vers l'an 66, les chrétiens de Palestine se refugièrent au delà du Jourdain, dans une ville de la Décapole, nommée Pella. D'autres s'établirent à Kokabé (ou Choba), en Basanitide, et à Bérée (Alep) en Syrie. Quoique maudits dans toutes les synagogues par leurs compatriotes restés infidèles, ils demeuraient obstinément attachés à la Loi mosaïque. Cependant ils avaient la prétention d'être chrétiens. Ce fut dans le courant du IIe siècle qu'on commença à les considérer comme séparés de l'Église catholique. D'ailleurs, de grossières erreurs s'étaient glissées peu à peu dans leur enseignement; la ligne de démarcation entre les ébionites et les nazaréens n'est pas facile à tracer; et le seul fait d'observer opiniâtrément une loi morte, désormais sans objet et sans signification, les classait parmi les hérétiques; de judéo-chrétiens ils devenaient judaïsants. Ces petites sectes disparurent enfin dans l'oubli. Voir Judaïsants.

F. Prat.

JUDI (hébreu : *Yehûdî*, « le Judéen; » Septante [Jer., XLIII, 14, 21, 23]: Ἰουδίν), fils de Nathanias, fils de Sélémias, fils de Chusi. Les princes de la cour du roi Joakim l'envoyèrent auprès de Baruch pour que ce dernier leur apportât le rouleau des prophéties de Jérémie qu'il avait lues au peuple. Quand Baruch leur en eut fait la lecture, ils déposèrent le rouleau dans la chambre d'Élisama le scribe et en communiquèrent le contenu au roi. Joakim se fit apporter et lire la prophétie par Judi, mais quand celui-ci en eut lu les trois ou quatre pages, le roi déchira le rouleau avec un canif et le jeta au feu. Jer., XXXVI, 14-23.

JUDICIAIRE (PORTE) (hébreu : *Ša'ar ham-Mifqâd;* Septante : πύλη τοῦ Μαφεκάδ; Vulgate : *porta judicialis*), porte de Jérusalem située au nord-est du Temple. II Esd., III, 30 (hébreu, 31). Voir Jérusalem 14°, col. 1365. Un passage d'Ézéchiel, XLIII, 21, semble indiquer que c'était là qu'on brûlait la victime offerte en sacrifice pour le péché, en dehors du sanctuaire, mais à l'intérieur des murs de la ville : « Tu prendras le veau pour le [sacrifice du] péché, et on le brûlera dans le *mifqâd* de la maison, hors du sanctuaire. » *Mifqâd* signifie « un lieu déterminé, désigné ». La Vulgate l'a traduit par *in separato loco,* dans Ézéchiel, et par *judicialis* dans Néhémie, peut-être parce que le prétoire où l'on rendait les jugements du temps des Romains, était situé au nord du Temple, dans la citadelle Antonia, ou bien peut-être parce que cette porte conduisait à la vallée de Cédron que l'on appelait déjà du temps de saint Jérôme vallée de Josaphat ou du jugement. Voir col. 1652.

JUDITH (hébreu : *Yehûdîṭ;* Septante : Ἰουδίθ), nom d'une Héthéenne et de l'héroïne de Béthulie.

1. JUDITH, fille de Bééri l'Héthéen et première femme d'Ésaü. Gen., XXVI, 34. Elle est appelée Oolibama dans Gen., XXXVI, 2, 18, 25. Voir Bééri 1, t. I, col. 1548.

2. JUDITH, libératrice de Béthulie. — 1° *Biographie.* — Elle nous est connue uniquement par le livre qui porte son nom. Ni Philon, ni Josèphe ne la mentionnent. Nul autre écrivain sacré ne la nomme. Elle entre en scène au chapitre VIII, au moment où Béthulie, réduite à l'extrémité par la famine, est sur le point de se rendre à Holoferne. — Depuis trois ans et demi qu'elle avait perdu son mari Manassès, elle vivait dans la retraite, la pratique d'une piété austère et un jeûne perpétuel qu'interrompaient seuls le sabbat et les jours de fête. Sa vertu éprouvée faisait taire la médisance, VIII, 1-8. Ayant appris que les assiégés allaient se rendre dans cinq jours si le secours ne venait pas, elle mande les chefs, les reprend de leur pusillanimité, relève leur courage et leur promet la délivrance, avant cinq jours écoulés, s'ils s'en rapportent pleinement à elle pour l'exécution d'un projet dont elle ne peut encore leur confier le secret. Ils consentent à tout, ℣. 9-36. Après leur départ, Judith s'enferme dans son oratoire et là, revêtue d'un cilice (d'après la Vulgate), la tête couverte de cendres, elle adresse à Dieu une longue et fervente prière, IX. Ensuite, elle reprend les parures d'autrefois, depuis longtemps abandonnées; et Dieu ajoute à sa beauté naturelle un éclat surhumain (d'après la Vulgate). Alors, en compagnie d'une servante portant une besace remplie de provisions de bouche, elle sort de la ville, se dirige vers le camp des Assyriens et, comme elle l'avait prévu, elle est conduite en présence d'Holoferne, X. Accueillie avec bienveillance, elle expose les motifs de sa venue. Béthulie ne peut plus tenir longtemps. Les habitants, pressés par la famine, ont eu recours à des aliments interdits par la Loi. Dieu est irrité contre eux. Leur perte est inévitable. Voilà pourquoi Judith s'est réfugiée auprès du chef assyrien, auquel Dieu destine la victoire, XI. Ces paroles flattent Holoferne qui l'invite à sa table. Elle s'y refuse, prétextant l'observation exacte de la Loi mosaïque. On la laisse libre; on l'autorise même à sortir tous les matins du camp pour prier à sa fantaisie et faire ses ablutions accoutumées. Cependant, le quatrième jour, Holoferne envoie l'eunuque Bagoas (Vulgate : Vagao) la presser d'assister à un festin qui se donnait dans la tente du généralissime. Judith s'y rend, mais ne touche qu'aux mets préparés par sa servante. Sa vue inspire au chef ennemi une passion violente que les fumées d'un vin généreux portent à l'excès, XII. La nuit venue, tous les invités se retirent les uns après les autres et Judith reste seule avec Holoferne plongé dans l'ivresse, pendant que la servante surveille les abords de la tente. S'armant de courage et invoquant dans son cœur le Dieu des forts, l'héroïne prend

le glaive du chef suspendu au chevet du lit et en deux coups tranche cette tête abhorrée qu'elle place dans la besace. Ensemble, les deux femmes sortent du camp, comme á l'ordinaire, sans éveiller les soupçons et parviennent sous les murs de Béthulie. On devine la scène qui va se passer. Ce sont des cris d'enthousiasme, des bénédictions, des actions de grâces, une joie délirante, XIII. Sur les conseils de Judith, on suspend aux murailles la tête d'Holoferne et on se prépare à une sortie générale dés le point du jour. Les Assyriens attaqués avec furie courent réveiller leur général; ils ne trouvent qu'un cadavre sanglant, XIV. La panique s'empare d'eux, ils prennent la fuite : la déroute est complète et les Juifs des villes voisines, avertis, harcèlent les fuyards. Le butin est immense. — A ces nouvelles, le grand-prêtre Joacim vint de Jérusalem, pour voir et féliciter Judith, et il lui adressa ces paroles que l'Église applique maintenant avec raison á une libératrice plus glorieuse que l'héroïne de Béthulie, á la Sainte Vierge : « Vous êtes la gloire de Jérusalem, la joie d'Israël, l'orgueil de notre race. Et tout le peuple répondit : Amen, amen! » XV. C'est alors que Judith entonna son cantique qui égale en beauté et en sublime le chant de Débora ou l'hymne de Marie, sœur de Moïse. — Quelques détails biographiques terminent le livre. Judith consacre á Dieu toute sa part de butin. Elle reste fidèle à la mémoire de son époux Manassés et vit entourée de l'admiration et de la vénération du peuple. Elle meurt á l'âge de cent cinq ans (ou cent cinq ans aprés son mariage). Durant ce laps de temps et plusieurs années après sa mort, aucun ennemi n'inquiéta Israël. La Vulgate ajoute : « L'anniversaire de sa victoire fut compté par les Hébreux au nombre des jours saints et il est célébré par eux jusqu'à l'heure actuelle, » XVI.

2° *Généalogie de Judith.* — Elle est assez différente suivant les textes. Voici celle de la Vulgate : nous donnons, quand il y a lieu, entre parenthèses, les variantes du grec et du syriaque. Judith était fille de Mérari, fils d'Idox ("Ωξ, *'Ûz*), fils de Joseph, fils d'Ozias ('Οζειήλ, *'Ûzziêl*), fils d'Élaï ('Ελκειὰ υἱοῦ 'Ηλειοῦ, *Elqanâ*), fils de Jamnor (le *Vaticanus* omet ce nom et les trois suivants, le *Sinaiticus* et l'*Alexandrinus* portent : 'Ανανιοῦ, *Ḥanân*), fils de Gédéon (*Gab'ûn*), fils de Raphaïm (*Dafnîn*), fils d'Achitob (après Achitob le syriaque intercale *Naïn*), fils de Melchias (Χελκείου), fils d'Élan ('Ελιάϐ, *Gir*), fils de Nathanias (Ναθαναήλ), fils de Salathiel (Σαλαμιήλ, *Samuel*), fils de Siméon (Σαρασαδαί), fils de Ruben ('Ισραήλ, *Israel*). Le dernier nom, dans la Vulgate, est certainement fautif. Il faut lire Israël, avec le grec et le syriaque, au lieu de Ruben. Judith appartenait á la tribu de Siméon, IX, 2 (grec). Le Sarasadaï du texte grec est un descendant de Siméon qui vivait au temps de l'Exode. Num., I, 6, 11, 12 (Surisaddai). Son fils était Salamiel, comme le grec l'écrit correctement, et non Salathiel (Vulgate) ou Samuel (syriaque). Manassès étant également de la tribu de Siméon, VIII, 2 (grec), ainsi qu'Ozias chef de Béthulie, VI, 11 (grec, VI, 15), on suppose que la ville de Béthulie fut occupée par une troupe de Siméonites, lors de leur grande émigration, sous Ézéchias. I Par., IV, 39-41.

3° *Moralité des hauts faits de Judith.* — Plusieurs écrivains se sont donné beaucoup de peine pour justifier de tout point quelques actions de Judith : le danger auquel elle expose sa vertu, les moyens qu'elle emploie pour tromper et séduire Holoferne, l'éloge qu'elle semble faire de la vengeance de Siméon. Pour répondre á ces difficultés, il suffit de ces quelques remarques : 1. L'Écriture n'approuve pas tout ce qu'elle raconte; et, même dans les saints personnages, elle ne propose pas toutes les actions indistinctement à notre imitation; surtout dans l'Ancien Testament, oú l'idéal de sainteté est moins sublime. — 2. La bonne foi de Judith parait incontestable et l'on peut tout au moins louer son intention. Voir S. Thomas, IIª IIæ, q. CX, a. 3. — 3. Si Holoferne est trompé par les paroles de Judith, c'est á lui-même qu'il doit imputer son erreur. S'il n'eût été aveuglé par la passion, il aurait dû flairer un piége, une ruse de guerre, de la part de la belle transfuge. Or jamais les stratagèmes entre belligérants n'ont été condamnés et le droit des gens, á cette époque, les autorisait. — 4. Enfin, Judith mentionne bien l'action d'éclat de Siméon son aïeul, mais sans louer la maniére injuste et déloyale dont il tira vengeance des Sichémites. D'ailleurs, si elle l'approuvait, ce ne serait qu'en vertu d'une erreur invincible contre laquelle la sainteté ne prémunit pas toujours. — Judith est donc digne par sa piété, sa chasteté éprouvée, son ardent patriotisme, son courage et son désintéressement, des éloges que les Pères lui décernent á l'envi. Elle a mérité d'être une des figures les plus attachantes de la Vierge Marie qui, comme Judith, a vaincu le grand adversaire, sauvé son peuple et délivré le genre humain. Aussi beaucoup de passages empruntés à ce livre sont-ils entrés dans la liturgie catholique. Ajoutons que les exploits de Judith ont inspiré d'innombrables artistes, sculpteurs, peintres et littérateurs. Cf. Palmieri, *De verit. histor. libri Judith,* Golpen, 1886, p. 47-48; Serarius, *In Tobiam, Judith,* etc., *commentarius,* Mayence, 1599, p. 357-372.

F. PRAT.

3. JUDITH (LIVRE DE). — I. TEXTE ET VERSIONS. — Nous ne possédons plus le texte original de ce livre. Ceux qui, à la suite de Louis Cappel, le croyaient composé en grec ont été victorieusement réfutés par Movers et Fritzsche. Les hébraïsmes perpétuels (par exemple σφόδρα σφόδρα, traduisant *me'ôd me'ôd,* répété une trentaine de fois), presque toutes les conjonctions remplacées par καί, l'absence à peu près complète des particules dont le grec fait si grand usage (οὖν, ἄρα, τε ne paraissent jamais, μέν une seule fois, δέ et ἀλλά manquent totalement dans certains chapitres), plusieurs non-sens qui ne s'expliquent que par des fautes de traduction et autres indices semblables prouvent á l'évidence une origine sémitique. Cf. Cornely, *Introductio,* t. II, part. I, p. 392-393. L'araméen lui-même ne rend pas compte de tous ces phénoménes et il semble nécessaire de supposer un original hébreu. Cependant, Origène ne connaissait de son temps aucun texte hébreu de Judith et les Juifs qu'il consulta n'en surent pas davantage. *Epist. ad. Afric.,* t. XI, col. 80. Au contraire, les Juifs de Palestine en possédaient un texte chaldéen (ou araméen) et le rangeaient parmi les apocryphes. C'est sur ce texte que saint Jérôme fit sa version. *Præfat. in Judith,* t. XXIX, col. 37.

1° *Version grecque.* — Il en existe une trentaine de manuscrits assez différents entre eux et qu'on a vainement tenté jusqu'ici de réduire à trois ou quatre familles. Il faut dire qu'ils n'ont pas encore été collationnés avec assez de soin. Cf. Scholz, *Commentar über das Buch Judith,* 2e édit., Leipzig, 1898, p. XVII-XXIII. On trouve en appendice dans ce commentaire, p. II-CXXII, deux textes grecs, intégralement reproduits, dont la comparaison est intéressante. Le premier n'est autre que celui de l'édition sixtine, basée sur le codex du Vatican; le second est une copie du cod. 71, conservé à Paris, notablement plus court et, au dire de Scholz, le plus précieux au point de vue critique. Une édition critique du livre de Judith a été publiée par Fritzsche, *Lib. apocr. Vet. Test. græce,* Leipzig, 1871, p. 165-203; une autre, en 1891, par Swete, *The Old Testament in Greek,* t. II, p. 781-814 (au bas des pages sont les variantes des principaux codex). Le texte du manuscrit de Paris, supplément grec, 609, qu'on croit représenter la revision d'Hésychius, est imprimé, parallèlement avec celui de l'édition sixtine, dans F. Vigouroux, *La Bible polyglotte,* t. III, 1902, p. 528-602. Le texte syriaque, peu différent du texte grec, se trouve dans la Polyglotte de Walton et a

été édité par Lagarde, *Libri Vet. Test. syriace,* 1861, p. 744-790.

2° *Version latine.* — Elle fut faite par saint Jérôme sur les instances de quelques amis, peut-être Chromatius et Héliodore, au milieu d'autres occupations absorbantes. Le grand docteur ne consacra à ce travail qu'une seule séance (*huic unam lucubratiunculam dedi*) et comme il n'était pas très familier avec l'araméen, il dut procéder comme il avait fait pour Tobie: un Juif versé dans les deux langues traduisait en hébreu le texte araméen et saint Jérôme le dictait en latin à son secrétaire. Il déclare avoir voulu plutôt rendre le sens que le mot à mot (*magis sensum e sensu quam ex verbo verbum transferens*). On voit par la comparaison des versions qu'il a utilisé l'ancienne Vulgate et qu'il s'est sans doute borné quelquefois à la corriger. Il a retranché tout ce qui ne se trouvait pas dans son exemplaire araméen qu'il regardait comme l'original (*multorum codicum varietatem vitiosissimam amputavi*) et n'a rendu en latin que ce qui fournissait un sens complet en chaldéen (*sola ea, quæ intelligentia integra in verbis Chaldæis invenire potui, Latinis expressi*). Les abréviations qui résultèrent de ce travail, par rapport au grec et à l'ancienne Vulgate, sont très considérables. Elles se montent à peu près au cinquième de l'ouvrage entier. La question de savoir quelle version représente le mieux le texte original est donc fort importante, mais encore indécise. Il est bon de remarquer cependant que les divergences portent surtout sur des faits accessoires, étrangers à l'objet principal du livre : construction d'Ecbatane, révolte contre l'Assyrie, campagnes d'Holoferne, prières plus ou moins longues de Judith, etc. On trouve le texte de l'ancienne Vulgate dans Sabatier, *Biblior. sacr. Lat. versiones antiquæ,* 1743, t. I, p. 744-799. Elle diffère notablement de la Vulgate actuelle.

3° *L'histoire de Judith en hébreu.* — Nous avons dit que les originaux de nos versions étaient perdus; mais on connaît maintenant plusieurs écrits hébraïques où sont relatés les exploits de Judith. Ce sont des compositions du genre *midrasch*. Il y en a deux dans Jellinek, *Beth hamidrasch*, t. I, p. 131-132; t. II, p. 12-22, et, en allemand, dans Scholz, *Commentar über Judith,* appendice, p. III-CXVII, CXLVIII-CL. Le plus court de ces écrits n'est qu'un résumé de l'histoire de Judith, reproduite de mémoire et très librement. Le plus étendu, à partir du chap. VI, suit assez fidèlement le grec et la Vulgate. Pour les cinq premiers chapitres, il n'y a qu'une introduction de quelques lignes : Holoferne, roi des Grecs (Javan), vient mettre le siège devant Jérusalem, avec 120000 fantassins et 12000 cavaliers; un de ses vassaux, roi lui aussi, lui prédit les difficultés de l'entreprise. — Gaster, *An unknown Hebrew version of the history of Judith* (dans les *Proc. of the Soc. of bibl. Arch.,* 1894, t. XVI, p. 156-161), fait connaître une nouvelle recension, découverte par lui, du texte le plus court. Judith est une vierge, le roi ennemi est Séleucus; il assiège en personne Jérusalem. Le récit n'a qu'une soixantaine de lignes. Il s'ouvre par cette note intéressante : « Nos docteurs disent : Le 18 adar (« fête » ou « défense de jeûner »); c'est le jour où Séleucus monta. » Cette note est dans le style des dates de la *Megillath Taanith*. Il est d'ailleurs à noter que la synagogue aimait à rapprocher l'exploit de Judith de l'histoire des Machabées; on lisait ce merveilleux récit à la fête de la Dédicace établie par Judas Machabée. Cf. Gaster, p. 158, Jellinek, II, 12-22. — En résumé, pour les rabbins, la ville délivrée est toujours Jérusalem; l'héroïne est tantôt une veuve, tantôt une vierge; le roi ennemi est soit Holoferne, roi des Grecs, soit le Roi des nations, soit Séleucus.

II. Analyse sommaire. — Dans ce court exposé nous suivons l'ordre et le texte de la Vulgate.

PREMIÈRE PARTIE : ANTÉCÉDENTS HISTORIQUES, I-VII. — *Première section. Guerres de Nabuchodonosor,* I-III. — 1. Défaite d'Arphaxad. Défection de l'Occident, I, 1-12. — 2. Holoferne chargé de châtier les vassaux rebelles, II, 1-10. — 3. Campagnes d'Holoferne en Asie Mineure, en Mésopotamie, en Syrie, II, 11-III, 15. — *Deuxième section. Invasion de la Palestine,* IV-VII. — 1. Les Juifs se préparent à la résistance, IV. — 2. Achior résume, devant Holoferne, l'histoire des Juifs, V. — 3. Il est livré aux Juifs par Holoferne irrité, VI. — 4. Les Assyriens bloquent étroitement Béthulie, VII.

DEUXIÈME PARTIE : EXPLOITS DE JUDITH, VIII-XVI. — *Première section. Préparatifs,* VIII-IX. — 1. Judith fait agréer ses projets aux chefs de la ville, VIII. — 2. Elle adresse une fervente prière au Dieu d'Israël, IX. — *Deuxième section. Exécution,* X-XIII, 10. — 1. L'héroïne se rend auprès d'Holoferne, X. — 2. Elle expose les motifs de sa conduite, XI. — 3. Sa vie au camp assyrien. Le banquet, XII. — 4. Elle tranche la tête d'Holoferne et s'enfuit, XIII, 1-10. — *Troisième section. Retour triomphal,* XIII, 11-XVI. — 1. Judith rentre à Béthulie avec son sanglant trophée, XIII, 11-31. — Sortie générale des assiégés; désastre des Assyriens, XIV, 1-XV, 8. — 3. Judith comblée de bénédictions et de dons, XV, 9-15. — 4. Cantique de Judith, XVI, 1-21; réjouissances publiques, 22-24. — 5. Derniers jours et mort de l'héroïne, XVI, 25-30; fête commémorative, 31.

III. Canonicité et historicité. — Ces deux caractères, généralement étudiés ensemble, sont cependant très distincts, puisqu'un livre peut faire partie du canon sans être de l'histoire, à plus forte raison de l'histoire au sens strict du mot. Il importe donc de les étudier séparément, avec leurs arguments respectifs.

I. CANONICITÉ. — Judith est un des sept livres *deutérocanoniques* de l'Ancien Testament. Rien ne montre qu'il ait jamais fait partie du canon palestinien. Origène assure que les Juifs de son temps ne le possédaient pas en hébreu. Saint Jérôme, qui le trouva en araméen, nous apprend que les Juifs le lisaient, mais en qualité d'apocryphe. Ces informations divergentes s'expliquent par la différence des Juifs consultés. Ce livre devait entrer dans le canon alexandrin, bien que Philon n'ait pas eu occasion de le mentionner, et l'Église, en adoptant le canon alexandrin, le reçut comme inspiré. Il est cité par Clément de Rome, I Cor., 55, t. I, col. 320; Clément d'Alexandrie, *Strom.,* IV, 19, t. VIII, col. 1328; Origène, *Hom. XIX in Jerem.,* t. XIII, col. 516; Tertullien, *Monog.,* 17, t. II, col. 952; S. Ambroise, *De offic.,* III, 13, et *De vid.,* 7, t. XVI, col. 169, 240; S. Fulgence, *Epist.,* II, 14, t. LXV, col. 319. Saint Jérôme qui, au point de vue du canon juif, le place quelquefois parmi les apocryphes, *Præf. in libr. Salom.,* t. XXVIII, col. 1242, ou émet des doutes sur sa canonicité, *Epist.,* LIV, 16, t. XXII, col. 559, n'en écrit pas moins à Principia, *Epist.,* LXV, t. XXII, col. 623: Ruth, Esther et Judith ont eu la gloire de donner chacune son nom à un livre sacré. Saint Augustin, met Judith dans sa liste des livres inspirés, *De doctr. christ.,* II, 8, t. XXXIV, col. 41. Cette liste, approuvée par le concile de Carthage, en 397, sanctionnée par les conciles de Florence et de Trente, est devenue le canon de l'Église catholique. — Le livre de Judith n'est pas cité dans le Nouveau Testament et les allusions qu'on veut y voir sont pour le moins très incertaines. Cf. I Cor., X, 9-10, et Judith, VIII, 24-25; Luc., I, 42, et Judith, XIV, 7 ou XIII, 24 (Vulgate); Matth., XIII, 42-50, et Judith, XVI, 21; Act., IV, 24, et Judith, IX, 11 (grec, 12). — Les Juifs du Talmud, tout en excluant Judith de leur canon, admettent que ce livre, composé après les derniers prophètes, c'est-à-dire après que l'Esprit-Saint eut quitté Israël, fut cependant écrit, comme Tobie et d'autres ouvrages, avec le secours de la *Bath qôl*, « fille de la voix, » sorte d'inspiration inférieure. Voir t. I, col. 1056. Cf. R. Martin, *Pugio fidei,* Paris, 1651, observ. de J. de Voisin, p. 104; Jellinek, *Beth hamidrasch,* Leipzig, 1851, t. I, p. 130.

II. HISTORICITÉ. — Elle ne fut pas révoquée en doute

avant Luther. Depuis lors, les auteurs protestants ont été à peu près unanimes à la nier et quelques écrivains catholiques les imitent en cela. Quatre systèmes sont en présence : 1° *Roman ou fiction littéraire.* — C'est l'opinion commune des rationalistes. Le livre de Judith serait un *Tendenzroman*, Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 4e édit., 1896, p. 271, un « récit édifiant mais fabuleux », Munk, *Palestine,* p. 340, « une fiction romanesque, » A. Réville, dans la *Revue des Deux Mondes,* 1er nov. 1867, p. 109, une « vieille légende racontée par le plus ignorant des Juifs », Eichhorn, *Einleitung in die Apokryph.,* Leipzig, 1795, p. 314. — 2° *Allégorie simple.* — Grotius est le principal champion de ce système. D'après lui, Judith (Yehoudith, « la Juive ») représente Israël; Béthulie (Beth-El, « la maison de Dieu ») signifie le Temple; Nabuchodonosor c'est le grand ennemi, le diable; l'Assyrie, c'est le faste et l'orgueil; Holoferne, « le licteur du Serpent, » c'est Antiochus Épiphane. Ces traits sont symboliques, αἰνιγματώδη, comme dans les allégories; tous les autres détails sont ajoutés pour l'ornement, ἐπεισοδιώδη, comme il arrive souvent dans les paraboles. Grotius, *Opera omnia theologica,* 3 in-f°, Amsterdam, 1679, t. I, p. 578. Grotius, qui fut réfuté par Montfaucon (*La vérité du livre de Judith,* Paris, 1690), suivait à peu près les idées de Luther, pour qui Judith est « un poème gracieux et ingénieux, œuvre d'un pieux auteur, désireux de symboliser la victoire du peuple juif sur tous ses ennemis », et il a été suivi lui-même par un certain nombre de critiques. Les écrivains catholiques qui se refusent à voir dans Judith une œuvre historique (comme Jahn, Movers, Dereser, Lenormant) se rattachent à la théorie de Grotius, mais sans en défendre les excentricités de détail. — 3° *Allégorie prophétique.* — Un troisième système a été soutenu de nos jours avec beaucoup d'érudition par un exégète catholique, Ant. Scholz, *Das Buch Judith eine Prophetie,* 1885, et *Commentar über das Buch Judith,* 2e édit., Leipzig, 1898. D'après lui, Judith est une prophétie allégorique, une apocalypse, ce que les Juifs auraient appelé un *midrasch* prophétique. L'auteur entend par allégorie non pas cette espèce de prophétie ayant un double sens, l'un littéral, l'autre typique, mais ce genre de composition ne comportant qu'un seul sens (comme l'Apocalypse, le Cantique des cantiques) qui représente l'avenir par des symboles, avec un faux air d'histoire. En un mot, c'est une eschatologie décrivant sous des emblèmes mystérieux les destinées futures d'Israël. Cf. L. Hackspill, *L'œuvre exégétique de Scholz,* dans la *Revue biblique,* 1898, p. 370-394. — 4° *Récit historique.* — Enfin l'opinion de beaucoup la plus répandue parmi les catholiques voit dans ce livre une histoire. Les exceptions sont signalées plus haut; il faut y ajouter Richard Simon, qui regardait Judith comme « un récit allégorique ». Quelques protestants défendent aussi l'historicité; par exemple O. Wolff, *Das Buch Judith als geschichtliche Urkunde,* in-8°, Leipzig, 1861. Les arguments allégués en faveur du caractère historique de Judith sont les suivants : 1. Les Pères comblent Judith d'éloges; c'est apparemment parce qu'ils croient à son existence et à la véracité du livre où sont rapportés ses exploits. Tous les commentateurs, jusqu'au XVIe siècle, ont regardé le livre de Judith comme historique. Il faudrait des raisons très graves pour aller à l'encontre de cette unanimité. On doit noter cependant, pour ne rien exagérer, qu'aucun Père n'étudie la question *ex professo.* Ils ne parlent de Judith qu'en passant, aucun n'ayant commenté ce livre. Quant aux éloges, peut-être en décernent-ils autant au bon Samaritain, par exemple, ou au père de l'enfant prodigue, sans que nous soyons obligés de considérer pour cela ces récits comme historiques. — 2. Dans ce livre de Judith rien ne trahit la fiction. Les noms propres accumulés, les chiffres précis, les détails circonstanciés, tout semble dénoter dans l'auteur l'intention d'écrire une histoire. Cf. Cornely, *Introd.,* 1887, t. II, p. 400-402. Cette raison est certainement très forte. On peut se demander seulement, en présence de certains phénomènes remarquables, si l'auteur entendait l'histoire comme nous l'entendons de nos jours et s'il n'aurait pas adopté peut-être un genre intermédiaire employé, selon plusieurs, dans certains récits du Nouveau Testament, comme Lazare et le mauvais riche ou le bon Samaritain. Mais, évidemment, cette opinion ne doit pas être embrassée sans des motifs très sérieux comme serait l'impossibilité de défendre l'historicité au sens strict du mot.

Sur la vérité historique du livre de Judith, outre les introductions de Cornely, Kaulen, Vigouroux, Ubaldi, et les Histoires de la révélation de Danko, Zschokke, Haneberg, Holzammer, Schöpfer-Pelt, on peut consulter : Montfaucon, *La vérité de l'histoire de Judith,* Paris, 1690; Gibert, *Dissert. sur l'histoire de Judith,* dans les *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, t. XXI, Paris, 1754, p. 42-82; Robiou, *Deux questions de chronologie et d'histoire éclaircies par les annales d'Assurbanipal,* dans la *Revue archéologique,* nouv. sér., t. XXX, 1875, p. 23-38, 80-82; Delattre, S. J., *Le peuple et l'empire des Mèdes,* dans les Mémoires de l'Académie de Bruxelles, t. XLV, 1883, p. 148-161; Id., *Le livre de Judith* (extrait de la *Controverse et le contemporain*); Paris, 1884; Palmieri, S. J., *De veritate historica libri Judith,* Gulpen, 1886; Neteler, *Untersuch. der geschichtl. und der kanon. Geltung des Buches Judith,* Münster, 1886; Brunengo S. J., *Il Nabucodonosor di Giuditta* (paru d'abord dans la *Civiltà*), Rome, 1888; Riessler, *Chronologische Fixirung der Heldenthat Judiths,* dans le *Katholik,* 1894, t. II, p. 1-8.

III. OBJECTIONS CONTRE L'HISTORICITÉ. — 1° *Les personnages* — 1. Nabuchodonosor ne régnait pas à Ninive et il est d'ailleurs impossible que les faits racontés dans Judith se soient passés de son temps. — 2. Il n'y a pas eu de roi des Mèdes nommé Arphaxad. — 3. Holoferne était Persan, comme son nom l'indique, et on ne s'explique pas sa présence à la tête des armées assyriennes. Au surplus, aucune inscription ne le mentionne. — 4. Bagoas, lui aussi, devait être Persan et le seul personnage de ce nom connu dans l'histoire est l'eunuque dont Diodore de Sicile, XVI, XLVII, 4; XVII, V, 3, et Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VII, 1, font mention; mais c'était du temps d'Artaxerxès Ochus. — 5. Le grand-prêtre Éliachim, IV, 5, 11 (Joacim, grec IV, 6, 14); XV, 9 (grec XV, 8), ne figure pas dans la liste des pontifes, I Par., VI; car l'Éliacim du livre des Rois, IV Reg., XVIII, 18, n'est pas grand-prêtre et le Joacim de Néhémie, XII, 10, 12, est bien postérieur au temps de Ninive et des Mèdes. — 6. Enfin l'héroïne de Béthulie n'est nommée nulle part, ni dans la Bible ni dans Josèphe, ce qui paraît inexplicable si elle a sauvé sa patrie dans des conjonctures si critiques. — 2° *La géographie.* — « Holoferne, dit Lenormant, soumet toute la Syrie au travers d'une géographie fantastique et vient enfin mettre le siège devant une ville qu'on ne sait où placer et dont il n'est fait mention nulle autre part. » — 3° *L'histoire.* — Elle n'est pas moins invraisemblable. 1. L'expédition d'Holoferne n'entre pas dans le cadre des annales assyriennes, telles que les documents contemporains nous permettent de le tracer. — 2. Elle ne cadre pas davantage avec l'histoire juive, pour ne rien dire de l'histoire des Mèdes. — 3. La fête instituée en l'honneur de Judith, XVI, 31, n'a jamais existé. — 4. On ne trouve pas une période de cent ans et plus, XVI, 28 (grec, XVI, 33), où les Juifs n'aient pas été inquiétés par leurs ennemis.

Il y a, au sujet de ces difficultés, quelques remarques générales à faire. — 1. Des inexactitudes de détail, fussent-elles prouvées, n'empêchent pas un écrit d'être historique. On aurait alors une objection contre la canonicité et l'inspiration; mais c'est une question toute différente. — 2. Beaucoup de difficultés tiennent à des

leçons douteuses, à des variantes fournies par une version seulement : par exemple la mention de la fête commémorative instituée en l'honneur de Judith (Vulgate, XVI, 31), la mention des vigiles, du sabbat et des néoménies (προσαββάτων, προνουμηνιῶν, texte grec, VIII, 6), certains détails sur les expéditions du roi d'Assyrie, etc. Or aucun livre de l'Écriture n'a souffert autant de la part des copistes et des traducteurs. — 3. Les découvertes modernes ont levé plusieurs de ces difficultés. En particulier, Béthulie et le principal théâtre de la guerre se prêtent maintenant à une localisation qui laisse peu de chose à désirer. Voir BÉTHULIE, t. I, col. 1757-1762. De nouvelles trouvailles peuvent éclaircir d'autres points obscurs. — 4. L'objection tirée des noms propres est la plus sérieuse et nous ne croyons pas qu'on y ait fait jusqu'ici une réponse de tous points satisfaisante. Voici ce qu'on peut dire en général : — *a*) Nabuchodonosor. — Ce nom revient vingt fois dans le texte grec et la version syriaque, I, 1, 5, 7, 11, 12 ; II, 1, 4, 19 ; III, 2, 8 ; IV, 1 ; VI, 2, 4, 7 (*bis*), 23 ; XII, 13 ; XIV, 18, dix-sept fois dans le texte latin, I, 5, 7, 10, 12 ; II, 1 (*bis*), 4 ; III, 2, 13 ; V, 27, 29 ; VI, 2, 4 ; XI, 1, 5, 21, a XIV, 16, et cela sans aucune variante, toujours avec la qualification de roi des Assyriens. Dans ces conditions, en bonne critique, il faudrait faire remonter la leçon à l'auteur lui-même, car on ne s'explique pas comment les copistes auraient opéré partout une substitution si singulière. D'un autre côté, on ne comprend pas davantage comment un écrivain, qui paraît versé dans l'histoire et la géographie assyrienne, a pu dater son récit d'un Nabuchodonosor, roi de Ninive et vainqueur des Mèdes. — M. de Moor, dans la *Revue des religions*, 1894, t. VI, p. 307-311, propose deux explications : ou bien nos versions actuelles dériveraient d'un exemplaire copié à Babylone et où le scribe aurait mal à propos substitué au nom d'Assurbanipal, inconnu pour lui, celui de Nabuchodonosor ; ou bien Assurbanipal en entrant à Babylone, après la défaite et la mort de son frère, y aurait adopté le nom de Nabuchodonosor qui n'aurait pas eu cours en dehors de la Babylonie. Tout cela est bien subtil, bien hypothétique, et mieux vaut rester en suspens que de recourir à ces subterfuges. — *b*) Arphaxad peut fort bien être Phraortes, fils et successeur de Déjocès. « Si, comme nous l'apprend Hérodote, Phraortes était petit-fils d'un autre Phraortes qui, père du grand Déjocès, pouvait être considéré comme l'auteur de la dynastie ; et si, comme le pense Rawlinson, la forme *Phraazad* est le patronymique dérivé de Fravartis ou Fraurtish (véritable forme du nom de Phraortes), le nom transcrit *Bi-ri-iz-ha-ad-ri*, abstraction faite de la dernière syllabe, représente réellement le personnage en question désigné par son nom patronymique. » Robiou, *Deux questions d'histoire*, Paris, 1875, p. 28. — *c*) Holoferne semble bien être un nom persan. On trouve cependant, vers 160 avant J.-C., un roi de Cappadoce ainsi appelé. Il faut se souvenir que le contingent des armées assyriennes était très mêlé. La présence d'un général persan ou cappadocien n'a rien de surprenant. On ne rencontre, il est vrai, dans les annales d'Assyrie, aucun chef de ce nom, mais la raison en est qu'Assurbanipal a coutume de s'attribuer directement les faits d'armes de ses généraux, bien qu'il n'ait presque jamais accompagné les armées en personne. — *d*) Bagoas, d'après Pline, *H. N.*, XIII, IV, 9, est l'équivalent persan du mot « eunuque » ; il n'est donc pas étonnant que plusieurs personnages, originaires de la Perse, aient porté ce nom. — *e*) Éliacim, fils d'Helcias, n'aurait pas été grand-prêtre si la liste des Paralipomènes est complète. Mais, d'une part, il est douteux qu'elle le soit ; d'autre part, il est fort possible que le titre de grand-prêtre lui ait été donné par erreur dans nos versions à cause du rôle prépondérant qu'il a rempli. — *f*) Le nom de notre Judith n'a rien de plus allégorique que celui de Judith, femme d'Ésaü. Gen., XXVI, 34. On peut d'ailleurs admettre que ce nom de « Juive » lui vient de son lieu d'origine. En effet, elle descendait de la tribu de Siméon dont le territoire était situé dans le royaume de Juda. — Enfin le silence au sujet d'un événement aussi important que la défaite d'Holoferne n'est peut-être pas aussi universel qu'on le dit. Palmieri, *De veritate histor.*, p. 1-8, pense que la première prophétie de Nahum, I, 7-II, 1, a précisément pour objet le désastre des Assyriens conduits par Holoferne. Cornely, *Introd.*, t. II, part. I, p. 411-412, adopte cette idée, toutefois avec cette modification que le passage de Nahum ne serait pas la *prédiction*, mais le *récit* de la victoire sur les Assyriens.

IV. ÉPOQUE DES ÉVÉNEMENTS. — Cette question se pose non seulement pour les partisans de l'historicité absolue, mais encore pour ceux — et ils sont assez nombreux parmi les protestants — qui admettent un canevas historique sur lequel l'auteur aurait brodé et aussi pour les défenseurs de l'allégorie simple. Au contraire elle n'a pas de sens pour les tenants de l'allégorie prophétique ou du roman proprement dit. — On peut rejeter sans discussion l'opinion de G. Klein, *Ueber das Buch Judith*, dans *Actes du 8e congrès des orientalistes*, Leyde, 1891, sect. sémit. p. 87-105, qui y trouve un écho des dernières luttes de l'indépendance juive, sous Adrien. A cette époque le livre de Judith était certainement composé depuis longtemps. Il ne faut pas s'arrêter non plus au sentiment de ceux qui, comme Ewald, y voient des faits contemporains de Jean Hyrcan, ou, comme Movers, des allusions à Alexandre Jannée et à Ptolémée Lathyre, ou, comme Berthold, la description symbolique de la campagne de Vespasien et de Titus, ou, comme Volkmar, le récit de la révolte des Juifs sous Trajan. Du reste, les avis sont on ne peut plus partagés sur la question de date. Voici, d'après Brunengo, le tableau des principales identifications du Nabuchodonosor de Judith :

1. Antiochus Épiphane, 174-164 av. J.-C. (certains rabbins).
2. Séleucus Ier, 312-281 (Raska).
3. Artaxerxès Ochus, 362-338 (Sulpice Sévère).
4. Xerxès Ier, 485-472 (Georges le Syncelle, Sanchez, Corn. a Lapide).
5. Darius Ier, 521-485 (S. Hippolyte, Gérard Mercator, etc.).
6. Cambyse, 529-522 (Eusèbe, S. Augustin, Suidas, etc.).
7. Nabuchodonosor, 604-561 (Génébrard, Danko, Neteler, etc.).
8. Kiniladan, 647-625 (Wolff, von Gumpach).
9. Saosduchin, 667-647 (Usserius, Lenglet-Dufresnoy).
10. Assurbanipal, 668-626 (la plupart des auteurs contemporains).
11. Un fils d'Assarhaddon (Serarius).
12. Un parent d'Asarhaddon (Tirinus).
13. Un successeur d'Asarhaddon (Petau).
14. Asarhaddon (Tournemine, Montfaucon, Houbigant, Dereser, Kaulen).
15. Mérodach-Baladan (Bellarmin, Ménochius).

Avec M. Robiou, à qui revient l'honneur de l'identification, presque tous les catholiques contemporains se décident pour Assurbanipal. C'est avec encore plus d'unanimité qu'ils placent sous le règne de Manassé les événements rapportés au livre de Judith. De cet avis sont Bellarmin, Serarius, Melchior Cano, Petau, Menochius, Pereira, Bonfrère, Montfaucon, Calmet, Robiou, Delattre, Vigouroux, Gillet, Palmieri, Cornely, Brunengo, etc. L'examen des données historiques, géographiques et chronologiques laisse peu de doute à cet égard, pour quiconque admet l'historicité absolue ou seulement relative du livre de Judith. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. IV, p. 99-131.

I. ÉTAT DU PEUPLE JUIF A L'ÉPOQUE DE JUDITH. — 1° *La suprématie religieuse et politique appartient à*

Jérusalem. — De Jérusalem partent les ordres de se mettre en état de défense, IV, 5. Il n'est pas question de Samarie ni de son roi. Les habitants de Béthulie pratiquent le culte légitime de Jéhovah, ils sont en rapport constant avec le Temple et les autorités de Jérusalem, XV, 9. Les faits se passent donc après la chute de Samarie (721) et la disparition du royaume septentrional. — 2° *Le Temple de Jérusalem est debout.* — *a)* A l'approche d'Holoferne, les Juifs craignirent qu'il ne détruisît le Temple du Seigneur, IV, 1-2. — *b)* En conséquence, les prêtres se prosternèrent devant le Temple et couvrirent d'un cilice l'autel du Seigneur, IV, 9-10. Le texte grec, en cet endroit, IV, 15-16, ne mentionne pas le Temple, mais il parle d'holocaustes et de sacrifices offerts par les prêtres, ce qui revient au même. — *c)* Judith supplie le Seigneur de préserver sa maison de la profanation, IX, 18-19. Or la maison du Seigneur, c'est le Temple. Dans le passage correspondant, le texte grec est encore plus explicite. — *d)* Après la victoire, on va offrir au Seigneur des holocaustes et des sacrifices promis par vœu, XVI, 22-24 : ce qui suppose évidemment l'existence du Temple. Nous obtenons donc ainsi comme limite inférieure des événements l'année 587, date de la destruction du Temple; car il est impossible, nous le verrons, d'attendre jusqu'après le retour de la captivité. — Une difficulté assez sérieuse résulte du texte grec, V, 18, où Achior affirme que le Temple du Dieu des Juifs ἐγενήθη εἰς ἔδαφος, ce que Cornelius à Lapide et plusieurs autres interprètes traduisent ainsi : « [Leur Temple] a été renversé jusqu'aux fondements. » Mais 1. le latin omet ce membre de phrase dont l'authenticité devient ainsi douteuse; 2. Achior eût-il prononcé ces mots, son autorité ne saurait prévaloir contre les témoignages nombreux et précis de l'auteur inspiré; 3. le sens des mots ἐγενήθη εἰς ἔδαφος est ambigu et peut s'entendre d'un abaissement moral. La traduction littérale est : *factum est in pavimentum,* ce qui paraît répondre à : *factum est in conculcationem,* et serait suffisamment justifié par une profanation. — 3° *Point de roi en Judée.* — « Toutes les mesures pour résister aux Assyriens sont dues à l'initiative du grand-prêtre et du conseil des anciens. » Delattre, *Le livre de Judith,* p. 56. Le roi ne joue absolument aucun rôle; il n'est pas fait mention de lui. Il faut qu'il y ait interrègne, ou que le roi soit absent. Un seul moment de l'histoire juive vérifie cette condition : le temps de la captivité de Manassé. II Par., XXXIII, 11. Sous Ézéchias, père de Manassé, Éliacim, « préfet de la maison » [royale], IV Reg., XVIII, 18; Is., XXXVI, 3, paraît avoir joui d'une grande influence. Ce pourrait bien être le même que l'Éliachim, IV, 5, 11, ou le Joacim, XV, 9, de Judith. — 4° *Les faits se passent avant la captivité.* — On ne peut pas songer à mettre l'histoire de Judith sous le second Temple, parce qu'à cette époque il n'y a ni Mèdes, ni Assyriens. Les Perses sont les maîtres du monde oriental au lieu d'être les vassaux du grand roi. Le texte qu'on objecte, V, 22-23 (Vulgate, 18-19), tiré du discours d'Achior, n'est pas décisif.

II. ÉTAT DE L'EMPIRE ASSYRIEN. — Le texte grec divise les sujets de Nabuchodonosor en deux catégories : ceux qui marchent avec lui contre Arphaxad révolté et ceux qui refusent de le suivre. Parmi les premiers sont nommés : les habitants de la montagne (de la région à l'est et au nord-est de Ninive), les riverains du Tigre, de l'Euphrate et de l'Hydaspe (le latin lit Jadason, le syriaque Eulée; il s'agit peut-être du Choaspe), le roi des Élyméens dans la plaine d'Eirioch et beaucoup de nations des fils de Chéléoul. Ces Élyméens pourraient bien être ceux que mentionne Strabon, XVII, 1, différents des Élamites de Susiane. Quant à Chéléoul, on n'en peut rien tirer; l'ambiguïté du texte grec ne permettant même pas de décider avec certitude si ce sont des auxiliaires ou des adversaires. La Vulgate remplace cette énumération des peuples fidèles par la description du champ de bataille où fut pris Arphaxad, « dans la grande plaine appelée Ragau, près du Tigre, de l'Euphrate et du Jadason, dans la plaine d'Érioch, roi des Élicéens, » I, 6. On voit que l'un des deux traducteurs a mal compris le texte. — Au contraire, la liste des peuples rebelles n'est pas très différente en grec et en latin. On compte parmi les sujets de l'empire assyrien qui ne répondirent pas à l'appel de Nabuchodonosor : les habitants de la Cilicie, de Damas et du Liban; ceux du Carmel, de la Galilée et de la grande plaine d'Esdrelon; les Samaritains et les Juifs; enfin les Égyptiens jusqu'aux confins de l'Éthiopie, I, 7-10. La liste grecque, plus complète, ajoute, outre quelques noms moins importants, les Perses, les habitants de l'Occident (probablement les *Amurru*), ceux de l'Antiliban et du littoral méditerranéen. — Telle était bien en effet l'étendue nominale de l'empire assyrien au temps d'Assurbanipal. La liste est même si exacte qu'elle indique un auteur très bien informé. Deux expéditions en Égypte avaient temporairement établi la domination assyrienne dans le Delta et la vallée du Nil. Au cours de ces campagnes, Assurbanipal avait reçu l'hommage de vingt-deux souverains de Chypre, de Phénicie, de Palestine et des pays circonvoisins. Cf. Schrader, *Keilinschrift. Bibliothek,* t. II, p. 238-240. La Mésopotamie, la Cilicie, l'Élam, la Chaldée, la Babylonie, où régnait le jeune frère d'Assurbanipal, reconnaissaient la suzeraineté du roi de Ninive. Les prétentions des Assyriens, vers le Nord, s'étendaient très loin. Bref, bien que plusieurs noms n'aient pas encore pu être identifiés avec certitude, la géographie du livre de Judith est correcte, loin d'être fantastique.

III. ÉTAT DE L'EMPIRE MÈDE. — Ici le grec et le latin sont très divergents. Des deux textes comparés il ressort seulement : 1° qu'un roi des Mèdes, nommé Arphaxad, avait bâti ou fortifié Ecbatane (Vulgate : *ædificavit,* mais ce mot, comme son correspondant hébreu *bânâh,* peut s'entendre au sens d'embellir, agrandir. D'après le grec, Arphaxad avait simplement fortifié la ville). — 2° Que Nabuchodonosor eut affaire à ce roi et le vainquit dans une grande plaine qui se nommait Ragau ou qui avoisinait Ragau. Vulgate : « La douzième année de son règne Nabuchodonosor... livra bataille à Arphaxad et le prit (*obtinuit eum*), » I, 5. Dans le grec la bataille décisive a lieu la dix-septième année. Nabuchodonosor « resta vainqueur et il détruisit toute l'armée d'Arphaxad, toute sa cavalerie, tous ses chars; et il prit ses villes; et il arriva à Ecbatane, s'empara de ses tours, ravagea ses rues et changea sa beauté en ignominie. Et il prit Arphaxad dans les montagnes de Ragau et il le perça de ses traits », I, 13-15. — Ces événements ne sont pas confirmés par l'histoire profane. Il est vrai que l'histoire des Mèdes est très imparfaitement connue. On s'accorde à penser que le tableau de Ctésias est fabuleux (cité par Diodore de Sicile, II, 24-27, 32-34). Le récit d'Hérodote mérite plus de confiance; néanmoins sa chronologie est difficile à concilier avec les annales d'Assyrie et plusieurs critiques trouvent encore trop longue sa courte liste de souverains mèdes : Déjocès, 699-646 av. J.-C., Phraortes, 646-625, Cyaxare, 625-585, Astyage, 585-550. Cf. Schrader-Winckler, *Die Keilinschriften und das Alte Test.,* 3e édit., Berlin, 1902, p. 103. — Si nous plaçons les événements racontés dans Judith sous Assurbanipal (668-626), le roi des Mèdes aurait été Déjocès ou Phraorte. Seulement, tandis que ses prédécesseurs, Théglathphalasar, Sennachérib, Asarhaddon, préconisent si haut leur prétendue soumission des Mèdes, cf. Schrader, *Keilinschrift. Bibliothek,* t. II, p. 7, 17, 91, 133, il est étrange qu'Assurbanipal ne dise rien de ses éclatantes victoires sur ce même peuple. Les inscriptions de ce souverain n'observent pas toujours l'ordre chronologique et ne comprennent que les vingt-cinq premières années de son règne, mais elles sont,

pour cette période, très longues et très circonstanciées. C'est là une difficulté sérieuse contre l'identification du Nabuchodonosor de Judith avec Assurbanipal.

V. Age et auteur du livre. — 1° Sur l'auteur, on n'a absolument aucune donnée. Ce n'est ni Judith, ni Achior, ni Éliacim, comme on l'a quelquefois prétendu : voilà tout ce qu'on peut dire avec certitude. — 2° La date de la composition n'est guère plus facile à déterminer, étant donné la perte du texte original et la différence notable des versions et des manuscrits. Palmieri, *De verit. histor.*, p. 54-57, sans raisons plausibles, incline à la placer avant la captivité. Il paraît cependant beaucoup plus probable que le livre de Judith est moins ancien et l'on n'a rien à objecter à ceux qui en fixent la composition à l'époque des Machabées. On s'explique ainsi plus aisément : 1. pourquoi ce livre n'a pas été reçu dans le canon palestinien ; 2. pourquoi Josèphe semble complètement l'ignorer et ne nomme pas même Judith; 3. pourquoi l'histoire de Judith a toujours été mise en relation avec la solennité commémorative de la délivrance due aux exploits des Machabées. On lisait le *midrasch* de Judith à la célébration de la *ḥanûkâh* (dédicace) instituée en 164, par Judas Machabée. Voir plus haut, I, 3°, col. 1825, et cf. Jellinek, *Beth hamidrasch,* t. I, p. XXIII-XXIV, et t. II, p. XI.

VI. Bibliographie. — Aucun Père de l'Église n'a commenté Judith. La première explication suivie de ce livre, « dans le sens historique et allégorique à la fois, » est celle de Raban Maur, t. CIX, col. 539-592. Après lui viennent Walafrid Strabon (*Glose*), t. CXIII, col. 725-748; Hugues de Saint-Victor (allégories), t. CLXXV, col. 733-750; Nicolas de Lyre, Denys le Chartreux et en général ceux qui ont commenté toute ou presque toute la Bible, tels que Cornélius a Lapide, Ménochius, Calmet, Allioli, etc. — Comme commentaires spéciaux on peut signaler : Serarius, S. J., *In libros Tobiæ, Judith, Esther, Machab. comment.*, Mayence, 1599; Sanctius, S. J., *In libros Ruth, Esdræ, Nehemiæ, Tobiæ, Judith, Esther, Machab. comment.*, Lyon, 1628; Pamelius, *Comment. in lib. Judith,* Cologne, 1628; Did. de Celada, S. J., *Judith illustris,* Lyon, 1637; J. de la Cerda, O. S. B., *In Judith histor.*, Lyon, 1644; Vellosus, S. J., *Judith comment. parænet. illustr.*, Lyon, 1649; Neuville, S. J., *Le livre de Judith avec des réflexions morales*, etc., Paris, 1728; Nickes, O. S. B., *De libro Judithæ*, Breslau, 1854; Gillet, *Tobie, Judith, Esther*, Paris, 1879; Palmieri, S. J., *De veritate histor. lib. Judith,* Gulpen, 1886; Scholz, *Commentar über das Buch Judith,* 2e édit., Leipzig, 1898. — Parmi les commentateurs protestants, citons : Zöckler, *Apocryphen des A. T.* (t. IX du *Kurzgef. Kommentar zu der heil. Shcrift*), Munich, 1891; Löhr, *Das Buch Judith*, (dans *Apocr. und Pseudepigr. des A. T.* de Kautzsch, Tubingue, 1900 (traduction allemande avec quelques rares notes critiques); Fritzsche, *Das Buch Judith*, dans le *Kurzgef. exeget. Handbuch*, Leipzig, 1853 (de beaucoup le plus complet). Pour plus de renseignements bibliographiques, voir Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes,* t. III, 3e édit., Leipzig, 1898, p. 172-174.

F. Prat.

JUGE (hébreu : *šofêt, dayyân, pâlîl;* chaldéen : *šefat, dayyân, detâberin, 'ădargâzrîn;* Septante : δικαστής, κριτής; Vulgate : *judex*), celui qui est investi de l'autorité pour rendre la justice et porter des sentences.

I. Les juges chez les Hébreux. — 1° *A l'époque patriarcale.* — Dans les plus anciens temps, c'était le chef de la famille qui concentrait en sa personne tous les pouvoirs. Ainsi Noé porte une véritable sentence contre son fils Cham, qui doit être puni dans sa postérité. Gen., IX, 24, 25. La conduite de Siméon et de Lévi leur attire également une sentence de réprobation de la part de Jacob. Gen., XXXIV, 25-31; XLIX, 5-7. Juda prononce la peine de mort contre sa belle-fille Thamar, accusée d'inconduite. Gen., XXXVIII, 24, 25. Dans le livre de Job, qui reflète cet état patriarcal, on voit le chef de famille ou de tribu se tenir à la porte de la ville pour rendre la justice, examiner les causes qui lui sont déférées et prendre en main la protection des faibles et des opprimés. Job, XXIX, 7-17. — En Égypte, les Hébreux confinés dans la terre de Gessen continuèrent à vivre sous le régime patriarcal. Les chefs de famille rendaient la justice et dirimaient les différends. On savait à qui s'adresser quand s'imposait le recours à l'autorité judiciaire. Aussi lorsque Moïse veut intervenir entre deux Hébreux qui se disputent, l'un d'eux lui réplique : « Qui t'a établi chef et juge sur nous? » Exod., II, 14. Les fils de Jacob ne furent soumis à la justice égyptienne que dans le cas de conflit avec les Égyptiens et durant la dernière période de leur séjour, quand les pharaons les appliquèrent de force aux travaux publics. — Au désert, toutes les autorités s'effacèrent devant celle de Moïse. Il fut bientôt harcelé du matin au soir par la multiplicité des causes soumises à son arbitrage. C'est alors que Jéthro, son beau-père, lui conseilla de se substituer des hommes capables et désintéressés pour connaître des moindres causes, et ne se réserver que les causes de plus grande importance. Moïse suivit ce conseil et il établit des chefs de mille, de cent, de cinquante et de dix, pour juger en tout temps et se prononcer sur les causes faciles et de moindre importance. Exod., XVIII, 21-26. Le texte ne donne aucune autre explication, de telle sorte qu'on ignore dans quelles conditions s'exerçait la juridiction de chaque juge, s'il y avait appel de l'inférieur au supérieur, si les expressions « chef de mille, chef de cent », etc., désignent le nombre de justiciables assignés à chaque juge ou seulement le degré de celui-ci dans la hiérarchie, si enfin il y a identité ou seulement analogie entre ces chefs et ceux dont il est question un peu plus tard et qui apparaissent pourvus d'un commandement militaire. Num., XXXI, 14. Moïse et tous ces juges subalternes agissaient au nom de Dieu, le véritable souverain d'Israël. Porter une affaire à leur tribunal, c'était « consulter Dieu », Exod., XVIII, 15, et « paraître devant Dieu », Exod., XXI, 6; XXII, 8; Deut., XIX, 17; car c'était Dieu même qui rendait la justice. Deut., I, 17. Ce principe s'appliqua par la suite à tous les juges d'Israël.

2° *Après l'occupation de la Palestine.* — 1. Moïse pourvut à l'organisation de la justice pour le temps où son peuple serait fixé dans le pays de Chanaan. Il prescrivit d'établir des juges et des magistrats dans toutes les villes où habiteraient les Israélites. Ces juges devaient être intègres et désintéressés. Deut., XVI, 18, 19. Il n'est point dit de quelle manière se recrutaient ces juges; mais il est à croire qu'on les choisissait surtout parmi les anciens. Deut., XIX, 12; XXI, 2; XXII, 15; XXV, 7; Jos., XX, 4; Jud., VIII, 14; Ruth, IV, 2; I Reg., XI, 3; XVI, 4; XXX, 26; III Reg., XXI, 8, 11. Voir Anciens, t. I, col. 554. Leur nombre, qui n'est pas indiqué non plus, variait sans doute suivant l'importance des villes. A Soccoth, on en comptait soixante-dix-sept. Jud., VIII, 4. Les *šoftim* et les *šotrîm,* dont il est parfois fait mention distincte, Deut., XVI, 18; XXI, 2, étaient vraisemblablement choisis parmi les anciens. Dans les causes plus difficiles ou plus importantes, les juges locaux avaient à se rendre auprès des lévites, des prêtres et de celui qui remplissait les fonctions de juge suprême. Ils exposaient le cas et devaient s'en tenir à la sentence portée par ces derniers. Deut., XVII, 8-12. Il faut noter que la cause était ainsi déférée aux prêtres, non par l'accusé ou les parties en litige, mais par les juges eux-mêmes. Le juge suprême était celui qui alors exerçait l'autorité sur la nation et en certains cas probablement le grand-prêtre. — 2. Après Josué cette magistrature suprême fut exercée en quelques circonstances, mais exceptionnellement, par les personnages connus sous le nom de « Juges ». Voir Juges, col. 1837. Ainsi il est dit même d'une femme, Débora, que les

enfants d'Israël montaient vers elle pour être jugés. Jud., IV, 5; cf. X, 2, 3; XII, 7, 8, 11, 13. Les deux derniers Juges réunirent à l'autorité politique le pouvoir judiciaire. Le grand-prêtre Héli exerça la fonction de juge. I Reg., IV, 18. Samuel jugeait à Rama, sa demeure ordinaire, et chaque année il se transportait successivement à Béthel, à Galgala et à Masphath, pour y rendre la justice, I Reg., VII, 15-17; il jugeait avec une équité et un désintéressement auxquels tout le peuple dut rendre hommage. I Reg., XII, 2-7. — 3. La judicature suprême rentra naturellement dans les attributions des rois. I Reg., VIII, 5, 6, 20. Pour les causes graves on se rendait auprès d'eux. Ainsi font la veuve de Thécué vis-à-vis de David, II Reg., XIV, 4-11, et les deux femmes qui se disputent l'enfant devant Salomon. III Reg., III, 16-27. Absalom mit à profit ces recours continuels du peuple au roi pour attirer l'influence de son côté et promettre à tous de juger leurs affaires avec plus d'attention que David et ses officiers. II Reg., XV, 2-6. Salomon, qui avait conscience de l'importance de ses fonctions judiciaires, demanda spécialement à Dieu de lui donner à cette fin la sagesse et le discernement. III Reg., III, 9. David prit soin que la justice fût dignement rendue dans tout son royaume, et il désigna six mille lévites pour remplir les fonctions de juges et de magistrats. I Par., XXIII, 4; XXVI, 29. Le roi Josaphat réorganisa l'administration de la justice dans le royaume de Juda. Il établit des juges dans chaque ville forte, en rappelant à ceux-ci qu'ils avaient à rendre leurs sentences au nom de Dieu. A Jérusalem, il constitua un tribunal supérieur composé de prêtres, de lévites et de chefs de famille ou anciens, chargés de juger les causes qui leur seraient déférées des autres villes. Au-dessus d'eux, il y avait deux juges suprêmes, le grand-prêtre pour les questions religieuses et un officier royal pour les questions qui intéressaient la royauté. II Par., XIX, 5-11. Cette organisation rétablissait ce qui avait pu dépérir depuis David et, en tout cas, le développait avantageusement. On voit que les anciens siégeaient à côté des lévites et des prêtres, mais qu'on reconnaissait deux juges suprêmes, selon que les affaires présentaient un caractère religieux ou civil. Le tribunal de Jérusalem ne constituait pas plus une cour d'appel que celui qui avait été institué par Moïse. On se contentait de lui soumettre les causes graves, comme un meurtre, ou les cas qui offraient une sérieuse difficulté au point de vue des lois ou de leur interprétation. — 4. Durant leur déportation en Assyrie et en Babylonie, les Israélites profitèrent de l'indépendance relative que leur laissaient leurs vainqueurs. Soumis aux juges du pays dans les contestations qu'ils pouvaient avoir avec les habitants, voir CAPTIVITÉ, t. II, col. 234, ils avaient la faculté de recourir parfois, comme cela se fait encore aujourd'hui dans l'empire ottoman, à des juges de leur nation dans les questions qui ne concernaient que des Israélites, et ces juges pouvaient prononcer même la peine de mort, ainsi qu'on le voit par l'histoire de Susanne, Dan., XIII, 5, 28, 41, 62, dans laquelle d'ailleurs le peuple intervient pour approuver la sentence.

3° *Après la captivité.* — 1. Dans la lettre par laquelle Artaxerxès confère à Esdras des pouvoirs sur la Palestine, il lui enjoint d'établir des juges et des magistrats pour rendre la justice à tout le peuple, et porter des peines contre ceux qui transgressent soit la loi de son Dieu, soit la loi du roi. I Esd., VII, 25, 26. Ces juges ont donc, comme les anciens, charge d'exercer leur pouvoir sur les questions religieuses et sur les questions civiles. Quand il s'agit de réglementer la situation des Israélites mariés avec des étrangères, Esdras lui-même est à la tête d'un tribunal composé de chefs de famille. I Esd., X, 14-17; Judith, X, 6. — 2. A partir de la domination grecque, les Juifs instituèrent des tribunaux réguliers qui prirent le nom de sanhédrins : le grand sanhédrin qui siégeait à Jérusalem et se composait de soixante et onze juges, de petits sanhédrins composés de vingt-trois membres et siégeant dans les villes qui avaient au moins cent vingt hommes, enfin des tribunaux inférieurs composés seulement de sept juges, parmi lesquels trois seulement siégeaient pour certaines affaires de moindre importance. *Megilla,* 26 a. Josèphe, *Ant. jud.,* IV, VIII, 14, dit que dans chaque ville il y avait sept magistrats ou juges à chacun desquels on donnait comme aides deux lévites. L'historien attribue cette constitution aux anciens tribunaux, bien que les Livres Saints n'entrent point dans ce détail. Les tribunaux plus récents ne connaissaient que sept ou vingt-trois juges. *Sanhedrin,* I, 6; X, 2, XI, 2. Voir SANHÉDRIN. On ne pouvait être juge que si l'on était homme de sagesse, de vertu et de tenue respectable. *Sanhedrin,* f. 17 a. On récusait les vieillards trop âgés, les eunuques, ceux qui n'avaient pas d'enfants et les proches parents de l'accusé ou des parties. — 3. Sous la domination romaine, qui respectait autant que possible les institutions nationales, les anciens juges conservèrent leur organisation et leur compétence sur les matières religieuses et civiles. Il y avait des tribunaux locaux, appelés συνέδρια, Matth., X, 17; Marc., XIII, 9, dont quelques-uns ne jugeaient que des causes de moindre importance. Matth., V, 22; Josèphe, *Bell. jud.,* II, XIV, 1. Ces tribunaux étaient probablement composés d'anciens. Luc., VII, 3. Cf. *Schebiith,* X, 4. Mais comme le procurateur romain se réservait le *jus gladii,* les causes capitales furent soustraites à la connaissance même du grand sanhédrin. Joa., XVIII, 31. Les procurateurs se réservèrent également les causes les plus importantes, comme celles de saint Paul, Act., XXIV, 1-3; XXV, 6, mais en laissant à l'accusé, selon le droit romain, la faculté d'en appeler à César. Act., XXV, 11-12. Dans les affaires ordinaires, surtout quand elles étaient d'ordre religieux, le sanhédrin de Jérusalem et les autres tribunaux du pays continuaient à exercer leur juridiction. Joa., V, 16; VII, 45; VIII, 5; IX, 18-34; XI, 47; XVIII, 19-23; Act., IV, 5-7; V, 17, 27, etc. Il faut noter toutefois que le sanhédrin de Jérusalem, au moins depuis la mort d'Hérode le Grand, n'avait plus juridiction que sur la Judée proprement dite. La Galilée et la Pérée échappaient à son action directe. Luc., XXIII, 5-7. Le sanhédrin ne se résignait pas volontiers à cette diminution de pouvoir. Il s'efforçait de maintenir son influence même sur ces provinces qui obéissaient à des princes distincts du procurateur, Luc., III, 1, et il envoyait des émissaires pour surveiller ce qui s'y passait. Matth., XV, 1; Marc., III, 22; VII, 1; Luc., V, 17; Joa., I, 19; VII, 25. Il ne put agir juridiquement contre Notre-Seigneur que quand ce dernier vint de lui-même en Judée. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* Leipzig, t. II, 1898, p. 176-187.

4° *Chez les chrétiens.* — Les premiers chrétiens eurent naturellement à se soumettre aux juges locaux, dans les différents pays où ils vivaient. Cependant saint Paul ne veut pas que les fidèles, quand ils ont entre eux des sujets de discussion, recourent aux juges païens. Il leur recommande de prendre alors pour arbitres même les plus humbles de leurs frères, ou au moins, parmi ces derniers, des hommes sages qui soient capables de rendre une sentence équitable. I Cor., VI, 1-7. Quelques Pères, Tertullien, *De coron. milit.,* 11, t. II, col. 92; saint Augustin, *Enchirid.,* LXXVIII, t. XL, col. 269, etc., ont conclu de là à la défense pour les chrétiens d'intenter des procès, au moins devant des juges qui ne partagent pas leur foi. Mais la parole de saint Paul n'a pas été regardée dans l'Église comme autre chose qu'un conseil applicable seulement aux circonstances dans lesquelles se trouvaient les premiers chrétiens. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. XLVIII, a. 8, ad 4um.

II. OBLIGATIONS DES JUGES. — 1° Les juges rendent la justice au nom même de Dieu. Exod., XVIII, 15; XXI, 6;

XXII, 8; Deut., I, 17; XIX, 17; II Par., XIX, 6. C'est pourquoi le nom d' *'ĕlohîm*, « dieux, » leur est donné poétiquement. Ps. LXXXI (LXXXII), 6 ; cf. Joa., X, 34, 35. Leur devoir est de juger avec équité. Deut., XVI, 18, 19. — 2° Ce devoir ne fut pas toujours dignement rempli. Les écrivains sacrés parlent assez souvent de mauvais juges qui tiennent plus compte de la qualité des personnes que de leur droit. Eccle., III, 16; Is., I, 23; V, 7; X, 2; XXVIII, 7; Jer., II, 8; V, 28; XXI, 12; Ezech., XXII, 27; Ps. LXXXI (LXXXII), 2; Ose., VII, 7; Am., V, 7; VI, 12; Mich., III, 11; Soph., III, 3; Hab., I, 4; Eccli., XX, 31; Luc., XVIII, 2, etc. H. LESÊTRE.

1. JUGEMENT DE DIEU, expression de ses volontés générales ou particulières à l'égard des hommes.

I. JUGEMENTS DIVINS EN GÉNÉRAL. — 1° Dieu juge, *šâpat*, ὁ κρίνων, *judicat*, il exerce son autorité et sa surveillance sur toute la terre, pour traiter chacun comme il le mérite et châtier les méchants. Gen., XVIII, 25; Is., XXXIII, 22; Ps. VII, 12; L (XLIX), 6; LXXV (LXXIV), 8; XCIV (XCIII), 2. — 2° Les jugements de Dieu, *mišpâtîm*, κρίματα, *judicia*, sont tout d'abord ses lois. Lev., XVIII, 4, 5, 26; XIX, 37; XX, 22; Deut., IV, 1, 5, 8, 14; VII, 11, 12; II Esd., IX, 13. Ce sont ensuite les décisions de sa justice, toujours irréprochables. Ps. XIX (XVIII), 10; CXIX (CXVIII), 75, 137; Jer., XI, 20; Tob., III, 2. Ces décisions sont tantôt favorables, Is., LIX, 9, 14, et tantôt vengeresses. Is., LIII, 8; LXVI, 16; Jer., I, 16; IV, 12; Ezech., XXXVIII, 22. Les jugements divins sont appelés *šepâtîm*, quand ils ont le caractère de châtiments. Tels sont les jugements contre l'Égypte et ses dieux, Exod., VI, 6; VII, 4; XII, 12; Num., XXXIII, 4; Ezech., XXX, 14, 19; contre Jérusalem, Ezech., V, 10, 15; XI, 9; XIV, 21; XVI, 41; contre Moab, Ezech., XXV, 11; contre Sidon, Ezech., XXVIII, 22, 26; contre les impies. Prov., XIX, 29. — Les jugements de Dieu atteignent également les particuliers en cette vie. Prov., XXIX, 26; II Mach., VII, 35, 36. Aussi le Psalmiste, conscient de ses fautes, demande-t-il à Dieu de ne pas entrer en jugement avec lui. Ps. CXLIII (CXLII), 2. — Dans la vie future, l'homme aura à subir deux autres jugements, l'un particulier, l'autre général ou dernier.

II. JUGEMENT PARTICULIER. — C'est celui que chaque âme doit subir immédiatement après sa sortie du corps par la mort. — 1° *Dans l'Ancien Testament* l'idée du jugement particulier n'y apparaît pas dans toute sa clarté. Elle est à l'état implicite dans plusieurs anciens textes et la révélation n'en est devenue bien manifeste que dans les derniers écrits de l'Ancien Testament. Les Hébreux n'ont d'abord connu nettement d'autre jugement que celui que Dieu exerce sur la terre, et de là pour eux la difficulté de résoudre le problème du bonheur des impies et des épreuves des justes. Voir IMPIE, col. 846. Dans le texte de l'Ecclésiastique, XXXVIII, 23, où il est dit : « Rappelle-toi mon jugement (en grec : τὸ κρῖμα αὐτοῦ, son jugement) ; le tien sera pareil : hier à moi et à toi aujourd'hui, » le jugement est le « sort » du mort, qui sera demain le sort du vivant. Un autre texte paraît plus expressif, Eccli., XI, 28 : « Il est facile à Dieu, au jour de la mort, de rendre à chacun selon ses œuvres. » On peut croire qu'il s'agit ici du jugement qui suit la mort. Cf. Hurter, *Theol. dogmat. compend.*, Inspruck, 1879, t. III, p. 475. Le texte de II Mach., XII, 43-46, suppose nécessairement le jugement particulier : Judas Machabée fait offrir des sacrifices pour les défunts « afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés ». Il y a donc un examen divin après la mort, pour discerner ceux qui ont besoin de ces suffrages des vivants. Le livre de la Sagesse mentionne, avec encore plus de clarté, le jugement qui suit la mort. L'auteur enseigne d'abord que rien n'échappe à Dieu et que l'impie aura à rendre compte de ses pensées. Sap., I, 8-10. Puis, après avoir affirmé l'immortalité de l'âme, il montre les justes se dressant contre les impies qui les ont persécutés, et ceux-ci reconnaissant trop tard qu'ils se sont trompés. Ces derniers raisonnent ainsi dans le *še'ôl* et tout se termine par un combat de toutes les créatures avec Dieu contre ces insensés. Sap., VI, 1-21. Dieu a donc jugé ces justes et ces pécheurs, auxquels il ménage un sort si différent. Enfin, s'adressant aux puissants de ce monde qui se sont servis des dons de Dieu pour faire le mal, l'auteur leur dit : « Il vous apparaîtra soudain de terrible manière, car un jugement impitoyable attend ceux qui commandent. » Sap., VI, 6. Ce jugement est appelé dans le texte κρίσις ἀπότομος, Vulgate : *judicium durissimum ;* c'est un « jugement tranchant », décisif, sans appel et sans pitié, porté par ce Dieu qui apparaîtra soudainement et terriblement. On ne peut prêter ici au mot κρίσις le simple sens de « châtiment », ni songer à une intervention providentielle pour remettre sur la terre les puissants orgueilleux à leur place. Les textes qui précèdent ont déjà transporté la scène dans l'autre vie, et immédiatement après vient la mention de la torture, *fortior cruciatio,* qui attend ces coupables, torture qui ne les atteint guère en ce monde. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, Paris, 1896, t. IV, p. 592-599.

2° *Dans le Nouveau Testament.* — 1. Le jugement particulier fait l'objet d'allusions significatives de la part de Notre-Seigneur. Le divin Maître recommande de s'accorder avec son adversaire pendant qu'on est en ce monde, *in via,* parce qu'ensuite on se trouvera en face du juge, qui enverra dans la prison d'où l'on ne sort que quand on a payé jusqu'à la dernière obole. Matth., V, 25-26. Il dit que les hommes, au jour du jugement, rendront compte même d'une parole inutile. Matth., XII, 36. Ce jugement doit suivre la mort, puisque, aussitôt après qu'ils sont sortis de ce monde, Lazare et le mauvais riche sont montrés déjà en possession de leur sort éternel. Luc., XVI, 22. Dans la parabole des noces, Matth., XXII, 11-14, et dans celle des talents, Matth., XXV, 30, le Sauveur fait apparaître le souverain Maître pour interroger et demander des comptes, condamner aux ténèbres extérieures et aux tourments ceux qui l'ont mérité. — 2. Saint Paul parle du jour où Dieu jugera les secrets des hommes, c'est-à-dire les choses coupables qu'ils ont tenues cachées. Rom., II, 16. Ce jour est celui de la mort. « Il a été réglé pour les hommes qu'il faut mourir une fois, et ensuite c'est le jugement. » Hebr., IX, 27. A ceux qui ont abusé des dons de Dieu s'impose la terrible attente du jugement. Hebr., X, 21, 27. Quelques-uns de ces textes pourraient aussi s'entendre du jugement dernier; mais il est naturel et légitime d'y reconnaître d'abord la mention du jugement qui suit immédiatement la mort.

III. JUGEMENT DERNIER. — C'est le jugement que Dieu rendra à la fin des temps, après la résurrection générale, en présence de tous les hommes rassemblés, pour proclamer la fixation du sort éternel de chacun.

1° *Dans l'Ancien Testament.* — 1. La notion du jugement dernier suit le développement de la révélation sur la nature de l'autre vie. Dans les auteurs sacrés les plus anciens, il n'est question que des jugements de Dieu dans la vie présente. Ces jugements sont quelquefois décrits d'une manière grandiose qui peut figurer le jugement dernier, mais qui ne s'y rapporte pas littéralement avec certitude. Cf. Joel, II, 2-11, 30-32; III, 1-3; Soph., I, 14-18, etc. Quand Joel, III, 2, dit : « Je rassemblerai toutes les nations, je les ferai descendre dans la vallée de Josaphat et là j'entrerai en jugement avec elles, » beaucoup d'interprètes pensent qu'il s'agit du jugement dernier; mais d'autres l'entendent seulement de celui que Dieu doit exercer contre les nations qui ont déporté son peuple, quand lui-même l'aura ramené en Palestine. Le prophète Zacharie, XIV, 1-15, décrit avec des traits analogues le jugement que

Dieu exercera un jour contre les ennemis de Jérusalem : « Voici que le jour de Jéhovah arrive... Jéhovah paraîtra et il combattra ces nations, comme il combat un jour de bataille. En ce jour, ses pieds se poseront sur la montagne des Oliviers, etc. » Voir JOSAPHAT (VALLÉE DE), col. 1654-1655. — 2. C'est dans Daniel que se présente pour la première fois l'idée tout à fait nette du jugement dernier, bien qu'il en parle spécialement par rapport au peuple de Dieu : « En ce temps-là, se lèvera Michel, le grand chef, le défenseur des enfants de ton peuple. Ce sera un temps de détresse telle qu'il n'y en a pas eu depuis le commencement des nations jusqu'à ce jour. En ce temps-là, ceux de ton peuple seront sauvés, qui seront trouvés inscrits dans le livre. Beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre et la honte éternelle. Ceux qui auront été intelligents brilleront comme la splendeur du firmament, et ceux qui auront enseigné la justice à la multitude seront comme les étoiles, à jamais, pour toujours. » Dan., XII, 1-3. — 3. Dans le livre de la Sagesse, nous avons plus de détails encore. Les méchants, y est-il dit, « tomberont sans honneur et seront parmi les morts dans une honte éternelle... Ils viendront, saisis d'effroi, à la pensée de leurs offenses, et leurs crimes deviendront contre eux des accusateurs. Alors les justes se lèveront avec une grande assurance contre ceux qui les ont opprimés... Les méchants, à cette vue, seront épouvantés d'une horrible frayeur... Les justes vivront éternellement, leur récompense est tenue en réserve par le Seigneur, » tandis que, pour les méchants, « une colère impitoyable les accablera,... un vent violent s'élèvera contre eux et les dispersera comme un tourbillon. » Sap., IV, 19, 20; V, 1, 2, 16, 23, 24. C'est toute la scène du jugement général dans lequel les bons et les méchants se retrouveront en face. Le jugement n'est pas expressément mentionné, et il n'est pas dit que la rencontre des bons et des méchants a lieu à la fin du monde. Mais dans son ensemble, la scène évoque bien l'idée d'assises générales, dans lesquelles Dieu apparaît pour attribuer à chacun le sort qu'il mérite. — 4. La mention du jugement général se rencontre aussi dans les livres apocryphes voisins de l'époque évangélique. L'Apocalypse de Baruch, L, 4; LI, 4, 5, y fait allusion en passant. Le quatrième livre d'Esdras, VII, 33-45, est plus explicite. Après avoir parlé de la résurrection des corps, il fait apparaître Dieu comme juge, sans que personne puisse intercéder pour les coupables : « Il n'y aura plus là que le jugement, la vérité sera debout, la foi sera affermie, l'œuvre de chacun viendra ensuite, la récompense sera montrée, les justices veilleront et les injustices n'auront pas le dessus... Le jour du jugement sera la fin du temps présent et le commencement du temps de l'immortalité future... Alors personne ne pourra sauver celui qui a péri, ni submerger celui qui a vaincu. » Il s'agit, non des seuls Israélites, mais de tous les hommes. Le jugement portera sur tous les actes de chacun. Cf. *Henoch*, XCVIII, 7, 8; CIV, 7; Jud., 14, 15; *Test. XII Patriarch.*, *Aser*, 7; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, t. II, 1898, p. 507, 510, 520, 551, 552. Il faut remarquer que, parmi ces apocryphes, le quatrième livre d'Esdras est de la fin du Ier siècle après J.-C., et l'Apocalypse de Baruch du commencement du IIe siècle. Ces livres peuvent parler du jugement dernier avec plus de précision, parce qu'ils s'inspirent déjà des idées répandues par l'Évangile. Cf. APOCALYPSES APOCRYPHES, t. I, col. 758-762.

2° *Dans le Nouveau Testament.* — 1. Notre-Seigneur donne lui-même, sur le jugement dernier, tous les renseignements qu'il importe à l'homme de connaître. Quand se seront produits les différents signes qui doivent annoncer la fin du monde, on verra le Fils de l'homme apparaître sur les nuées du ciel, avec tout l'appareil de la puissance et de la majesté divines. Matth., XXIV, 30; Marc., XIII, 26; Luc., XXI, 27. Le Sauveur annonça encore, devant Caïphe et le sanhédrin, que lui-même viendrait un jour dans ces conditions : « Un jour vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance de Dieu et venant sur les nuées du ciel. » Matth., XXVI, 64; Marc., XIV, 62. Quand les anges se montrèrent aux Apôtres, après l'Ascension, ce fut pour leur dire : « Ce Jésus, qui vient de s'élever devant vous vers le ciel, reviendra de la même manière que vous l'avez vu monter au ciel. » Act., I, 11. — Il viendra en qualité de juge suprême, car c'est lui qui « a été établi par Dieu juge des vivants et des morts ». Act., X, 42; XVII, 31; II Tim., IV, 1; I Pet., IV, 5. Lui-même, il revendique ce titre, en vue du jugement dernier : « Le Père a attribué tout jugement au Fils... Voici l'heure où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de Dieu. Ils s'avanceront alors, ceux qui ont fait le bien pour la résurrection de la vie, et ceux qui ont mal fait pour la résurrection du jugement, » c'est-à-dire du châtiment. Joa., V, 22, 28, 29; cf. XII, 48. Après son apparition sur les nuées, en effet, le Fils de l'homme « enverra ses anges pour rassembler ses élus des quatre vents, d'une extrémité du monde à l'autre ». Matth., XXIV, 31; Marc., XIII, 27. Sur l'époque où aura lieu ce rassemblement général de tous les êtres humains, et sur les idées que les écrivains sacrés ont formulées à propos de cette question, voir FIN DU MONDE, t. II, col, 2268-2278. — Le jugement lui-même est ainsi décrit par Notre-Seigneur : « Quand le Fils de l'homme sera venu dans sa majesté, et tous ses anges avec lui, il prendra place sur son trône de majesté. Devant lui seront réunies toutes les nations, et il séparera les uns d'avec les autres, comme le pasteur sépare les brebis des boucs. Le roi dira alors à ceux qui seront à sa droite : Venez, bénis de mon Père, possédez le royaume qui vous a été préparé depuis l'établissement du monde... Il dira ensuite à ceux qui seront à sa gauche : Retirez-vous de moi, maudits, dans le feu éternel, qui a été préparé au diable et à ses anges... Et ils s'en iront, ceux-ci au supplice éternel, et les justes à la vie éternelle. » Matth., XXV, 31-46. Le juge procède ici sans interrogatoire ni examen, ces actes ayant été accomplis au jugement particulier. Il reconnaît d'ailleurs comme accompli envers lui-même ce qui a été fait de bien ou de mal à l'égard des hommes, qu'il appelle ses frères. Il paraît même, d'après la question des bons et celle des méchants, que les hommes ne se sont rendu compte, ni les uns ni les autres, de tout le bien ou de tout le mal qu'ils ont accompli. Le Seigneur Jésus représente sous cette forme la scène du jugement, surtout pour l'instruction de ses disciples. Les détails sont en partie métaphoriques; l'idée générale qu'ils expriment est qu'à la fin des temps, il y aura une comparution de tous les hommes devant le souverain Juge, qui rendra publique la sentence rendue pour chaque âme au jugement particulier. Cf. Marc., VIII, 38; Luc., IX, 26; XII, 8, 9. L'art chrétien a souvent figuré la scène du jugement dernier, spécialement au-dessus de la porte des cathédrales (fig. 311).

2. Les Apôtres reviennent assez souvent sur cet enseignement de Notre-Seigneur. Saint Paul parle du « jugement futur » à Félix, qui l'interrompt aussitôt. Act., XXIV, 25. Il rappelle aux Romains « le jour de la colère et de la manifestation du juste jugement de Dieu, qui rendra à chacun selon ses œuvres ». Rom., II, 5, 6, 16. S'adressant aux Thessaloniciens, il leur enseigne que « le Seigneur lui-même, au signal donné, à la voix d'un archange, au son de la trompette de Dieu, descendra du ciel, et ceux qui sont morts dans le Christ, ressusciteront les premiers. Ensuite nous, les vivants, qui serons restés, nous serons tous ensemble enlevés avec eux sur des nuées ». I Thess., IV, 16, 17. Cette apparition du

Christ et ce rassemblement des vivants et des morts sur les nuées ne sont que les préludes du dernier jugement. Cf. I Cor., XV, 52. L'Épitre aux Hébreux, VI, 2, rappelle aussi « la résurrection des morts et le jugement éternel ». Il y est dit que « le Christ, qui s'est offert une seule fois pour porter les péchés de plusieurs, apparaitra sans péché une seconde fois à ceux qui l'attendent pour leur salut ». Hebr., IX, 28. Saint Jude, 6, met les mauvais anges au nombre de ceux qui doivent figurer au jugement dernier : « Quant aux anges qui n'ont pas gardé leur dignité et ont abandonné leur demeure, il les a réservés, éternellement enchaînés dans les ténèbres, pour le jugement du grand jour. » Cf. II Pet., II, 4. Les démons partageront donc, au jugement dernier, la condamnation et la honte de ceux qu'ils auront entraînés au mal sur la terre.

3. Dans l'Apocalypse, XX, 11-15, saint Jean parle en ces termes du dernier jugement : « Je vis un grand trône blanc, et assis sur le trône quelqu'un devant qui la terre et le ciel s'enfuirent, sans qu'il se trouvât de place pour eux. Et je vis les morts, grands et petits, debout en face du trône. Les livres furent ouverts; un autre livre, qui est le livre de vie, fut ouvert aussi. Et les morts furent jugés selon leurs œuvres, d'après ce qui était écrit dans les livres. La mer rendit les morts qu'elle contenait, la mort et l'enfer rendirent ceux qui étaient en eux, et chacun fut jugé selon ses œuvres. La mort et l'enfer furent jetés dans l'étang de feu : c'est la seconde mort. Quiconque ne fut pas trouvé écrit dans le livre de vie fut jeté dans l'étang de feu. » Cette description du jugement rappelle à la fois celle de Daniel et celle du Sauveur; mais elle montre dans une même perspective le jugement particulier, dans lequel le sort de chacun sera réglé selon ses œuvres, d'après le livre ouvert, c'est-à-dire d'après la connaissance parfaite que Dieu a de tous les actes de l'homme, et le jugement général, dans lequel tous les hommes ressuscités ou encore vivants à la fin du monde seront cités et rassemblés devant le souverain Juge, pour recevoir la confirmation publique de leur sentence particulière. Comment cette scène grandiose se déroulera-t-elle en réalité pour des êtres échappés aux conditions terrestres de leur existence? En quel lieu? A quelle époque? Autant de questions sur lesquelles Dieu n'a pas jugé à propos de nous renseigner plus complètement. Des révélations qu'il a bien voulu nous faire dans la Sainte Écriture résultent avec certitude les vérités suivantes : après la mort de chaque homme, jugement particulier portant sur les œuvres de chacun et application immédiate de la sentence; après la résurrection générale, comparution de tous les hommes, en corps et en âme, devant le Fils de Dieu, manifestation publique de la sentence portée sur chacun d'eux et séparation éternelle des bons, appelés au bonheur, et des méchants, envoyés au supplice.

311. — Jugement dernier. Scène sculptée sur le portail de Notre-Dame-de-Paris. D'après une photographie.

4. Notre-Seigneur ajoute un dernier détail à la notion du jugement dernier. Il parle ainsi à ses Apôtres : « A la régénération, quand le Fils de l'homme prendra place sur le trône de sa majesté, vous serez assis vous aussi sur douze sièges, jugeant les douze tribus d'Israël. » Matth., XIX, 28; Luc., XXII, 30. Les douze tribus désignent ici l'ensemble des disciples du Christ. En réalité, le Sauveur est le seul juge des vivants et des morts, mais il veut avoir, en quelque manière, les Apôtres comme assesseurs dans l'exercice de son pouvoir judiciaire, de même qu'il les a eus comme coopérateurs dans l'exercice de son pouvoir sanctificateur. I Cor., III, 9. C'est une façon d'indiquer que, dans l'autre vie, ils conserveront la prééminence dont ils ont été honorés sur la terre. Saint Paul dit de son côté que les simples chrétiens iugeront les anges. I Cor., VI, 3. Ceci s'applique seulement aux mauvais anges, pour lesquels le feu éternel a été préparé, Matth., XXV, 41, et vis-à-vis desquels les saints auront toutes les supériorités, spécialement celle de leur fidélité à Dieu. Dans une nature inférieure comme la nature de l'homme, cette fidélité devient en effet la condamnation de la révolte des anges, doués d'une nature supérieure.

II. LESÊTRE.

2. **JUGEMENT JUDICIAIRE** (hébreu : *mišpât, dîn, pelîlî;* Septante : κρίμα, κρίσις, Vulgate : *judicium*), exercice de la puissance judiciaire. Les deux derniers mots hébreux désignent, *dîn,* le tribunal et le jugement lui-même, Is., X, 2; etc., *pelîlî,* le conseil des juges, Is., XXVIII, 7; quant au mot *mišpât,* il embrasse dans sa signification l'acte même du jugement, Lev., XIX, 15; Deut., I, 17, etc., le lieu du jugement, Job, IX, 32; Is., III, 14, etc., la cause qui fait l'objet du jugement, Num., XXVII, 5; Job, XIII, 18, etc., la sentence du juge, III Reg., III, 28; XX, 40, etc., et enfin le crime qui motive la sentence. Deut., XIX, 6; Jer., LI, 9, etc. — L'exercice de la puissance judiciaire suppose toute une série d'actes, au sujet desquels la Sainte Écriture fournit un certain nombre de renseignements.

1° *Le tribunal.* — Il était composé de juges choisis parmi les anciens, les lévites et les prêtres, en nombre plus ou moins grand suivant l'importance des localités ou des causes. Le chef du peuple ou le roi avait naturellement le droit de haute justice. Voir JUGE, col. 1833.

2° *Le lieu du jugement.* — Les juges siégeaient en un endroit public, où tout le peuple pût accéder pour assister au jugement. C'était ordinairement à la porte de la ville, lieu de passage près duquel se trouvait un espace libre plus vaste qu'à travers les rues étroites. Deut., XVI, 18; XXI, 19; XXII, 15; Ruth, IV, 1; Job, XXIX, 7; Ps. CXXVI, 5; Am., V, 10-15, etc. Quand la ville avait une place assez grande, on y rendait aussi la justice. Job, XXIX, 7; Is., LIX, 14 ; I Mach., XIV, 9. Les rois jugeaient dans la cour de leur palais. Salomon bâtit dans ce but un portique du trône, où il entendait les causes et prononçait ses sentences. III Reg., VII, 7. A Jérusalem, on jugeait parfois à la porte du Temple. Jer., XXVI, 10-11. Dans le second Temple, le sanhédrin avait pour lieu de séances une salle appelée *liškaṭ gaziṭ,* et qui était située moitié dans le lieu saint et moitié en dehors. Josèphe, *Bell. jud.,* V, IV, 2, lui donne le nom de βουλή et la place près du Xystus. Comme le mot ξυστός signifie « poli, aplani », le mot *gazith* qui a aussi ce sens désignerait non pas une salle « des pierres polies », ce qui pouvait s'appliquer à toutes les salles du Temple, mais la « salle du Xystus », c'est-à-dire celle qui était voisine de la place ainsi nommée. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* Leipzig, t. II, 1898, p. 211. Les Juifs prétendent que le sanhédrin abandonna cette salle, quarante ans avant la ruine de Jérusalem, *Schabbath,* 15ª; *Sanhedrin,* 41ª, quand le droit de porter des sentences capitales lui eut été enlevé par l'autorité romaine. Il siégea alors d'abord dans le parvis des Gentils, puis dans la basse ville. Mais cette assertion n'est pas recevable, car il est avéré que des séances ont été tenues dans cette salle peu avant la guerre de Judée. Notre-Seigneur fut jugé dans le palais de Caïphe, parce que les portes du Temple ne s'ouvraient jamais pendant la nuit. *Middoth,* I, 1. Schürer, *Geschichte des j. V.,* t. II, p. 212-213; Friedlieb, *Archéologie de la Passion,* trad. Martin, Paris, 1897, p. 12-14; Lémann, *Valeur de l'assemblée,* Paris, 1876, p. 9-11. Le procurateur romain jugeait dans son prétoire. Voir PRÉTOIRE.

3° *La comparution devant le tribunal.* — Quand un crime avait été commis, le coupable était amené au tribunal par les parents de celui qui avait été frappé ou par les témoins. Un meurtrier connu était poursuivi par le *Goël.* Voir GOËL, col. 261. Si le meurtrier restait inconnu, les autorités locales les plus voisines du lieu du crime étaient dans l'obligation de dégager solennellement leur responsabilité. Deut., XXI, 1-9. Celui qui avait été lésé dans ses biens ou dans ses droits déférait aux juges celui dont il avait à se plaindre, et ce dernier, sans nul doute, était contraint par la force de paraître devant les juges quand il hésitait à le faire de bon gré. Deut., XIX, 12. Le père et la mère menaient eux-mêmes aux juges le fils incorrigible qui méritait le châtiment. Deut., XXI, 19. Les juges prenaient ordinairement l'initiative des poursuites contre ceux qui transgressaient gravement la loi religieuse. Lev., XXIV, 11; Joa., VIII, 3; Matth., XXVI, 47; Act., XXI, 30, etc. Dans les différends qui se rapportaient à des questions d'intérêt, les deux partis se donnaient d'un commun accord rendez-vous devant les juges. Ils comparaissaient toujours en personne. Celui qui accusait se tenait à droite de l'accusé. Zach., III, 1. L'accusé ou celui qui se croyait lésé dans ses droits se présentait, au moins dans les derniers temps, en costume de deuil. Zach., III, 3; Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, IX, 4.

4° *L'instruction de l'affaire.* — L'affaire se traitait directement entre les partis et les juges. Il n'y avait ni accusateurs ni avocats. Il était cependant recommandé à ceux qui se trouvaient en mesure de le faire de prendre la défense des faibles, des veuves et des orphelins. Is., I, 17 ; XXIX, 21 ; Am., V, 10. C'est ce que fit excellemment Daniel en faveur de Suzanne. Dan., XIII, 45-62. — La preuve était fournie par des témoins, qui ne pouvaient jamais être moins de deux. Num., XXXV, 30; Deut., XVII, 6 ; XIX, 15 ; Dan., XIII, 28 ; Matth., XXVI, 61. Leur témoignage était corroboré par le serment et sa valeur devait être prudemment examinée par les juges. Il va de soi que les deux témoins devaient s'accorder ensemble, Marc., XIV, 56, et que, pour mieux s'assurer de leur véracité, on les interrogeait à part quand il semblait nécessaire. Dan., XIII, 51-59. Le faux témoin subissait la peine qu'il avait tenté de ménager à l'innocent. Deut., XIX, 16-21; Dan., XIII, 61, 62. Voir TÉMOIN. — A défaut de témoins, on exigeait le serment de la part de celui qui était en cause. Exod., XXII, 11; Num., V, 19-22; III Reg., VIII, 31, II Par., VI, 22. Voir JUREMENT. — Dans les plus anciens temps seulement, on recourut au sort afin que par ce moyen Dieu fît connaître le coupable. Jos., VII, 13-19; I Reg., XIV, 40-43; Prov., XVI, 33; XVIII, 18. — La question ou torture de l'inculpé n'apparaît chez les Juifs que sous les Hérodes et est par conséquent d'importation étrangère. Josèphe, *Bell. jud.,* I, XXX, 3.

5° *La sentence.* — Quand les juges étaient suffisamment éclairés sur le cas porté devant eux, ils rendaient leur sentence. Cette sentence s'inspirait des prescriptions de la Loi. Comme la Loi ne prévoyait pas tous les cas, on jugeait par analogie, d'après les coutumes, et en tenant compte des règles de l'équité naturelle. Quand le cas leur paraissait trop grave ou trop difficile à régler, les juges en renvoyaient l'examen à un tribunal plus élevé et plus éclairé. Deut., XVII, 8-12; II Par., XIX, 5-11. — La sentence était orale, comme toute la procédure.

Certaines allusions permettent cependant de penser qu'on se servait de l'écriture, en certains cas, soit dans la procédure, soit pour la sentence. Job, XIII, 26; XXXI, 35-37; Is., X, 1; Jer., XXII, 30; Ps. CXLIX, 9. Il y avait d'ailleurs des contrats écrits, Jer., XXXII, 10, 44, qui parfois avaient été réglés devant les juges. — La sentence des juges dirimait les différends sans appel et sans instance supérieure. Elle prononçait les peines méritées par les coupables. Voir PEINES.

6° *L'exécution.* — La sentence était immédiatement exécutoire, et en présence même des juges, s'il ne s'agissait pas d'un arrêt de mort. Deut., XXV, 2. La peine capitale était infligée au coupable aussitôt après la sentence et avant la chute du jour; le cadavre devait être inhumé avant la nuit. Deut., XXI, 23. Cette rapidité d'exécution s'explique par ce fait que la prison n'existait pas chez les Juifs, sinon à l'état d'exception. Jer., XXXVII, 15. Celle à laquelle Notre-Seigneur fait allusion et dont il dit qu'on ne peut sortir sans avoir payé jusqu'à la dernière obole, Matth., V, 25, 26, n'est pas une prison juive. Voir PRISON. Cf. C. Iken, *Antiquit. hebraic.*, Brême, 1741, p. 404-411.

7° *Le jugement de Notre-Seigneur.* — Les jugements portés par les juges israélites ne furent pas toujours conformes aux règles de l'équité, ni même de la légalité. La condamnation de saint Étienne fut le résultat d'un jugement tumultuaire, où la passion joua le rôle de la raison. Act., VII, 58-60. Le jugement de Notre-Seigneur par le sanhédrin fut entaché d'un grand nombre d'illégalités. Voici l'énumération des règles qui furent transgressées; elle montrera par le détail ce que, d'après la Loi et d'après leurs docteurs, les Juifs exigeaient alors pour qu'un jugement fût régulier. 1. On ne peut juger ni le sabbat ni un jour de fête. *Mischn. Betsa*, V, 2. — — 2. On ne peut juger la veille du sabbat ni d'un jour de fête. *Sanhedrin,* IV, 1. — 3. Il est défendu de juger la nuit. *Ibid.* — 4. On ne peut siéger avant le sacrifice du matin. *Sanhedrin,* I, f. 19; *Talm. Babyl.,* X, f. 88. — 5. Il faut au moins deux témoins. Deut., XVII, 6. — 6. Les témoins sont interrogés séparément en présence de l'accusé. Dan., XIII, 51. — 7. Avant de parler, les témoins sont adjurés de dire la vérité. *Sanhedrin,* IV, 5. — 8. Les dires des témoins doivent être attentivement examinés. Deut., XIX, 18; *Sanhedrin,* V, 1. — 9. Les témoins doivent être d'accord. *Sanhedrin,* V, 2. — 10. Les faux témoins doivent subir la peine méritée par le crime dont ils témoignent à faux. Deut., XIX, 18-21. — 11. L'accusé doit être interrogé avec bienveillance. Jos., VII, 9; *Sota,* I, 4. — 12. Il ne peut être condamné sur son seul aveu. *Sanhedrin,* VI, 2. — 13. Le procès entrainant une peine capitale ne doit pas se terminer en un seul jour. *Sanhedrin,* IV, 1. — 14. En pareil cas, les juges doivent encore examiner la cause deux à deux avant la sentence. *Sanhedrin,* V, 5. — 15. Les juges doivent prononcer individuellement la sentence. *Sanhedrin,* V, 5. — 16. Deux scribes recueillent les votes, l'un les votes favorables, l'autre les votes contraires. *Sanhedrin,* IV, 3. — 17. Une voix de majorité suffit pour absoudre, il en faut deux pour condamner. *Sanhedrin,* IV, 1; V, 5. — 18. Aucune sentence de mort n'est valable si elle est portée hors de la salle Gazith. *Babyl. Abboda-Zara,* 1, f. 8. Telles étaient les garanties que la jurisprudence des Juifs promettait aux accusés, et qui furent presque toutes refusées à Notre-Seigneur. Cf. J. et A. Lémann, *Valeur de l'assemblée qui prononça la peine de mort contre J.-C.,* 3e édit., Paris, 1881, p. 60-97; Dupin, *Jésus devant Caïphe et Pilate,* dans les *Démonst. évang.,* de Migne, Paris, 1852, t. XVI, col. 727-754; Chauvin, *Le procès de Jésus-Christ,* Paris, 1901; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* t. II, p. 213-214.

H. LESÊTRE.

3. JUGEMENT TÉMÉRAIRE. Un jugement est une appréciation personnelle qu'on porte sur autrui. La Sainte Écriture s'occupe de cette appréciation en tant qu'elle est malveillante et téméraire, par conséquent répréhensible. — 1° Elle mentionne les jugements téméraires des amis de Job qui le jugent méchant parce qu'il est malheureux, Job, XLII, 7; ceux des pharisiens condamnant à tort les disciples du Sauveur, Matth., XII, 7; ceux des Juifs qui, comparant Notre-Seigneur à Jean-Baptiste, l'accusent d'être mangeur et buveur, Luc., VII, 33, 34; celui du pharisien qui juge que Notre-Seigneur ne sait pas ce qu'est la pécheresse et en conclut qu'il n'est pas prophète, Luc., VII, 39; celui des insulaires de Malte qui prennent saint Paul pour un malfaiteur, parce qu'une vipère l'a piqué, Act., XXVIII, 4; ceux des chrétiens qui jugent défavorablement leurs frères, parce qu'ils mangent des viandes offertes aux idoles. Rom., XIV, 4-13, etc. — 2° Le jugement téméraire fait l'objet de plusieurs recommandations dans le Nouveau Testament. « Ne jugez pas, et vous ne serez pas jugés... La mesure que vous emploierez pour les autres servira pour vous. » Matth., VII, 1-6; Luc., VI, 37. Le Sauveur condamne ici le jugement superficiel et malveillant porté contre le prochain, dont on fait ressortir les moindres défauts, sans prendre garde aux siens propres qui sont souvent beaucoup plus considérables. Si l'on juge mal les autres, par un très juste retour, on sera mal jugé. Notre-Seigneur recommande encore de ne pas juger sur l'apparence, Joa., VII, 24, et il reproche aux Juifs de juger selon la chair, c'est-à-dire superficiellement et avec une coupable prévention. Joa., VIII, 15. — Saint Paul s'élève plusieurs fois contre le jugement téméraire. Il avertit avec sévérité ceux qui condamnent dans les autres ce qu'ils se permettent eux-mêmes. Rom., II, 1-9. Il ne veut pas que les chrétiens se jugent mal les uns les autres, suivant qu'ils observent ou non certaines distinctions sans importance entre les aliments et les jours, et il conclut : « Ne nous jugeons donc plus les uns les autres. » Rom., XIV, 2-13. Professant lui-même une parfaite indifférence à l'égard des jugements des hommes, il dit qu'un seul jugement importe, celui du Seigneur : « Aussi ne jugez de rien avant le temps, jusqu'à ce que vienne le Seigneur qui mettra en lumière tout ce qui est caché. » I Cor., IV, 3-5. — Saint Jacques reprend ceux qui jugent de la valeur des gens d'après leur habit. Jac., II, 2-4. Il ajoute que juger son frère, c'est juger la loi, ce qui est tout autre chose que l'observer. Personne n'a droit de juger son prochain. Jac., IV, 11, 12.

H. LESÊTRE.

JUGES (LIVRE DES), septième livre de l'Ancien Testament suivant l'ordre du canon du concile de Trente, le deuxième de la seconde classe des livres de la Bible hébraïque, c'est-à-dire des *nebi'îm* ou prophètes.

I. NOM. — Ce livre est intitulé dans la Bible hébraïque שׁוֹפְטִים, *šôfetîm*, dans la Bible des Septante Κριταί. Quelques manuscrits ont des titres plus étendus : Κριταί τοῦ Ἰσραήλ; αἱ τῶν Κριτῶν πράξεις. Philon, *De confus. ling.*, 26, le nomme : ἡ τῶν κριμάτων βίβλος. Saint Jérôme l'a intitulé : *liber Judicum*. Ces noms qui ont tous la même signification dérivent du contenu du livre, ainsi que l'a justement remarqué l'auteur de la *Synopsis Sacræ Script.*, attribuée à saint Athanase, 11, t. XXVIII, col. 512. Ce livre contient, en effet, le récit de la vie et des exploits des héros d'Israël, nommés Juges. — Le mot *šôfêt* ou *šofêt,* qui dépend du verbe *šâfat,* ne signifie pas nécessairement partout comme Deut., XVI, 18, un juge au sens précis du mot ou un magistrat chargé de rendre la justice. C'est plutôt un chef qu'un juge proprement dit. Cf. Ps. II, 10; CXLVIII, 11; Am., II, 3; Is., XVI, 5; XL, 23; Prov., VIII, 16; Abd., I, 21; Ose., VII, 7; Dan., IX, 12. Dans le livre des Juges, le juge est le libérateur, le sauveur de son peuple, II, 16, 18; III, 15, 31; X, 1; XIII, 5. Les Juges d'Israël sont expressément

désignés sous le nom de « sauveurs ». II Esd., IX, 27. Le verbe employé dans ces passages est *yâšа*, « sauver, affranchir, délivrer. » Il est donc synonyme de *šâfat*, dont le sens primitif est prendre la défense de l'opprimé, le soutenir contre l'oppresseur. Ps. LXXXII, 3; X, 18; LXXII, 4; XXVI, 1; XLIII, 1; Is., I, 17, 23; I Reg., XXIV, 16; II Reg., XVIII, 19, 31. De ce sens primitif est venu le sens de juger et de rendre la justice. On a rapproché les *šôfetîm* hébreux des *suffètes* carthaginois. Tite Live, XXVIII, 37; XXX, 7; Festus, XVII; *Corpus inscript. lat.*, n. 4922, t. V, p. 517. Si le nom est le même, les fonctions diffèrent, car les *suffètes* étaient des sortes de consuls, des magistrats réguliers qui se succédaient sans interruption et avaient pouvoir sur tous les Carthaginois. Au rapport de Josèphe, *Contra Apion.*, I, 21, les Tyriens, vers l'époque de Nabuchodonosor, avaient aussi des *suffètes*, que l'historien juif appelle δικασταί. — De fait, les Juges d'Israël n'étaient pas des magistrats politiques, placés à la tête du gouvernement et chargés d'administrer tout le pays. Leur mission était essentiellement militaire. C'étaient des chefs temporaires, d'occasion, que Dieu suscitait pour affranchir son peuple coupable, mais repentant, de l'oppression de ses ennemis. Chacun d'eux eut des attributions fort différentes et exerça son pouvoir suivant les circonstances et sur des territoires plus ou moins étendus.

II. CONTENU. — Le livre des Juges continue l'histoire d'Israël après la mort de Josué et la poursuit jusqu'à la naissance de Samuel. Toutefois ce n'est pas une histoire suivie; on n'y trouve que des épisodes survenus à intervalles plus ou moins longs. « C'est seulement une galerie de tableaux ou plutôt de portraits. » Plusieurs des récits sont peu étendus. L'auteur omet tout ce qui ne rentre pas dans son plan. Ainsi il donne peu de détails sur l'occupation du pays de Chanaan, qui n'était pas terminée à la mort de Josué et qui ne s'acheva que sous les premiers rois. Il groupe ses récits autour de ses héros et il raconte comment ils ont délivré Israël de l'oppression des tribus chananéennes. Le nombre de ces héros, si on compte tous ceux qui sont nommés, s'élèverait au chiffre de quinze, savoir, Othoniel, Aod, Samgar, Jahel, Débora, Barac, Gédéon, Abimélech, Thola, Jair, Jephté, Abesan, Ahialon, Abdon, Samson. Mais Jahel est simplement nommée Jud., V, 6. On ne rapporte pas les actes de Samgar, III, 31, de Thola et de Jair, X, 1-5, d'Abesan, d'Ahialon et d'Abdon, XII, 8-5. Abimélech est un usurpateur de la royauté, IX, 6. Voir t. I, col. 55. Barac n'est que l'exécuteur des ordres de Débora. Voir t. I, col. 1444. Il ne reste donc plus que six juges, qu'on a appelés les grands juges, Othoniel, Aod, Débora (avec Barac), Gédéon, Jephté et Samson. Ils appartiennent à différentes tribus et ne se succèdent pas d'une façon continue.

III. DIVISION. — Le livre des Juges se divise en trois parties distinctes : 1° une introduction; 2° le corps de l'ouvrage; 3° deux appendices.

1° *Introduction*, I-III, 6. — Elle comprend deux sections parallèles. — Dans la première, I-II, 5, l'auteur retrace l'état politique d'Israël après la mort de Josué et décrit sa situation en face des Chananéens. Il rappelle la prise de quelques villes, dont celle de Cariath-Sépher était probablement antérieure au décès de Josué. Il indique quelles tribus chananéennes n'avaient pas été exterminées par les Israélites et le motif pour lequel Dieu les avait conservées. Elles devaient être les ministres de ses vengeances contre son peuple coupable. — La seconde section, II, 6-III, 6, dépeint l'état religieux et moral des Israélites, qui ne demeurent pas toujours fidèles à Dieu. Ils se laissent entraîner à l'idolâtrie par les Chananéens qui vivent au milieu d'eux. Pour punir leur infidélité, le Seigneur permet qu'ils soient opprimés par leurs séducteurs. L'excès de la misère les ramène dans la bonne voie; ils se repentent de leur apostasie et Dieu suscite des héros qui les délivrent de la servitude.

2° *Corps de l'ouvrage*, III, 7-XVI, 31. — Il est formé par une série de récits détachés, qui racontent les exploits des sept grands juges (en comptant Abimélech) et auxquels se rattachent les mentions des petits juges. Aussi on pourrait légitimement le subdiviser en sept sections consacrées à chacun des grands juges. Voir Vigouroux, *Manuel biblique*, 11e édit., Paris, 1901, t. II, p. 55. Mais l'époque des Juges se divise en trois périodes distinctes qui sont nettement marquées dans le livre lui-même. Il est donc plus naturel de partager celui-ci en trois parties. Chacune d'elles est précédée d'une réprimande de Dieu à son peuple. La première est marquée par l'avertissement général, III, 1-7, qui donne le ton moral à tout le livre. La deuxième débute par l'envoi d'un prophète qui reproche à Israël son ingratitude et sa désobéissance, VI, 8-10. La troisième commence aussi par de sévères reproches et une menace d'abandon, X, 11-14. « Ces trois périodes se ressemblent en ce que l'apostasie, l'invasion ennemie, la pénitence et la conversion du peuple, sa délivrance par un juge et une longue durée de prospérité se succèdent régulièrement. Cependant il est facile de reconnaître qu'Israël suit une marche progressive dans le mal. L'apostasie devient finalement et plus générale et plus fréquente, mais aussi l'oppression ennemie plus dure. La paix n'est rétablie que pour des époques de moins en moins longues; encore est-elle troublée par des luttes intestines. Dans chacune de ces trois périodes, il y a eu plusieurs oppressions et plusieurs juges. Il n'est pas nécessaire d'admettre que ces oppressions se sont toutes succédé dans l'ordre où elles sont rapportées dans le récit biblique. Plusieurs régions ont pu être à la fois victimes d'oppressions différentes, et il arriva sans doute aussi qu'une partie du pays jouissait de la paix, lorsque d'autres gémissaient sous la servitude des étrangers. » Pelt, *Histoire de l'A. T.*, 3e édit., Paris, 1901, t. I, p. 341-342.

1. La première partie, III, 7-V, 31, fait le récit des invasions ennemies qui attaquèrent Israël de divers côtés. — *a*) Chusan, roi de Mésopotamie, envahit Chanaan au nord-ouest et lui impose tribut. Au bout de huit ans, Othoniel, de la tribu de Juda, secoue le joug et procure à la contrée un repos de quarante ans, III, 7-11. — *b*) A l'est, les Moabites rendent tributaires les tribus transjordaniques et plusieurs tribus en deçà du Jourdain. Aod, de la tribu de Benjamin, délivra ses compatriotes en tuant par surprise Églon, roi de Moab, et leur procura une paix de quatre-vingts ans, III, 12-30. — *c*) Samgar repoussa les Philistins, qui inquiétaient Israël au sud-ouest, III, 31. — *d*) Sisara, général en chef de Jabin, avait envahi les régions occupées par les tribus du nord. Débora envoya, au nom du Seigneur, Barac repousser l'envahisseur. L'armée de Sisara fut battue et lui-même fut tué par Jahel. Débora chanta cette victoire, qui fut suivie de quarante ans de repos, IV, 1-V, 31.

2. La deuxième partie, VI, 1-X, 5, raconte l'oppression madianite secouée par Gédéon et l'usurpation de la royauté par Abimélech, fils de Gédéon. — *a*) Israël coupable fut opprimé pendant sept années par les Madianites. Lorsqu'il recourut à Dieu, le Seigneur suscita Gédéon et lui donna des signes de sa protection. Avec quelques hommes d'élite, Gédéon chassa les Madianites et tua leurs chefs. Il refusa la royauté, mais fit un éphod, qui ramena le peuple à des pratiques idolâtriques. La judicature de Gédéon procura aux Israélites quarante années de paix, VI, 1-VIII, 28. — *b*) Abimélech, après avoir massacré ses frères, se fit reconnaître roi par les habitants de Sichem. Ceux-ci se révoltèrent bientôt, la ville de Sichem fut détruite et Abimélech fut tué par une femme, VIII, 29-IX, 57. — *c*) Les judicatures de Thola d'Éphraïm, à l'ouest, et de Jaïr de Galaad, à l'est du Jourdain, sont simplement mentionnées, X, 1-5.

3. La troisième partie, x, 6-xvi, 31, fait le récit de l'oppression des Ammonites à l'est et des Philistins à l'ouest. — *a*) Les Israélites, plus coupables que jamais, sont tombés simultanément, semble-t-il, sous le joug des Philistins et des Ammonites. Après leur avoir reproché leur ingratitude, Dieu justement irrité leur promet cependant son secours, x, 6-16. — *b*) Jephté, à la tête des tribus transjordaniques, chasse les Ammonites de toutes les villes qu'ils avaient prises, accomplit le vœu qu'il avait fait avant la bataille et châtie durement les Éphraïmites, mécontents de n'avoir pas été appelés au combat, x, 17-xii, 7. — *c*) Trois juges, Abesan, Ahialon et Abdon, sont seulement indiqués, xii, 7-15. — *d*) Les Philistins, qui dominaient Israël, trouvèrent un adversaire redoutable dans la personne de Samson, dont les exploits sont racontés, xiii, 1-xvi, 31. Voir Pelt, *Histoire,* p. 342-346; F. de Hummelauer, *Comment. in lib. Judicum et Ruth,* Paris, 1888, p. 9-11.

3° *Appendices,* xvii-xxi. — Le premier, xvii-xviii, rapporte l'histoire de l'idolâtrie de Michas et des Danites. Le second, xix-xxi, relate le crime des habitants de Gabaa, la guerre qui en fut la suite et l'extermination des Benjaminites. « Ces deux événements n'ont aucune relation nécessaire avec le corps de l'ouvrage; ils y sont joints comme suppléments parce qu'ils se sont passés dans la même période, le premier, un peu avant, le second, un peu après la mort de Josué. » Vigouroux, *Manuel biblique,* t. ii, p. 55. Pour une analyse plus détaillée, voir R. Cornely, *Introductio specialis in historicos V. T. libros,* Paris, 1887, p. 209-214.

IV. Plan du livre. — Si l'on ne tient pas compte des deux appendices qui le terminent, le livre des Juges forme un tout homogène, dont une pensée unique constitue l'unité. L'introduction expose cette pensée, prépare et explique le corps de l'ouvrage. Elle affirme qu'Israël est heureux, lorsqu'il est fidèle à Dieu; malheureux dès qu'il abandonne son culte; pardonné quand il se repent et se convertit. Le corps de l'ouvrage montre par les faits la vérité de cette triple loi. Son unité ressort de la répétition des mêmes formules : « Ils firent le mal devant le Seigneur, » Jud., ii, 11; iii, 7, 12; iv, 1; vi, 1; x, 6; xiii, 1; « ils crièrent vers le Seigneur qui leur suscita un sauveur, » Jud., iii, 9, 15; iv, 3; vi, 7; x, 10; et « la terre se reposa [nombre] d'années ». Jud., iii, 11, 30; v, 32; viii, 28. L'histoire des six grands Juges raconté plus longuement et dans un cadre identique développe l'idée maîtresse.

V. But de l'auteur. — Ce plan indique le dessein de l'auteur qui veut montrer que l'infidélité à Dieu est toujours punie. Toutes les fois qu'Israël se détourne de lui, le Seigneur le livre aux mains de ses ennemis. La conclusion est que Jéhovah est le seul Dieu d'Israël et son culte la seule vraie religion. Le but immédiat de l'auteur est donc un but moral; son but dernier est théocratique. Il est néanmoins historique, puisqu'il veut prouver sa thèse par des faits de l'histoire. Cependant il n'a pas voulu écrire une histoire complète de l'époque des Juges; il a seulement choisi les épisodes qui se rapportaient à son but et qui rentraient dans son cadre. Ce but est clairement indiqué dans le prélude, Jud., ii, 11-19, et il est réalisé par la disposition du livre, l'ordre et le choix des matières. Bien que ne répondant pas directement au dessein général de l'auteur, les deux faits rapportés à la fin du livre concourent cependant à justifier une remarque plusieurs fois répétée : « Alors il n'y avait point de roi en Israël, et chacun faisait ce que bon lui semblait. » Jud., xvii, 6; xviii, 1, 31 (héb., xix, 1); xxi, 24. Ils montrent l'état lamentable de la religion et de la moralité en Israël avant l'établissement de la royauté.

VI. Unité du livre. — L'unité du livre des Juges ressort manifestement du plan exposé plus haut. Toutefois, cette unité n'est ni absolue ni rigoureuse, puisque l'introduction indique le plan général et que les appendices ne sont rattachés au corps de l'ouvrage que par un lien secondaire, qui les laisse en dehors du cadre tracé par l'auteur. Or, tandis que les catholiques admettent généralement l'unité d'auteur résultant de l'unité du plan, tout en reconnaissant que l'auteur s'est servi de documents antérieurs qu'il a fait rentrer dans son cadre sans modifications substantielles, les critiques modernes, poussant plus loin l'étude des sources, ont abouti à regarder le livre des Juges comme une composition artificielle, dont l'unité serait constituée par un cadre tracé par un dernier rédacteur utilisant des matériaux préexistants.

Ewald, *Geschichte des Volkes Israel,* Gœttingue, 1864, t. i, p. 204, avait distingué deux livres, l'un contenant le récit des guerres rangées selon la série des grands-prêtres, et l'autre racontant les exploits des douze Juges. Le rédacteur aurait emprunté au premier les chap. xvii-xxi, au second, Jud., iii, 7-xvi, 31, et aurait composé l'introduction, i, 1-iii, 6, pour indiquer le cadre de sa composition. Bertheau, *Das Buch der Richter und Ruth,* Leipzig, 1845, p. xxx, admettait aussi deux sources; la première n'était qu'un simple catalogue des douze Juges, avec l'indication du nombre des années de leur judicature et du lieu de leur sépulture; la seconde contenait l'histoire de la période des Juges, ramenée aux six grands Juges. E. Reuss, *Die Geschichte der heilig. Schriften des A. T.,* Brunswick, 1881, p. 337, adoptait cette opinion, que le P. de Hummelauer a réfutée, *Comment. in libros Judicum et Ruth,* p. 1-2, 25-27. J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A. T.,* 2e édit., Berlin, 1889, p. 213-238, examine le texte chapitre par chapitre pour déterminer le caractère et l'âge de chaque partie, mais il ne tire pas de conclusion générale. Les critiques actuels ne se bornent pas à distinguer les sources; ils se demandent, en outre, si elles correspondent à celles qu'ils ont déterminées pour le Pentateuque. Kœnig, *Einleitung,* 1893, p. 250, et Driver, *Einleitung,* trad. Rothstein, Berlin, 1896, p. 173-184, admettent que le dernier rédacteur, au moins pour le corps de l'ouvrage, est deutéronomiste; l'introduction et les appendices sont d'une autre main, peut-être plus récente, mais employant d'anciennes sources. Pour Kittel, l'introduction est l'œuvre du dernier rédacteur et elle dépend de l'auteur jéhoviste. Le corps du livre comprend l'histoire des grands Juges, rédigée par un écrivain deutéronomiste, mais complétée par un autre qui a joint le tableau des petits Juges. Les appendices ont été retouchés par un auteur sacerdotal. Le livre dans son état actuel est l'œuvre d'un dernier rédacteur. Budde, *Die Bücher Richter und Samuel,* 1890, a recherché si les documents jéhoviste et élohiste qui, d'après les critiques, ont servi à former le Pentateuque, avaient été utilisés pour le livre des Juges. Tous les grands Juges, sauf Othoniel et Samson, lui paraissent avoir eu deux historiens, J (le jéhoviste) et E (l'élohiste). Les deux histoires ont été fondues par J E et remaniées par un autre rédacteur. L'histoire de Samson, fortement retouchée au chap. xiii, provient du jéhoviste. La première introduction, i, 1-ii, 5, est foncièrement du même auteur, tandis que la seconde, ii, 6-iii, 6, dépend de E. Les deux écrivains ont été aussi utilisés dans les deux appendices. Ils représentent, d'ailleurs, deux écoles plutôt qu'ils ne sont des individus distincts. Un rédacteur deutéronomiste a arrangé l'histoire des Juges dans un but moral. Enfin, une dernière main a retouché le tout dans le sens du code sacerdotal. Moore a adopté ces vues dans son commentaire des Juges, Édimbourg, 1896, dans sa traduction anglaise, 1898, et dans l'édition du texte hébreu des *Sacred Books of the Old Testament,* publiés par P. Haupt, 1900, ainsi que Cornill, *Einleitung in das A. T.,* 3e et 4e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 94-95. Quelques-

uns de leurs arguments sont réfutés par le P. Cornely, *Introductio specialis in historicos V. T. libros*, p. 215-218.

Le P. Lagrange a exposé, dans *Le livre des Juges*, in-8°, 1903, Introduct., p. XXV-XXXVI, ce qui dans ces théories critiques lui paraît certain ou probable. Son dessein est de rechercher les sources dont s'est servi le dernier rédacteur inspiré et qu'il a reproduites sans y faire de changements substantiels. Le corps du livre, qui pour lui commence, II, 6, présente un caractère particulier, très nettement dessiné. Son auteur a écrit l'histoire des grands Juges suivant le cadre à quatre points : péché, châtiment, pénitence, délivrance. De plus, pour chacun, non seulement la durée de l'oppression et de la judicature est mentionnée, III, 8, 11, 14, 30; IV, 3; V, 31; VI, 1; VIII, 28; X, 8; XII, 7; XIII, 1; XV, 20, mais encore la délivrance est considérée comme s'étant étendue à tout Israël, III, 10, 15; IV, 4; VIII, 34; XII, 7; XV, 20. Toutefois, cette unité n'est pas rigoureuse; elle est plutôt constituée par le cadre, dans lequel l'auteur a fait rentrer des matériaux préexistants. La preuve résulte d'un certain manque d'harmonie primordiale entre le cadre et les histoires qui y ont été insérées. Le rédacteur a introduit un nouveau point de vue qui n'était pas celui des auteurs primitifs, et a insisté sur la leçon d'ensemble que les faits particuliers fournissaient à tout Israël. En effet, tandis que le cadre historique présente les juges comme les sauveurs de tout Israël, chacun d'eux, en réalité, n'a sauvé qu'une partie d'Israël. L'usurpation de la royauté par Abimélech est aussi en dehors du cadre et fait suite à l'histoire de Gédéon; cette histoire et celle d'Abimélech étaient donc antérieures au cadre. D'autre part, l'histoire d'Othoniel n'est que le cadre avec des noms propres; elle est donc de l'auteur du cadre. Les autres histoires, notamment celle de Samson, qui diffère de son genre, n'est pas de lui. Le rédacteur a donc transcrit pour l'histoire des grands Juges, sauf pour celle d'Othoniel, des documents préexistants, qu'il a reproduits dans leur état primitif. Comme son œuvre propre présente une étroite affinité avec le Deutéronome, ce rédacteur est nommé deutéronomiste. L'histoire des petits Juges, bien que ne remplissant qu'une partie du cadre, rentre dans la chronologie du corps de l'ouvrage; elle est donc, même plus probablement pour Samgar, l'œuvre du rédacteur deutéronomiste. La seconde introduction, II, 6-III, 6, n'est pas entièrement de sa main; tout ce qui se rattache à l'histoire de Josué a le cachet de la partie élohiste du récit.

Mais les histoires des grands Juges formaient-elles un seul et même ouvrage, ou bien autant d'ouvrages distincts, ou seulement deux histoires parallèles, jéhoviste et élohiste, combinées par un premier rédacteur? Il faut distinguer les cas. L'histoire d'Aod est parfaitement une et très caractéristique. Celle de Samson lui ressemble et ne présente aucune trace de deux récits parallèles. Elles sont très vraisemblablement sorties de la même plume, J. L'histoire de Débora, qui est une elle aussi, est au contraire le type de l'histoire prophétique, E. Celle de Gédéon a été racontée au moins par deux auteurs, qui paraissent être J et E. Dans Jephté la dualité est moins accusée, le partage plus difficile à fixer. En résumé, pour les grands Juges, il n'y a que deux écrivains, car il n'y a que deux types d'histoire ou deux manières d'écrire. Si J n'est pas le jéhoviste du Pentateuque, il est du moins de son école; E se rattache plus clairement à l'histoire élohiste du Pentateuque; la communauté d'idées et d'expressions prouve, sinon l'unité d'auteur, du moins la parenté intellectuelle avec ce récit élohiste.

La première introduction, I-II, 5, présente la marque encore plus accusée d'une rédaction d'après des sources. Elle renferme plusieurs passages qu'on lit dans le livre de Josué. Des deux livres, l'un n'a pas été copié sur l'autre; il est plus vraisemblable que tous deux ont puisé à une source commune. F. de Hummelauer, *Comment. in lib. Josue*, Paris, 1903, p. 60-71; Lagrange, *Les Juges*, p. 27-32. Mais quelle est cette source et quel en est le rédacteur? Est-ce J, histoire de la conquête de la Palestine? N'est-ce pas plutôt un exposé de ce que les Israélites n'ont pas fait, en opposition avec ce qu'ils devaient faire? Si elle avait existé, le rédacteur deutéronomiste l'aurait maintenue. Elle a été composée pour servir de première préface à l'ouvrage, d'après de très anciennes notices, dont une au moins est antérieure à la prise de Jérusalem par David, Jud., I, 21, et dont les autres semblent être du même temps, puisque l'assujettissement des Chananéens est attribué à la maison de Joseph, Jud., I, 35, et non au pouvoir royal.

Les appendices constituent un tableau de ce qui s'est passé avant l'institution de la royauté. L'histoire de Michas et des Danites, XVII, XVIII, ne présente aucun indice sérieux du mélange de deux documents anciens ou de la transformation d'un document ancien par un rédacteur. Tout au plus a-t-elle subi quelques retouches. Il en est de même de la première partie de l'histoire de Gabaa, XIX. Les chapitres XX et XXI paraissent, au point de vue littéraire, résulter de la transformation d'un ancien document par un rédacteur postérieur, qui serait l'auteur de la première introduction. Le document employé se rapporterait à E et non à J.

En résumé, la composition du livre de Josué aurait suivi cet ordre chronologique. Au début, deux groupes d'histoires, l'un racontant les épisodes des guerres de Jéhovah, d'un style plus populaire, J, l'autre traçant d'une manière continue l'histoire religieuse de Josué à Samuel, E. Ils ont été soudés par un premier rédacteur de façon à former l'histoire des cinq grands Juges, écrite dans un but moral pour montrer le secours donné par Dieu à son peuple. Un second rédacteur deutéronomiste a accentué cette leçon, en l'appliquant à tout Israël et en ajoutant l'histoire d'Othoniel et celle des petits Juges. Plus tard, quand on fit entrer le livre des Juges dans la série des ouvrages qui racontaient l'histoire complète d'Israël, un dernier rédacteur, l'auteur inspiré de tout le livre actuel, mit en avant une préface qui traçait le tableau général de la situation au début de cette période historique et ajouta les appendices qui n'avaient pas été employés par le rédacteur deutéronomiste. Quant aux dates de composition, les deux premiers documents, élohiste et jéhoviste, seraient de l'époque de David, sans qu'il y ait ici aucune raison décisive de priorité. L'élohiste se rattacherait à l'école de Samuel et le jéhoviste à la cour militaire de David. Du rédacteur qui les a combinés, on ne peut rien dire tant ses sutures sont bien faites. Le deutéronomiste est naturellement postérieur à la promulgation du Deutéronome en 621. La dernière rédaction pourrait être placée au temps d'Esdras.

Que penser de ces conclusions? Réserve faite au sujet des rapprochements avec les prétendus résultats de la critique littéraire du Pentateuque, il est certain qu'il n'y a rien à leur opposer au point de la foi et de l'orthodoxie. La tradition catholique n'a pas d'enseignement précis touchant l'auteur et la date du livre des Juges. D'autre part, l'emploi de documents antérieurs se concilie avec l'inspiration divine de l'écrivain qui les met en œuvre. La question est donc d'ordre exclusivement critique. Nous ne nions pas non plus qu'il ne soit possible à un œil exercé de découvrir dans un livre les différentes sources desquelles il dérive. Les résultats obtenus sont certains, lorsque les documents primitifs ont été conservés à l'état isolé. En dehors de cette hypothèse, on n'aboutit souvent qu'à des conclusions vraisemblables ou simplement possibles. La vraisemblance dépend des indices, découverts dans le livre, de documents utilisés par l'auteur. Or, dans le cas particulier du livre des Juges qui, aussi loin que nous puissions

remonter dans l'histoire d'Israël, nous apparaît constitué dans sa teneur actuelle, quelle est la valeur des indices de tant de recueils divers, de tant de retouches successives? La plupart nous paraissent trop faibles pour appuyer les conclusions qu'on en déduit. Ce ne sont que des conjectures accumulées. Elles aboutissent à de pures possibilités. Sont-elles même toutes vraisemblables? Les expressions : *filii Israel, Israel, terra,* si souvent répétées dans l'histoire des grands et des petits Juges, ne désignent pas nécessairement tous les Israélites et la Palestine entière. De soi, elles peuvent désigner une partie des Israélites, une contrée, habitée par quelques tribus d'Israël. En fait, plusieurs récits, notamment ceux de Gédéon, VII, 23, 24, et de Jephté, X, 8, 9, contiennent des restrictions qui permettent d'interpréter dans un sens restreint les expressions universelles : *omnis populus cum Gedeone,* VII, 1; *omnes viri Israel,* VIII, 22. Dans l'histoire de Débora, le cantique en vers, qu'on reconnaît très ancien, est aussi favorable à la judicature sur tout Israël, Jud., V, 7-11, que le récit en prose, IV, 1, 3, 4, 23. Osera-t-on soutenir pour les besoins de la cause qu'il a été retouché par un rédacteur postérieur? Les deux morceaux précisent, d'ailleurs, l'étendue de l'influence de Débora en Israël et la montrent s'exerçant sur quelques tribus seulement, IV, 6, 10; V, 14, 15, 16, 18. Mais on présente ce manque d'harmonie primordiale entre le cadre et les histoires comme un indice d'un remaniement intentionnel de documents antérieurs par un rédacteur, qui voulait tirer de faits particuliers une leçon générale. On admet même l'introduction d'un nouveau point de vue qui modifierait, dans un but moral, celui des auteurs primitifs. Ne serait-ce pas un changement substantiel, produit par le rédacteur du cadre et conservé par le rédacteur inspiré de tout le livre? Il nous semble que la leçon morale, adressée à tout Israël, ressortait suffisamment des châtiments imposés par Dieu à quelques tribus, étant donné surtout qu'elle avait été maintes fois répétée; elle est donc suffisamment justifiée, sans qu'il soit nécessaire de supposer l'introduction d'un point de vue nouveau. Enfin, le rédacteur, en remaniant ses sources, les aurait retouchées de façon à les mettre entièrement d'accord avec son but personnel. S'il a laissé subsister des traces de l'esprit différent des documents primitifs, il a été malhabile dans son travail de retouche et d'adaptation.

Ces documents primitifs étaient eux-mêmes, d'autre part, de mains différentes. Ceux qui concernent Gédéon et Jephté dérivaient de deux traditions indépendantes. On appuie cette dernière conclusion sur la coexistence de récits parallèles, tels que les deux sacrifices offerts par Gédéon, VI, 11-24, 25-32, et la poursuite des Madianites par la tribu d'Éphraïm, VII, 24-25, comparée avec celle de Gédéon lui-même, VIII, 4-21. Dans le premier cas, il n'y a pas deux sacrifices, voir col. 146, ou, si on en admet deux, ils ont été offerts successivement et dans des circonstances différentes. La poursuite des fugitifs se fit simultanément sur des points divers, et si le récit en est un peu confus, cela provient non de la combinaison de deux sources distinctes, mais simplement d'une anticipation de l'expédition des Éphraïmites dans l'ordre des événements. Voir col. 148. Ces documents parallèles ne sont pas seulement distincts; ils sont encore caractérisés; leurs auteurs appartiennent à l'école du jéhoviste et de l'élohiste du Pentateuque. Sans entrer dans aucun détail, demandons si ces marques sont aussi caractéristiques qu'on le prétend, si elles n'ont pas été primitivement fixées d'après un concept particulier de l'histoire d'Israël, de son développement politique et religieux, plutôt que d'après des faits dûment constatés. Les idées et le style du jéhoviste et de l'élohiste sont-ils si distincts qu'un mot suffirait parfois pour déterminer le caractère du morceau ou de la phrase dans lesquels on les rencontre? Le désaccord des conclusions montre bien que beaucoup des considérations, dont elles dérivent, sont plus subjectives qu'objectives, et le P. Lagrange est d'accord tantôt avec Cornill et Moore contre Budde, tantôt avec Budde contre l'un ou l'autre des critiques qu'il étudie. On peut faire les mêmes réflexions au sujet des rédacteurs successifs, qui sont plus ou moins imbus des idées et du style du jéhoviste, de l'élohiste et du deutéronomiste. Ces déterminations dépendent des résultats qu'on croit avoir obtenus dans la critique littéraire du Pentateuque et qui sont loin d'être certains. Voir PENTATEUQUE. Elles ne seraient admissibles qu'autant qu'on reconnaîtrait Moïse comme l'auteur du Pentateuque.

Les critiques catholiques n'hésitent pas à admettre des sources dont dépend le livre des Juges. Mais ils les déclarent contemporaines ou à peu près des événements racontés. Sans parler de quelques commentateurs du XVII[e] siècle, citons Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift,* 2[e] édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 182, qui distingue du cadre moral quelques documents caractérisés par des particularités de fond et de style; Cornely, *Introductio specialis in hist. V. T. libros,* p. 222; F. de Hummelauer, *Comment. in lib. Judicum et Ruth,* p. 27, reconnaissent que l'auteur du livre a puisé à des sources écrites; quant à la dernière rédaction, ils la placent au commencement de l'institution de la royauté et l'attribuent à Samuel.

VII. DATE. — On peut la fixer approximativement d'après des indices internes, le contenu du livre permettant de déterminer les limites extrêmes entre lesquelles s'étendra l'époque de la composition. — 1° Les derniers faits racontés concernent l'oppression d'Israël par les Philistins. Elle dura quarante ans. Jud., XIII, 1. Samson commença la délivrance de son peuple, XIII, 5; Samuel l'acheva. I Reg., VII, 13. Le livre des Juges, se terminant par la mort de Samson, XVI, 30, 31, et ne contenant pas les judicatures d'Héli, I Reg., IV, 18, et de Samuel, I Reg., VII, 15, bien qu'elles rentrassent facilement dans le cadre tracé par son auteur, sa rédaction a pu être contemporaine de ces événements, trop récents encore peut-être pour y être insérés. — 2° La mention : « Il n'y avait pas alors de roi en Israël, » répétée quatre fois dans les appendices, XVII, 6; XVIII, 1, 31; XXI, 24, pour expliquer les graves excès qui y sont racontés, montre directement que cette portion du livre, et indirectement que le tout dont elle fait partie, ont été rédigés après l'institution de la royauté. A l'anarchie qui existait à l'époque des Juges, on oppose implicitement les avantages que la royauté procurait à Israël. On n'avait donc pas connu les règnes désastreux des mauvais rois, et on était encore sous les heureuses impressions des débuts de l'institution. — 3° Il est dit dans la première introduction, I, 21, que les Jébuséens habitaient « jusqu'aujourd'hui » à Jérusalem avec les Benjamites. La composition de ce morceau a donc précédé la prise de la citadelle, où cette tribu chananéenne avait son refuge, prise faite par David dans les premières années de son règne. II Reg., V, 6, 7. Postérieure à l'établissement de la royauté en Israël, antérieure à la septième année du règne de David, la rédaction du livre des Juges doit être rapportée au règne de Saül. — 4° Le but de l'auteur, qui est de détourner les Israélites de l'idolâtrie par l'exposé des châtiments divins, convient mieux au début qu'aux dernières années de ce règne, puisque nous savons que Saül était opposé aux devins. I Reg., XXVIII, 9.

VIII. AUTEUR. — Il n'y a rien de certain sur la personne de l'écrivain qui a composé le livre des Juges, et les commentateurs ont exposé à ce sujet des opinions divergentes. Aujourd'hui il n'y a plus guère que deux sentiments en présence. Tandis que les partisans de la haute critique admettent une série de rédacteurs successifs qui se clôt par un rédacteur deutéronomiste du

VIe siècle avant Jésus-Christ, les critiques catholiques s'accordent généralement à reconnaître Samuel pour l'auteur du livre des Juges. Leur sentiment s'appuie sur une affirmation du *Baba Bathra,* d'après laquelle Samuel écrivit les Juges. Voir t. II, col. 140. Cf. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique,* Paris, 1881, p. 25-26. C'est aussi l'opinion de saint Isidore de Séville, *De officiis eccl.,* I, 12, t. LXXXIII, col. 747. Elle s'accorde bien avec l'époque précédemment fixée de la composition du livre. Celle-ci ayant eu lieu dans les débuts du règne de Saül, aucun personnage n'est mieux désigné pour cette œuvre que le prophète Samuel. Par ailleurs, le but que se proposait l'écrivain concorde parfaitement avec les paroles que Samuel adressait aux Israélites, I Reg., VII, 3, et avec les faits qu'il leur rappelait. I Reg., XII, 9-11. Cf. Kaulen, *Einleitung,* p. 182; Vigouroux, *Manuel biblique,* t. II, p. 57; Cornely, *Introd. specialis in hist. V. T. libros,* p. 218-219; F. de Hummelauer, *Comment. in lib. Jud.,* p. 29-32, etc.

IX. Autorité historique. — 1° Il résulte de ce qui précède que le livre des Juges est l'œuvre d'un écrivain bien informé et sincère. Celui-ci, en effet, a été contemporain d'une partie des faits qu'il raconte; il a eu toute facilité de se renseigner. Pour narrer les événements qui s'étaient passés antérieurement dans l'intervalle de trois siècles à peu près, il a consulté des documents anciens et il les a reproduits intégralement, sans modifier le style, par exemple, le cantique de Débora, la fable de Joatham, etc. Il a aussi consigné par écrit des récits oraux, attachés à certains lieux et au souvenir de quelques personnages, Jud., II, 5; IV, 5; VI, 24, 32; XV, 19; XVIII, 12, 29; conservés et transmis de génération en génération en raison de leur intérêt ou de leur importance. D'ailleurs, on ne pouvait guère perdre la mémoire de si grandes misères et de si heureuses délivrances. Les rationalistes prétendent que la tradition orale sur les héros d'Israël, en particulier sur Gédéon et Samson, telle qu'elle a été recueillie par l'auteur, était déjà surchargée de légendes ou ornée de détails mythologiques. Ils rabaissent, il est vrai, la date de la composition du livre et donnent à la légende le temps de se former. Mais Samuel était plus rapproché des faits que le rédacteur deutéronomiste, et il n'y a pas de raison de révoquer en doute le caractère historique de ses récits. Il n'a pas inventé d'histoires pour combler les lacunes de sa narration. Sur Othoniel et sur les petits Juges, il reproduit fidèlement ses sources et il n'embellit pas leur histoire de circonstances imaginées à plaisir. Enfin, il ne cherche pas à plaire aux Israélites; il raconte leur idolâtrie, leur corruption, leurs divisions et leurs querelles. Se proposant un but religieux et moral, il a dû pour l'atteindre, pour détourner efficacement les Israélites de l'idolâtrie et les attacher fidèlement au culte du vrai Dieu, ne rapporter que des faits certains, des exemples connus; il ne pouvait appuyer avec succès sa thèse sur des légendes ou de vagues rumeurs. La fin qu'il poursuivait exigeait de sa part une parfaite sincérité, une véracité incontestable.

Les critiques rationalistes prétendent que le rédacteur qui a placé les événements dans le cadre de péchés suivis de châtiments et de repentir amenant le pardon et la délivrance, a donné à cette succession des faits un lien religieux, qui n'existait pas en réalité et qu'il a imaginé en vue de la leçon à en tirer. De fait, l'auteur du livre des Juges s'est borné à exposer la succession providentielle des événements. D'épisodes particuliers, plusieurs fois répétés, il a déduit avec raison une loi générale. Dans chacun des cas, en punissant quelques tribus, puis en recevant leur repentir, Dieu s'adressait à tout son peuple et le détournait fortement de tout culte idolâtrique. Les mêmes critiques disent que la chronologie du livre, elle aussi, est artificielle. Les histoires des Juges sont agencées de façon à former une succession ininterrompue de sauveurs. Toutefois, l'étude comparée du texte montre qu'il y a eu, à certaines époques, plusieurs juges à la fois, exerçant simultanément leur action sur divers points du territoire palestinien. Voir t. II, col. 729. Cf. Vigouroux, *Manuel biblique,* t. II, p. 57-62. Sur d'autres explications proposées, voir Lagrange, *Le livre des Juges,* p. XLI-XLV.

2° D'autre part, bon nombre de faits racontés dans le livre des Juges sont rapportés dans d'autres livres bibliques, qui en garantissent ainsi la vérité. Ceux dont le récit forme la première introduction du livre des Juges étaient déjà consignés à peu près dans les mêmes termes dans le livre de Josué. L'expédition contre Dabir se trouve Jud., I, 10-15, et Jos., XV, 14-19; la mention des Jébuséens qui habitent Jérusalem, Jud., I, 21; Jos., XV, 63; la présence des Chananéens sur les confins de la tribu d'Éphraïm, Jud., I, 29; Jos., XVI, 10, et sur le territoire de Manassé, Jud., I, 27, 28; Jos., XVII, 11-13. La mort de Josué est rappelée de la même manière, Jos., XXIV, 28-31; Jud., II, 6-9. La conquête de Lésem par les Danites, simplement indiquée, Jos., XIX, 47, est longuement narrée dans un des appendices. Jud., XVII, XVIII. Les livres postérieurs fournissent des témoignages analogues de la vérité des faits du livre des Juges. Samuel résume les ingratitudes d'Israël envers Dieu, son châtiment, son repentir et sa délivrance par plusieurs Juges, qu'il nomme, répétant ainsi le cadre même de tout le livre des Juges. I Reg., XII, 9-11. La mort d'Abimélech, fils de Gédéon, Jud., IX, 53, est rappelée par Joab. II Reg., XI, 21. Le sort qu'eurent les ennemis d'Israël, Sisara, Jabin, Oreb, Zeb, Zébée et Salmana sous les judicatures de Débora et de Gédéon, est souhaité à d'autres ennemis. Ps. LXXXII, 10, 12. L'histoire entière d'Israël à l'époque des Juges est poétiquement décrite avec ses quatre phases d'infidélité, de punition, d'humiliation et de secours. Ps. CV, 34-46. La défaite de Madian par Gédéon est, pour Isaïe, IX, 4; X, 26, un grand jour de victoire, un jour célèbre qui sert de terme de comparaison. Osée, IX, 9; X, 9, rappelle deux fois le crime commis à Gabaa. Jud., XIX-XX. L'Ecclésiastique, XLVI, 13-15, loue les Juges d'Israël, « qui ne se sont pas détournés du Seigneur, » et célèbre leur mémoire. Saint Paul, dans son discours à la synagogue d'Antioche de Pisidie, Act., XIII, 20, mentionne les Juges à leur place historique entre Josué et le prophète Samuel. Dans l'Épître aux Hébreux, XI, 32, il nomme quelques Juges et joint leur éloge à celui des rois et des prophètes. Aux yeux d'un chrétien, ces témoignages des Livres Saints garantissent avec l'autorité divine la vérité historique des faits cités et du cadre dans lequel tous les événements de l'époque des Juges sont distribués.

X. État social, politique et religieux des Israélites au temps des Juges. — Pour se faire une idée exacte des événements racontés dans le livre des Juges, il est important de connaître l'état social, politique et religieux des Hébreux à cette époque.

1° Moïse, leur législateur, ne leur avait pas donné de constitution politique; il les avait laissés sous ce rapport dans leur état primitif, qui était le régime patriarcal. Fondé sur la famille et sur le droit de primogéniture, ce régime ne comportait guère d'autre organisation que celle de la famille. Le pouvoir du père sur ses descendants se transmettait de génération en génération aux aînés, et il n'était limité que par les usages reçus. Les tribus étaient constituées par les membres d'une même famille et formaient des clans indépendants. Elles n'avaient entre elles aucun lien politique. « Alors il n'y avait pas de roi en Israël et chacun faisait ce qui lui semblait bon. » Jud., XVII, 6; XVIII, 1, 31; XXI, 24. Après la mort de Josué, chaque tribu achève de conquérir le territoire qui lui avait été assigné. Elles opèrent isolément, et si Juda propose à Siméon une action commune, c'est pour l'acquisition complète de son lot et à titre

d'aide réciproque. Jud., I, 3. Juda ne tient donc pas la première place et ne marche pas dans l'intérêt de toutes les tribus. Au lieu de se réunir, celles-ci s'isolent de plus en plus et refusent parfois de porter secours à celles qui étaient opprimées. Elles laissèrent vivre au milieu d'elles les Chananéens, anciens habitants du pays; elles s'unirent même à eux par des mariages et se laissèrent entraîner à partager leur idolâtrie. Les Chananéens, groupés autour de leurs rois, dominèrent les Israélites coupables et leur firent payer tribut. Quand les opprimés, repentants de leurs crimes, se soulevaient contre leurs oppresseurs, ils n'avaient pas d'armée régulière. Un chef de circonstance se mettait à la tête des soldats improvisés et mal armés, et s'il remportait la victoire, c'était par la ruse, la bravoure, plutôt que par la force de la discipline et l'habileté de la stratégie. Le sauveur du peuple, une fois la victoire gagnée, retournait à son champ et à ses affaires personnelles et n'exerçait aucune autorité officielle ni politique, ni administrative. Il ne rendait pas même la justice, excepté dans des cas exceptionnels, voir JUGE, col. 1834-1835, les différends étant réglés par les anciens du peuple. Cet isolement des tribus faisait leur faiblesse et les exposait aux coups de main de leurs ennemis. La vie privée était aussi simple que la situation politique. Chaque maison se suffisait pour les besoins quotidiens, et tous vivaient de la culture des champs et de l'élevage des troupeaux.

2° Israël servit Jéhovah durant toute la vie de Josué et des anciens qui l'avaient connu. Jud., II, 7. Mais il s'éleva une autre génération qui n'avait pas été témoin des merveilles que Dieu avait opérées en faveur de son peuple. Elle se livra à l'idolâtrie et servit Baal et Astarthé. Jud., II, 10-13. Mais l'infidélité n'était pas générale; toutes les tribus n'apostasiaient pas en même temps. La contagion gagnait seulement l'une ou l'autre, et bientôt les malheurs ramenaient les coupables au culte du vrai Dieu. Nonobstant ces infidélités, trop fréquentes, mais passagères pourtant, Israël gardait sa cohésion comme peuple dans l'unité religieuse et dans le culte de Jéhovah. Il n'était permis à personne d'offrir des sacrifices à Dieu, sinon en présence de l'arche, et tous les Israélites étaient obligés de se rendre, trois fois par an, auprès de cette arche pour y célébrer des fêtes en l'honneur de Dieu. Sans doute, ces lois ont pu être violées plus d'une fois par des individus isolés, probablement même par des tribus entières, au moment de leur infidélité. Néanmoins, les réunions religieuses avaient lieu à Silo, Jud., XXI, 2 (sur la réunion à Bokim, Jud., II, 1-5, voir t. I, col. 1843), chaque année. Jud., XXI, 19. C'est dans ce sanctuaire national que se célébrait le culte public, qui persévéra régulièrement, même lorsque les Danites eurent institué un culte particulier pour l'idole de Michas. Jud., XVIII, 31. Cet étrange épisode ne prouve pas seulement l'unité religieuse d'Israël; il montre encore l'existence des lévites et leur rôle important dans le culte. Il y avait donc un sacerdoce et des rites déterminés, qu'un particulier et une tribu entière cherchaient à imiter. L'unité religieuse d'Israël corrigeait en partie les graves inconvénients qui résultaient de la désagrégation politique des tribus. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. III, p. 36-68; card. Meignan, *De Moïse à David*, Paris, 1896, p. 363-375; F. de Hummelauer, *Comment. in lib. Jud. et Ruth*, p. 16-20; Pelt, *Histoire de l'A. T.*, 3e édit., 1901, t. I, p. 334-339.

XI. ÉTAT DU TEXTE. — 1° *Texte hébreu.* — L'édition massorétique n'a pas un texte de tous points parfait; toutefois, elle est ici moins fautive que dans d'autres livres de l'Ancien Testament. Mgr Kaulen, *Einleitung*, p. 184-185, cite un certain nombre d'exemples, qui prouvent que ce texte est inférieur à celui sur lequel a été faite la version dite des Septante. Les critiques se sont spécialement exercés sur le cantique de Débora et ils en ont discuté le texte hébreu. Notons seulement que leurs observations ne sont pas toutes justifiées et qu'il y a lieu de les contrôler. — 2° *Texte grec.* — La version des Septante se présente à nous, pour le livre des Juges, sous deux formes très distinctes. La première se retrouve dans le *Codex Alexandrinus*, A, et quelques autres manuscrits grecs, en particulier, parmi les onciaux, les *Codices Sarravianus, Coislinianus* et *Basiliano-Vaticanus*. Les versions syriaque-hexaplaire, arménienne, éthiopienne et ancienne latine sont apparentées à cette forme du grec, qui est aussi en gros le texte cité par les écrivains égyptiens, Clément d'Alexandrie, Origène et Didyme. C'est l'ancienne et primitive traduction grecque, plus ou moins retouchée pour la rapprocher de l'hébreu. Les critiques y reconnaissent généralement la recension de Lucien. Cependant M. Moore a distingué, d'après les variantes, trois recensions de cette première forme : celle de l'*Alexandrinus*, reproduite encore dans la Polyglotte d'Alcala; une deuxième représentée par les cursifs 54, 59, 75, 82 de Holmes et Parsons, qui serait le texte de Théodoret; une troisième, constituée par l'édition aldine d'après les cursifs 120 et 121. S'il était certain que Théodoret a suivi la seconde recension, on ne pourrait pas regarder l'*Alexandrinus* comme un témoin de la recension de Lucien, que Théodoret a très probablement employée. La seconde forme du texte grec se remarque dans le *Vaticanus*, B, le *Codex Musei britannici Add. 2002*, de nombreux cursifs grecs et dans la version sahidique. Saint Cyrille d'Alexandrie se sert de cette forme; ce qui a porté Moore à conclure qu'elle date du IVe siècle. Elle n'est pas une version nouvelle faite sur l'hébreu; il semblerait qu'elle mêle les leçons des Septante avec celles d'Aquila. Si on ne peut affirmer qu'elle est la recension d'Hésychius, comme l'avait pensé Grabe, il n'y a pas à douter de son origine égyptienne. P. de Lagarde, *Septuaginta-Studien*, Gœttingue, 1892; Brooke et Mac Lean, *The Book of Judges in Greek according to the text of Codex Alexandrinus*, Cambridge, 1897; Moore, *Critical and exegetical Comm. on Judges*, Édimbourg, 1895; Swete, *An introduction to the Old Testament in greek*, Cambridge, 1900, p. 333-334, 442, 446-447; Lagrange, *Le livre des Juges*, p. XVI-XIX. — 3° *Textes latins.* — 1. La vieille Vulgate latine, qui est un témoin de la première forme du texte grec, a été éditée en partie, I-XX, 31, d'après le *Codex Lugdunensis*, par M. Ul. Robert, *Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima*, in-4°, Lyon, 1900, p. 105-155. C'est un texte « italien », ou à tout le moins un texte revisé, probablement au IVe siècle, qui par là se rapproche du groupe des textes « italiens ». Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1901, t. I, p. 151. — 2. Saint Jérôme a traduit un texte hébreu à peu près semblable au texte massorétique; mais, pour que sa version soit intelligible, il a rendu l'original assez librement. Le P. de Hummelauer, *Comment. in l. Judic.*, p. 20-22, a signalé les passages dans lesquels notre version latine diffère de l'hébreu.

XII. COMMENTATEURS. — 1° *Pères.* — Origène, *Selecta in Judices*, t. XII, col. 949-950; *In lib. Judic. homiliæ* (au nombre de neuf dans la traduction latine de Rufin), *ibid.*, col. 951-990; *Adnotationes in Judices*, t. XVII, col. 37-40; la suite des homélies d'Origène sur les Juges se trouve dans Mgr Batiffol, *Tractatus Origenis de libris SS. Script.*, Paris, 1900; S. Éphrem, *In librum Judicum, Opera omnia*, Rome, 1737, t. I, p. 308-330; S. Augustin, *Locutiones in Heptateuch.*, l. VII, t. XXXIV, col. 541-548; *Quæst. in Heptateuch.*, l. VII, *ibid.*, col. 791-824; Théodoret, *In Judices*, t. LXXX, col. 485-518; Procope de Gaza, *Comment. in Judices*, t. LXXXVII, 1a pars, col. 1041-1080; S. Isidore de Séville, *Quæst. in l. Judic.*, t. LXXXIII, col. 379-392. — 2° *Du moyen âge.* — V. Bède, *Quæst. super lib. Judicum*, t. XCIII, col. 423-

430; S. Patère, *Expositio*, l. VI, t. LXXIX, col. 785-790; Raban Maur, *Comment. in l. Judic.*, t. CVIII, col. 1107-1200; Walafrid Strabon, *Glossa*, t. CXIII, col. 521-540; Rupert, *De Trinitate et operibus ejus, in l. Judic.*, t. CLXVII, col. 1023-1060; Hugues de Saint-Victor, *Annotat. elucidat.*, t. CLXXIII, col. 87-96; Hugues de Saint-Cher, *Postilla*, Cologne, 1621, t. I, p. 195-214; Nicolas de Lyre, *Postilla*, Venise, 1588, t. II; Denys le Chartreux, *Opera*, Cologne, 1533, t. II; Tostat, *Opera*, Cologne, 1613, t. V, 3ª pars. — 3° *Modernes.* — 1. *Catholiques.* — Arias Montanus, *De varia republica seu comment. in lib. Judic.*, Anvers, 1592; Marcellinus Evangelista, *Expositiones in lib. Judic.*, Venise, 1598; Serarius, *Judices et Ruth explanati*, Mayence, 1609; Bonfrère, *Josue, Judices, Ruth commentario illustrati*, Paris, 1631 (le commentaire des Juges est reproduit par Migne, *Cursus completus Script. sac.*, t. VIII, col. 525-1114); Magalian, *In Judic. historiam explanationes et morales adnotationes*, Lyon, 1626; Villaroel, *Judices commentariis litteralibus tum aphorismis moralibus illustrati*, Madrid, 1635; Vega, *Comment. literalis et moralis in l. Judic.*, 3 in-fol., Lyon, 1671; Fellibien, *Pentateuchus historicus*, Paris, 1704; Helbig, *In lib. Josue, Judicum, Ruth*, Cologne, 1717; Calmet, *Commentaire littéral*, 2ᵉ édit., Paris, 1724, t. II, p. 163-298; Clair, *Les Juges et Ruth*, Paris, 1878; F. de Hummelauer, *Comment. in lib. Judic. et Ruth*, Paris, 1889; Neteler, *Das Buch der Richter*, 1900; Lagrange, *Le livre des Juges*, Paris, 1903. — 2. *Protestants.* — Parmi les anciens, nommons seulement les commentaires de Munster, 1534; de Castalion, 1551; de Martin Bucer, Paris, 1563-1564; de Pierre Martyr, Zurich, 1561; Londres, 1564; Heidelberg, 1610; de Sébastien Schmidt, Strasbourg, 1697; d'Amama, 1630; de Le Clerc, 1733. Parmi les modernes, citons Rosenmuller, Leipzig, 1835; Bertheau, *Buch der Richter und Ruth*, Leipzig, 1845; 1883; Studer, *Das Buch der Richter*, 1835; Cassel, *Das Buch der Richter und Ruth*, Bielefeld, 1865; 1887; Keil, *Commentar über das A. T.*, t. III, 1, *Josua, Richer und Ruth*, Leipzig, 1863 et 1874; Oettli, *Deuteronomium, Josua und Richter*, Munich, 1893; Budde, *Richter und Samuel*, Giessen, 1890; Moore, *Judges*, Édimbourg, 1895; Budde, *Das Buch der Richter*, Fribourg-en-Brisgau, 1897; Nowack, *Richter-Buch*, 1900.

E. MANGENOT.

JUIF. — I. SENS DU MOT. — 1° *Ancien Testament.* — Le mot « Juif » (יְהוּדִי, *Yehûdi*, pluriel יְהוּדִים ou יְהוּדִיִּים, *Yehûdim*), paraît pour la première fois à l'époque de Jérémie et désigne les habitants du royaume de Juda, qui représentaient seuls la race d'Israël, depuis la destruction de Samarie, en opposition avec les Moabites, Jer., XL, 11, 12, avec les Chaldéens, Jer., XXXVIII, 19; XLI, 3; LII, 28, 30; IV Reg., XXV, 25, avec les Égyptiens, Jer., XLIV, 1, avec les Iduméens. IV Reg., XVI, 6. Il se dit absolument des habitants de Jérusalem, Jer., XXXII, 12, et s'emploie comme synonyme du mot « hébreu ». Jer., XXXIV, 9. Jamais cependant il ne désigne spécialement les membres de la tribu de Juda, ni les citoyens du royaume méridional, par opposition avec ceux du royaume septentrional. Dès avant la captivité, l'hébreu s'appelait la langue judaïque. IV Reg., XVIII, 26, 28; Is., XXXVI, 11, 13. Mais ce n'est qu'au retour de la captivité de Babylone, comme Josèphe l'a fort bien remarqué, *Ant. jud.*, XI, V, 7, que ce nom de Juifs devint l'appellation courante des Israélites en général. En ce sens, il est commun dans Esdras, Néhémie, Esther, et les deux livres des Machabées. On le rencontre dans Zacharie, VIII, 23, Daniel, III, 8, 12 (et dans le grec des parties deutérocanoniques de ce prophète, XIII, 4; XIV, 27), ainsi que dans Judith, XVI, 31. — Néhémie, II, 16, distingue les « Juifs » des prêtres, des nobles et des magistrats; il veut parler des hommes du peuple.

2° *Nouveau Testament.* — Dans les synoptiques, le mot « juif », assez rare, est surtout usité dans l'expression « roi des Juifs » (Matth., 4 fois, Marc, 5 fois, Luc, 3 fois). On trouve encore « pays juif », Marc., I, 5, « ville des Juifs. » Luc., XXIII, 51. Mais il n'y a de remarquable que ces deux locutions : « Le bruit courut parmi les Juifs, » Matth., XXVIII, 15, et : « Les Pharisiens et tous les Juifs, » Marc., VII, 3, où « Juifs » dénote la religion plutôt que la nationalité. — Saint Jean emploie très souvent ce nom (71 fois dans l'Évangile, 2 fois dans l'Apocalypse) et le prend dans trois acceptions distinctes : 1. au sens national : « qui appartient à la nationalité juive; » 2. au sens politique : « qui habite la Judée proprement dite par opposition avec la Samarie et la Galilée; » 3. au sens religieux : « qui persiste dans les croyances traditionnelles, en repoussant le Christ. » — Les deux premières acceptions n'ont rien d'extraordinaire; la troisième, de beaucoup la plus fréquente, tranche sur le langage des autres écrivains du Nouveau Testament. Cependant Matth., XXVIII, 15, et quelques textes des Actes, IX, 22, 23; XII, 3; XIII, 45, 50, etc., nous y préparent. Mais, dans les Actes, il y a presque toujours antithèse latente avec les gentils et, quand il est question des Juifs infidèles par opposition avec les nouveaux convertis, saint Luc a soin d'ajouter une épithète (οἱ ἀπειθοῦντες Ἰουδαῖοι, Act., XIV, 2) à moins que le contexte n'ôte toute ambiguïté, tandis que pour saint Jean le mot « juifs » indique, sans plus d'explication, les Juifs infidèles. Au soir de la Résurrection, les disciples s'étaient enfermés ensemble par « crainte des Juifs ». Joa., XX, 19. La composition tardive du quatrième Évangile, conforme d'ailleurs à la tradition, semble se refléter dans le langage. — L'emploi du mot « juif » dans saint Paul n'a rien de particulier; c'est toujours l'antithèse : juifs et gentils; sauf cependant I Thess., II, 14, où l'usage de saint Paul se rapproche de celui de saint Jean.

II. SITUATION LÉGALE DES JUIFS DANS LE MONDE GRÉCO-ROMAIN. — Un problème du plus haut intérêt, pour l'exégèse comme pour l'histoire du siècle apostolique, est la question de savoir quelle situation était faite aux Juifs dans les diverses contrées où les avaient jetés les révolutions et les malheurs de leur patrie. Nous avons dit ailleurs qu'ils étaient répandus dans le monde entier. Voir HELLÉNISTE, col. 580-582. Grâce à leur énergie patiente et tenace, à leur esprit de solidarité et de fraternité, ils réussirent le plus souvent à humaniser leurs vainqueurs. Partout haïs par le peuple et protégés par les gouvernants, méprisés et redoutés à la fois, ils exerçaient autour d'eux une répulsion inexplicable et une irrésistible attraction. Nous allons examiner rapidement leur situation au double point de vue religieux et social.

1° *Situation religieuse.* — Le judaïsme fut toujours pour Rome une religion reconnue (*religio licita*). A part de rares exceptions (Antiochus Épiphane, Ptolémée Physcon) les rois de Syrie et d'Égypte avaient laissé aux Juifs la liberté de conscience. En succédant aux Lagides, aux Séleucides, aux Attales, Rome maintint aux Juifs, avec lesquels elle avait conclu une alliance dès le temps de Judas et de Simon Machabée, I Mach., VIII, 17-32; XV, 15-24, le libre exercice de leur religion avec les droits et privilèges suivants : 1. Faculté d'ériger des synagogues et des oratoires (συναγωγαί, προσευχαί, σαββατεῖα) partout où ils étaient établis en nombre suffisant. A Rome, où ils formaient au moins huit communautés ou corporations distinctes, ils avaient autant de synagogues. Les synagogues s'administraient elles-mêmes au moyen d'un conseil présidé par le chef de la synagogue (ἀρχισυνάγωγος) et d'un employé subalterne, espèce d'appariteur ou de sacristain (ὑπερέτης, en hébreu *ḥazzân*). — 2. Droit de posséder des cimetières particuliers, placés sous la protection des lois. On en connaît cinq ou six aux environs de Rome. — 3. Droit de pratiquer leurs rites et leurs coutumes (circoncision, célébration du

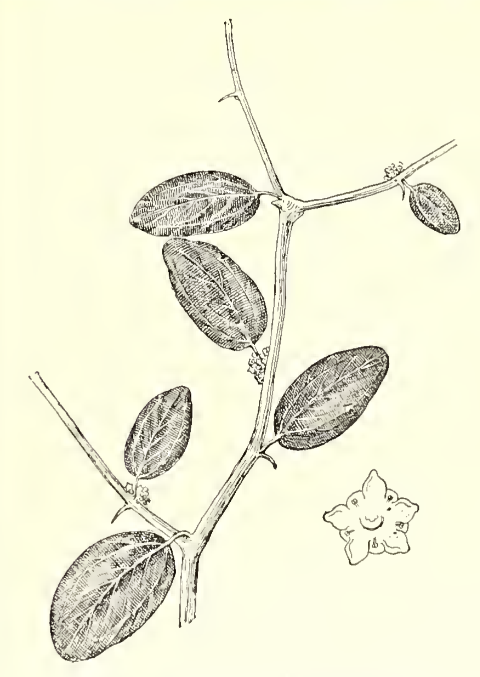
sabbat et des fêtes, purifications légales, manière spéciale de saigner la viande de boucherie, de faire le pain, etc.) avec défense de les molester sur ce point. — 4. Dispense de toutes les obligations de droit commun qu'ils regardaient comme incompatibles avec leur religion. C'est ainsi que les Juifs qui étaient citoyens romains furent exonérés du service militaire et qu'ils furent tous dispensés du culte officiel des empereurs. On poussa quelquefois la condescendance jusqu'à respecter leurs scrupules les moins fondés. — 5. Droit de prélever l'impôt de la capitation, se montant à un demi-sicle ou didrachme, payable par tous les adultes mâles et destiné à l'entretien du temple de Jérusalem. On sait combien les Romains voyaient de mauvais œil ces cotisations dont l'emploi échappait à leur contrôle. Aussi s'alarmérent-ils, à plusieurs reprises, de ces envois d'or périodiques à Jérusalem. Un légat d'Asie, Flaccus, les interdit et confisqua les sommes recueillies à Apamée, à Laodicée, à Adrymète, à Pergame et probablement ailleurs. Cicéron, *Pro Flacco,* 28. Mais le droit des Juifs fut confirmé par une foule d'édits et subsista jusqu'à la ruine du Temple. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XVI, VI, 2-7.

2° *Situation sociale et politique.* — Dans cet ordre de choses, les Juifs de la *diaspora* n'étaient guère moins favorisés. D'une manière générale, on peut dire qu'ils formaient un petit État dans le grand et une ville fermée dans la ville qui leur donnait l'hospitalité. Quelquefois un quartier spécial leur était assigné (à Rome c'était le Transtévère; à Alexandrie, le quartier situé à l'est du Bruchéion), mais il est probable qu'ils n'y étaient pas cantonnés d'une façon exclusive. Partout où ils étaient en nombre, les Juifs se constituaient en communauté autonome, administrant ses propres affaires, réglant elle-même les différends et les procès, avec la tolérance et parfois avec l'assentiment explicite du gouvernement central ou des autorités locales. Ils avaient une sorte de sénat (γερουσία, γέροντες, πρεσβύτεροι) présidé par un dignitaire nommé ἄρχων, γερουσιάρχης. A Alexandrie, le chef unique, appelé ethnarque, jouissait de la plus grande autorité. Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, VII, 2 (pour Sardes, voir XIV, X, 17). A Rome, il ne leur était pas permis de se réunir en une seule assemblée. Les communautés juives pouvaient « juger elles-mêmes leurs affaires litigieuses, avoir leurs propres juges, leurs propres codes... En matière civile, l'autonomie des Juifs ne s'appliquait en principe qu'aux affaires où les deux parties étaient juives; dans un procès mixte, même si le défendeur était Juif, le tribunal local ou romain était seul compétent... En matière pénale, au début de l'ère chrétienne, les magistrats juifs exerçaient un pouvoir disciplinaire étendu, comportant le droit d'incarcérer et de flageller, Act., IX, 2; XVIII, 12-17; XXII, 19; XXVI, 11; II Cor., XI, 24 ». Th. Reinach, dans Saglio, *Dictionn. des antiq. grecques et rom.,* t. III, p. 627. Origène dit qu'ils prononçaient même des sentences capitales, *Epist. ad Afric.,* 14, t. XI, col. 84. Mais, pour avoir une sanction, elles devaient être confirmées par l'autorité romaine ou devaient être exécutées clandestinement, comme les jugements de la Sainte-Vehme germanique. On peut d'ailleurs supposer que les membres des communautés juives accordaient, d'un consentement tacite, à leurs magistrats, beaucoup plus de pouvoir que ne leur en conféraient les lois de l'Empire ou les constitutions des villes libres.

F. PRAT.

JUJUBIER (hébreu : *na'ăṣûṣ;* Septante : στοιβή; Vulgate : *fruteta, saliunca;* Is., VII, 19; LV, 13; Nouveau Testament : ἄκανθα : Vulgate : *spinæ;* Matth., XXVII, 29; Joa., XIX, 2). arbuste épineux.

I. DESCRIPTION. — Le genre *Zizyphus*, de la famille des Rhamnées, comprend des arbrisseaux à feuilles alternes-distiques, coriaces, munies de stipules épineuses. Les fleurs disposées en petites cymes axillaires et contractées ont 5 divisions et produisent un fruit charnu qui renferme un noyau osseux. — L'espèce la plus cultivée en Orient est le *Zizyphus vulgaris* de Lamarck qui donne des drupes succulentes de la forme d'une olive. En Afrique et jusque près de la mer Rouge on trouve le *Zizyphus Lotus* dont le fruit arrondi est probablement le « lotus » connu des Grecs. Enfin les déserts de Jéricho et du Sinaï ont fourni aux cultures de Syrie et d'Égypte le *Zizyphus Spina-Christi* (fig. 312 et fig. 308, col. 1741), ainsi nommé parce qu'on croit assez



312. — *Zizyphus Spina-Christi Willd.*
Dessin d'après nature. Rameau cueilli à Jéricho
par le Frère Jouannet-Marie, des Écoles chrétiennes (avril 1890).

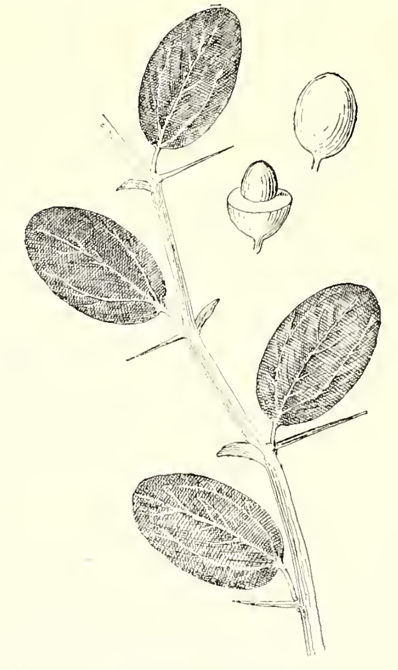
communément que les rameaux ont servi à tresser la couronne de Notre-Seigneur, quoique d'autres auteurs veuillent y voir le *Paliurus aculeatus,* autre Rhamnée épineuse, très répandue dans toute la région méditerranéenne et voisine des jujubiers, dont elle diffère surtout par son fruit qui est sec et pourvu tout autour d'un large rebord ondulé-crispé.

F. HY.

II. EXÉGÈSE. — 1° Rien dans le contexte de Is., VII, 19, n'obligerait à voir dans *han-na'ăṣûṣîm,* autre chose qu'un terme général pour désigner les buissons d'épines. Et c'est ainsi que l'entendent la Vulgate et la Peschito. Mais dans Is., LV, 13, où le mot *han-na'ăṣûṣ* est opposé à une plante déterminée, le cyprès, et où il est mis en parallèle avec le *sirpad,* il semble que nous ayons plutôt une espèce particulière de plante épineuse. Les anciens commentateurs juifs expliquent en général le mot *na'ăṣûṣ* par l'arabe *Sidr* qui est une espèce de *Zizyphus* ou *jujubier* et dont le fruit s'appelle *Nabék.* D'après les uns, ce serait le *Zizyphus vulgaris* très commun en Palestine; pour d'autres c'est le *Zizyphus lotus* ou encore le *Zizyphus Spina-Christi,* qu'on trouve dans la vallée du Jourdain, mais plus rarement aux environs de Jérusalem. Ce jujubier était connu en Égypte : des fruits de cet arbuste trouvés dans les tombes se voient dans un grand nombre de nos musées. Cependant le nom de l'arbre lui-même n'a pu encore être déterminé. Serait-ce le , *nabas*, arbre dont les

fruits reviennent fréquemment dans les listes d'offrandes? Quelques égyptologues le pensent, et rapprochent le nom *nabas* du nom arabe *Nabaq* qui le rappelle et désigne le fruit du *Sidr,* c'est-à-dire du *Zizyphus Spina-Christi.* V. Loret, *La flore pharaonique,* 2e édit., in-8o, Paris, 1892, p. 98.

2o C'est avec les branches du jujubier qu'on identifie souvent les épines qui ont servi à former la couronne du Sauveur dans sa passion (στέφανος ἐξ ἀκανθῶν, Matth., XXVII, 29; Joa., XIX, 2; ἀκάνθινος στέφανος, Marc., XV, 7; Joa., XIX, 5). Le mot ἄκανθα ne désigne sans doute aucune espèce particulière d'épines : mais les branches du jujubier se prêtaient admirablement à former une couronne de longues et dures épines en les entrelaçant dans un cercle de joncs, comme on pense que fut



313. — *Zizyphus lotus.*

tressée la couronne du Christ (t. II, col. 107). D'autre part, des épines ou fragments de la couronne conservés à Trèves, à Bruges, à Pise, étudiés avec soin, ont été reconnus comme appartenant à l'espèce *Zizyphus Spina-Christi.* Voir, sur les épines de la sainte Couronne, F. de Mély, *Les Reliques de Constantinople.* II. *La Sainte Couronne,* in-4o, Lille, 1901. Il est possible du reste qu'il y ait eu des épines de différentes espèces de Rhamnées, comme par exemple du *Paliurus aculeatus* (voir PALIURE) : les soldats durent prendre les épines qu'ils avaient sous la main dans les fagots servant à alimenter le feu. La seule objection qu'on pourrait faire contre le *Zizyphus Spina-Christi* est qu'il n'est pas très commun aux environs de Jérusalem, tandis qu'il est très abondant dans la vallée du Jourdain et sur les bords du lac de Tibériade. Cependant il pouvait être autrefois plus répandu aux abords de la Ville Sainte. En 1886, dit le P. M. Jullien, *L'Égypte,* in-8o, Lille, 1889, p. 50, un vigoureux buisson de *Zizyphus Spina-Christi* se voyait dans un champ au sommet du mont Sion, non loin du mur méridional de l'enceinte du temple. Cf. H. B. Tristram, *The natural History of the Bible,* in-12, Londres, 1889, p, 428; L. Fonck, *Streifzüge durch die biblische Flora,* in-8o, Fribourg, 1900, p. 99.

3o A s'en tenir aux anciennes versions, le mot *ṣé'ĕlîm,* qui se rencontre seulement deux fois dans la Bible, Job, XL, 21, 22 (Vulgate : 16, 17), ne serait qu'un terme général pour désigner soit des arbres divers (Septante : παντοδαπὰ δένδρα, δένδρα μεγάλα), soit l'ombre ou des arbres donnant de l'ombre (ainsi le syriaque et la Vulgate : *umbræ*). Ces deux dernières versions ont assimilé sans doute צֶאֱלִים, *ṣé'ĕlîm,* à צִלִּים, *ṣillîm, umbræ,* en y voyant un aramaïsme, le *daguesh* compensé par l'insertion d'un *aleph.* Mais selon les règles on devrait avoir dans ce cas צִלְאִים, *ṣil'îm,* c'est-à-dire la lettre *aleph* après et non avant le *lamed.* De plus, il en résulte un sens assez singulier : « les ombres le couvrent de leur ombre. » Job, XL, 12. Enfin le parallélisme demande que *ṣé'ĕlîm,* qui est en parallèle avec les « saules du torrent », soit une espèce particulière d'arbre. Aussi M. Le Hir rend-il ainsi ce passage :

> Il (l'hippopotame) se couche à l'ombre des *lotus,*
> Dans l'épaisseur des roseaux, dans les marécages;
> Les *lotus* le couvrent de leur ombre,
> Les saules du torrent l'environnent.

Ce sens est maintenant généralement suivi par les lexicographes et les exégètes, comme Gesenius, Buhl, Brown, Delitszch, etc. Et ils entendent par ce lotus, non pas le lotus d'eau, la plante sacrée des Égyptiens, mais un jujubier, le *Zizyphus lotus* (fig. 313), très commun en Afrique et que l'on trouve au bord des cours d'eau. Mais est-ce le fameux *lotus* des anciens, au fruit savoureux dont se nourrissaient les Lotophages? Il y a partage d'opinion. Ibn-el-Beïthar, dans son *Traité des simples,* t. II, n. 1165 (*Notices et extraits de la Bibliothèque nationale,* t. XXV, p. 238), ne croit pas que ce *lotus* célèbre dans l'antiquité soit un séder, ou dhâl, c'est-à-dire le *Zizyphus lotus.* Pline, *H. N.,* XIII, 32, dit que le lotus des Lotophages est un *celtis,* c'est-à-dire le micocoulier. Quoi qu'il en soit, le *Zizyphus lotus* convient parfaitement pour l'habitat et l'usage, au *ṣé'ĕlîm* de Job., XL, 21, 22. J. D. Michaëlis, *Supplementa ad lexica hebraica,* in-4o, Göttingue, 1792, p. 2058; Celsius, *Hierobotanicon,* in-8o, Amsterdam, 1748, t. I, p. 20-24. E. LEVESQUE.

1. JULES (grec : Ἰούλιος; Vulgate : *Julius*), centurion de la cohorte Augusta qui fut chargé par Festus de conduire saint Paul en Italie, après l'appel de l'apôtre au tribunal de César. Act., XXVII, 1. Julius traita saint Paul avec beaucoup de bienveillance; à Sidon, il lui permit d'aller chez ses amis et de recevoir leurs soins, Act., XXVII, 3. Ce fut lui qui, à Myre (Vulgate, Lystre), trouva un navire d'Alexandrie pour transporter les prisonniers en Italie. Act., XXVII, 6. Quand saint Paul l'avertit à Bons-Ports (voir t. I, col. 1847) que la navigation allait devenir dangereuse, il préféra l'avis du capitaine et du pilote qui voulaient quitter le port parce qu'ils le considéraient comme mauvais pour un hivernage. Act., XXXII, 11-12. La tempête annoncée par l'apôtre éclata bientôt près de l'île de Crête. Les matelots cherchèrent à se sauver du navire. Saint Paul dit alors à Julius que, si les matelots partaient, le navire périrait. Julius l'écouta et les soldats placés sous ses ordres coupèrent les cordes de la chaloupe pour empêcher la fuite de l'équipage. Act., XXVII, 30-32. Lorsque le navire échoua, les soldats résolurent de tuer les prisonniers, de peur qu'ils ne s'échappassent à la nage. Julius, qui voulait sauver Paul, s'opposa à leur dessein. Act., XXVII, 42-43. Julius, comme l'indique son nom, appartenait à une famille d'affranchis de la *gens Julia.* Sur son grade, voir CENTURION, II, t. II, col. 427; sur la cohorte où il exerçait un commandement, voir AUGUSTA (COHORTE), t. I, col. 1235; COHORTE, II, t. II, col. 827.

E. BEURLIER.

2. JULES AFRICAIN (Ἰούλιος Ἀφρικανός), écrivain ecclésiastique du IIIe siècle. Suidas, *Lexicon,* édit.

Bernhardy, au mot Ἀφρικανός, t. I, col. 904, l'appelle *Sextus* au lieu de *Julius*, mais probablement à tort. La date de sa naissance et celle de sa mort sont inconnues. M. G. Salmon, dans le *Dictionary of christian Biography*, t. I, 1877, p. 54, le fait naître vers 170 et mourir vers 240. D'après Suidas, il était Libyen d'origine. Il avait fait, en qualité d'officier, la campagne d'Osrhoène, sous Septime Sévère. Il passa une grande partie de sa vie en Palestine, à Emmaüs Nicopolis, aux pieds des montagnes de Juda où Vespasien avait établi autrefois une colonie de vétérans. Voir EMMAÜS, t. II, col. 1736. Nous savons qu'il visita la mer Morte et qu'il avait fait des voyages en Égypte, ainsi qu'en Arménie et en Phrygie, pour voir de ses yeux les deux montagnes où se serait arrêtée l'arche de Noé, d'après la double tradition de son époque, c'est-à-dire l'Ararat et Célènes à Apamée. Ce fut un des écrivains chrétiens les plus instruits, antérieurs au concile de Nicée, quoiqu'il demeurât jusqu'à sa mort simple laïque. La seule œuvre de lui qui nous ait été conservée entière est sa lettre à Origène sur l'histoire de Susanne (vers 238). Elle est courte, *Patr. Gr.*, t. XI, col. 41-48, mais remarquable par son esprit critique. Jules avait assisté à une discussion entre Origène et un certain Bassus; le savant Alexandrin y avait cité en faveur de l'opinion qu'il soutenait un passage de l'histoire de Susanne. L'Africain ne fit sur l'heure aucune observation, mais il écrivit ensuite à Origène une lettre dans laquelle il attaque l'authenticité de l'histoire de Susanne au moyen d'arguments tirés de la critique interne du récit. Origène lui répondit. *Epist. ad Afric.*, t. XI, col. 48-85. Voir F. Vigouroux, *Susanne*, dans les *Mélanges bibliques*, 2e édit., p. 476-488. — Il nous reste quelques fragments d'une autre lettre, également célèbre, de Jules Africain. *Patr. Gr.*, t. X, col. 52-64. Elle était adressée à Aristide et avait pour sujet la double généalogie de Notre-Seigneur en saint Matthieu et en saint Luc. D'après lui, le premier Évangile donne la généalogie naturelle de Jésus, et le troisième la généalogie légale conformément à la loi du lévirat. Son explication, dit-il, s'appuie sur la tradition des *Desposyni* ou descendants de la famille du Sauveur, qui demeuraient près de Nazareth et de Cochaba. — L'œuvre principale de l'Africain fut un traité sur la chronologie, en cinq livres, Χρονογραφίαι, qui le fait regarder comme le père de la chronographie chrétienne. Il est aujourd'hui perdu, à l'exception de quelques passages recueillis dans Migne, *P. G*, t. X, col. 64-93, mais Eusèbe nous en a conservé le fond dans sa *Chronique*. Son travail embrassait toute l'histoire sainte et l'histoire profane depuis la création du monde (d'après lui en 5499), jusqu'à la venue du Christ, et il était suivi d'un abrégé sommaire des événements depuis Jésus-Christ jusqu'à la quatrième année d'Élagabale (221). — Les Κεστοί ou « Ceintures », qu'on lui attribue, sont une œuvre purement profane sur la physique, la médecine, la magie, la guerre, etc. J. A. Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, t. IV, p. 242. — Les critiques lui refusent la composition des Actes du martyre de sainte Symphorose et de ses fils qui ont été publiés sous son nom. — D'après les auteurs syriens, Jules avait aussi commenté le Nouveau Testament et l'on trouve en effet des explications qui portent son nom dans les *Chaînes* de Macaire sur saint Matthieu, Fabricius, *Bibl. gr.*, t. VIII, p. 676, et de Nicétas sur saint Luc. Mai, *Script. vet.*, t. IX, col. 724; Assémani, *Bibliotheca orientalis*, Rome, 1735, t. II, p. 129, 158; t. III, p. 1, 14. Plusieurs pensent cependant que ces citations ne sont pas de Jules Africain, mais de Julien d'Halicarnasse. — Voir Fr. Spitta, *Der Brief des Julius Africanus an Aristides*, in-8o, Halle, 1877; H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*, 3 in-8o, Leipzig, 1880-1898; Fessler-Jungmann, *Institutiones Patrologiæ*, t. I, 1890, p. 356.

F. VIGOUROUX.

JULIE (grec : Ἰουλία; Vulgate : *Julia*), chrétienne de Rome, que saint Paul salue dans l'Épître aux Romains, XVI, 15. Elle est nommée avec Philologue, ce qui a fait supposer qu'elle était sa sœur ou sa femme. On lit cette hypothèse dans Origène, qui dit, *Comm. ad Rom.*, X, 32, t. XIV, col. 1282 : « Il est possible que Philologue et Julie fussent mariés ensemble et que les autres [personnes nommées avec eux, Nérée, sa sœur, etc.] fissent partie de leur maison. » Le nom de Julia indique une certaine relation avec la famille des Césars. C'était un des noms les plus communs parmi les noms de femmes esclaves de la maison impériale. Voir *Corpus inscript. lat.*, t. VI, n. 20342-20473, p. 2149-2182.

JUNIAS (grec : Ἰουνίας; Vulgate : *Junias*), parent de saint Paul qui avait embrassé la foi avant lui et qui « fut célèbre parmi les Apôtres ». Rom., XVI, 7. L'Apôtre le salue dans ce passage avec Andronique et les appelle συναιχμάλωτοι, *concaptivi*, qualification qui fait allusion à une captivité que nous ne connaissons pas. Origène l'entend, avec peu de vraisemblance, de la soumission à une même foi. Ce Père croit que Junias a pu être un des soixante-dix disciples. *Comm. in Ep. ad Rom.*, l. X, 21, t. XIV, col. 280. Son nom est sans doute une contraction de Junianus ou Junilius. — Beaucoup de commentateurs prennent Junias pour un nom de femme, comme l'a fait saint Jean Chrysostome, *Hom. XXXI, 2, ad Rom.*, t. LX, col. 670, et l'Église grecque l'honore le 17 mai comme une sainte, avec saint Andronique qu'elle aurait accompagné dans ses voyages. *Acta Sanctorum*, maii t. I (1680), p. 727. Le titre d'apôtre qui est donné à Junias semble le désigner plutôt comme un homme. C'est, dit Tillemont, *Mémoires*, 1701, t. I, p. 314, l'opinion de « la plupart des interprètes ».

JUNIUS Beaudoin, ou de Joughe, religieux franciscain, né à Dordrecht ou à la Haye, mort le 12 avril 1634, a composé un ouvrage intitulé : *Cantica Canticorum illustrata*, in-8o, Anvers, 1632. On lui attribue en outre : *Lamentationes Jeremiæ triplici sensu expositæ*, in-8o, Anvers, 1632. — Voir Wadding, *Scriptores Ord. Minorum* (1650), p. 45.

B. HEURTEBIZE.

JUPITER (grec : Ζεύς; Vulgate : *Jupiter*), la principale divinité des Grecs (fig. 314).

1o Antiochus IV Épiphane, qui voulait obliger les Juifs à abandonner le culte du vrai Dieu et à embrasser la



314. — Jupiter Olympien.
Tête laurée de Jupiter, à gauche. ΔΙΟΣ ΟΛΥΜΠΙΟΥ. — ℞. Aigle sur un foudre. ΕΙΠΩΝΕΩΝ (monnaie d'Hipponium, dans le Bruttium).

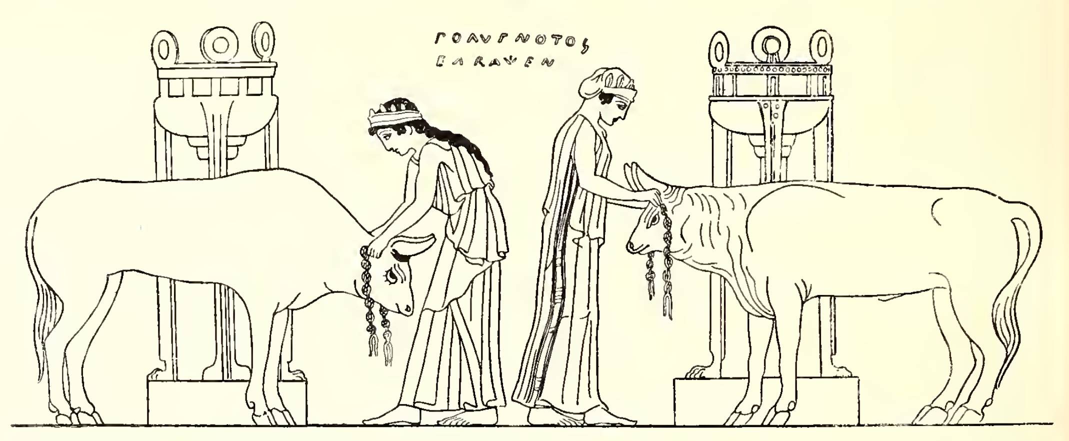
religion hellénique, envoya à Jérusalem un vieillard d'Athènes, selon le texte grec, d'Antioche, selon la Vulgate, pour les engager à profaner le temple de Jérusalem en le transformant en temple de Jupiter Olympien. II Mach., VI, 1-2. Le texte grec paraît plus vraisemblable, car à ce moment même Antiochus était occupé à Athènes à la continuation des travaux du temple de Jupiter Olympien. Polybe, XXVI, I, 10; Tite Live, XLI, 20. — Jupiter tirait son surnom d'Olympien d'abord de ce qu'il était roi de l'Olympe ou du ciel et surtout de ce qu'un de ses sanctuaires les plus vénérés était situé à Olympie dans l'Élide. Là s'élevait le temple fameux orné de la statue sculptée par Phidias et dont

les ruines ont été découvertes de nos jours. En son honneur se célébraient dans cette ville les jeux appelés olympiques. De cette ville, le culte de Jupiter Olympien s'était répandu dans un grand nombre de villes où des sanctuaires lui avaient été élevés sous ce nom, notamment à Corinthe et à Athènes. Le temple qu'il avait dans cette ville fut l'un des plus vastes de l'antiquité. Commencé par Pisistrate, continué, comme nous l'avons dit plus haut, par Antiochus, il ne fut achevé que par Hadrien. Antiochus joignit le culte de Jupiter Olympien à celui qu'on célébrait en l'honneur d'Apollon, à Daphné, faubourg d'Antioche; il y érigea une statue imitée de celle de Phidias à Olympie, Ammien Marcellin, XXII, 13, et y fit célébrer des jeux dont Polybe, XXXI, 3, et Athénée, V, 5, donnent une longue description. A Jérusalem, le culte de Jupiter fut l'occasion de profanations dans le temple, de festins et de débauches. L'autel des holocaustes fut également profané à cette occasion. II Mach., VI, 3-5; cf. I Mach., I, 50-62.

2° En Samarie, Antiochus voulut que le temple de Garizim fût converti en temple de Jupiter Hospitalier (grec : ξένιος; Vulgate : *hospitalis*). I Mach., VI, 2. Jupiter était en effet honoré par les Grecs comme protecteur des étrangers. Homère, *Iliad.*, XIII, 625; *Odyss.*, I, 270; Pindare, *Od.*, VIII, 38, etc. En lui donnant ici ce qualificatif, Antiochus, a-t-on supposé avec plus ou moins de vraisemblance, avait rendu hommage au caractère hospitalier des Samaritains, caractère qui expliquerait le choix d'un homme de cette nation par Notre-Seigneur comme type de la charité à l'égard du prochain. Luc., X, 33. Cf. C. F. H. Bruchmann, *Epitheta deorum quæ apud poetas græcos leguntur*, in-8°, Leipzig, 1893, p. 135. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, V, 3, donne une explication différente de ce fait. D'après lui les Samaritains, pour montrer qu'ils n'étaient pas Juifs, écrivirent à Antiochus et lui demandèrent la permission de dédier à Jupiter Hellénius le temple du mont Garizim qui était consacré au Dieu qui n'a pas de nom.

3° Lorsque Paul et Barnabé vinrent en Lycaonie, les habitants de Lystre crurent que les deux apôtres étaient des dieux venant à eux sous figure humaine. Ils appelèrent Barnabé Jupiter, probablement à cause de sa taille plus majestueuse. Saint Chrysostome, *Homil. in Act.*, XXX, 3; t. LX, col. 224, et Paul Mercure par ce qu'il portait la parole. Act., XIV, 11-13. Le prêtre de Jupiter vint au-devant d'eux avec des taureaux et des couronnes (fig. 315) et suivi d'une foule nombreuse pour leur offrir un sacrifice, mais les Apôtres refusèrent cet hommage idolâtrique et prêchèrent le Dieu vivant, créateur du ciel et de la terre. Act., XIV, 13-17. Dans ce verset Jupiter est appelé πρὸ τῆς πόλεως, celui qui est hors de la ville. Le temple de Jupiter à Lystre était donc situé en dehors de la porte. C'était du reste une coutume fréquente de placer ainsi les temples de Jupiter. Strabon, XIV, 4; Hérodote, I, 26. A Claudiopolis, en Isaurie, on a trouvé une inscription dédicatoire à « Jupiter devant la ville » : Διΐ Προαστίῳ. Cf. W. M. Ramsay, *The Church and the Roman Empire*, in-8° Londres, 1894, p. 51. Certains interprètes pensent que c'est devant la porte de la maison où étaient les Apôtres que le prêtre vint avec la foule, mais le mot πυλῶνας s'applique plutôt aux portes de la ville. — Il est d'ailleurs possible qu'il ne s'agisse pas ici du dieu grec, mais d'un dieu particulier des Lycaoniens assimilé par les Grecs à Jupiter. Les taureaux étaient les victimes préférées de Jupiter. Homère, *Iliad.*, II, 402; Xénophon, *Cyrop.*, VII, III, 11, etc.

E. BEURLIER.



315. — Taureaux préparés pour le sacrifice. — Vase de Polygnote (l'inscription porte : ΠΟΛΥΓΝΟΤΟΣ ΕΛΡΑΨΕΝ [pour ἔγραψεν]). Musée Britannique. Un taureau vient de droite et un autre de gauche et deux prêtresses leur mettent des guirlandes au cou.

1. JUREMENT (PUITS DU) (hébreu : *Be'êr šâba';* Septante : Φρέαρ ὁρκισμοῦ; Vulgate : *Puteus juramenti*). La Vulgate traduit Bersabée par *Puteus juramenti* dans Gen., XXI, 32; XLVI, 1, 5. Voir BERSABÉE, t. I, col. 1629.

2. JUREMENT (hébreu : *šebû'âh, 'âlâh;* Septante : ὅρκος; Vulgate : *juramentum, jusjurandum*. « Jurer » se dit : *nišba'*, ὀμνύειν, *jurare*), acte par lequel on en appelle à Dieu, ou à un objet qui tient de près à Dieu, pour certifier la vérité de ce que l'on affirme ou de ce que l'on promet. Celui qui jure fait ainsi de Dieu le garant de sa parole et a conscience du châtiment qu'il encourrait s'il tentait d'associer Dieu à un mensonge. — Quelques auteurs rattachent *nišba'*, « jurer, » à *šâbûa'*, « sept, » à cause du rôle que le nombre « sept » semble avoir joué dans les serments. Gen., XXI, 28-31; Hérodote, III, 8. Cf. t. I, col. 1629, et Gesenius, *Thesaurus*, p. 1355.

I. FORMES DU JUREMENT. — 1° « Les hommes jurent par celui qui est plus grand qu'eux, et le serment est une garantie qui termine toutes leurs discussions. » Heb., VI, 16. Il suit de là que Dieu ne peut jurer que par lui-même. Hebr., VI, 13. C'est ce qu'il fait plusieurs fois dans la Sainte Écriture. Gen., XXII, 16; Is., XLV, 23; Jer., XXII, 5; XLIX, 13; Am., VI, 8, etc. Il jure équivalemment par sa droite, Is., LXII, 8, par la gloire de Jacob, Amos, VIII, 7, etc. — 2° Les hommes jurent par Dieu, Gen., XXI, 23; XXXI, 53; Jos., II, 12; I Reg., XXVIII, 10; Dan., XII, 7; par le nom de Jéhovah, Lev., XIX, 12; Jer., XII, 16; cf. Apoc., X, 6; ou par les idoles qui représentent pour eux la divinité. Jer., XII, 16. Il faut remarquer toutefois que l'expression « jurer par

Jéhovah » signifie aussi adorer Jéhovah. Deut., VI, 13; X, 20; Ps. LXIII (LXII), 7; Is., XIX, 18; XLVIII, 1; Ose., IV, 15. Il en est de même quand on jure par une idole. Am., VIII, 14. — 3° On jure encore par des objets qui tiennent à Dieu de plus ou moins près ou dépendent de lui : la vie de celui auquel on parle, Gen., XLII, 15; I Reg., I, 26; XVII, 55; XX, 3; XXV, 26; II Reg., XI, 11; IV Reg., II, 2; sa propre tête, Matth., V, 36; la terre, Matth., V, 35; Jac., V, 12; le ciel, Matth., V, 34; XXIII, 22; Jac., V, 12; le Temple, Matth., XXIII, 16; l'autel, les offrandes, l'or du Temple, Matth., XXIII, 16, 18; Jérusalem, cité du grand roi, Matth., V, 35; et enfin les anges. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XVI, 4 *in fine*. Des formules analogues de serment se rencontrent souvent dans les auteurs profanes. Cf. Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, Leipzig, 1833, t. I, p. 358. — 4° Quelquefois le texte sacré ne se contente pas de mentionner le serment, il en transcrit la formule. Num., XXXII, 10; Deut., I, 34; II Reg., XIX, 8; Jer., XXII, 5, etc. — 5° Notre-Seigneur se sert souvent du mot *'âmên* comme une sorte de formule de jurement pour appuyer ses paroles. Voir AMEN, t. I, col. 475. — 6° Certains gestes accompagnent parfois le jurement. A l'époque patriarcale, celui qui jure met sa main sous la cuisse de celui envers qui il s'engage. Gen., XXIV, 2-9; XLVII, 31, etc. Voir JAMBE, col. 1113. Plus habituellement, on levait la main vers le ciel, geste par lequel on semblait se mettre en communication plus directe avec Dieu. Gen., XIV, 22; Dan., XII, 7. Cf. Virgile, *Æneid.*, XII, 196. L'expression *nâśâ' yâd*, « lever la main, » est ainsi devenue synonyme de « jurer », et même a été employée souvent en parlant des serments de Dieu lui-même. Exod., VI, 8; Deut., XXXII, 40; Ps. CVI (CV), 26; Ezech., XX, 6; XLVII, 14; II Esd., IX, 15. D'après les traditions juives, les serments judiciaires requéraient d'autres formalités. Pour prononcer la formule du serment, on se tenait debout avec le livre de la loi en main. Quelquefois, on ajoutait de formidables imprécations contre le parjure, pendant qu'on éteignait un flambeau à l'aide d'une outre remplie de vent, on faisait entendre des sons lugubres, etc. Cf. C. Iken, *Antiquit. hebraic.*, Brême, 1741, p. 407. En certains cas, on venait jurer dans le Temple, devant l'autel. III Reg., VIII, 21; II Par., VI, 22. Enfin, c'était encore une forme expressive de jurement que celle qui est mentionnée deux fois dans la Sainte Écriture : celui qui prenait un engagement solennel divisait une ou plusieurs victimes en deux parts, entre lesquelles il passait ensuite. Gen., XV, 10, 17; Jer., XXXIV, 18. Cf. Jud., XIX, 29; I Reg., XI, 7; Hérodote, VII, 39. La signification de ce rite très ancien n'apparaît pas clairement. Peut-être indique-t-il que celui qui manquera à sa parole méritera d'être coupé de même en morceaux. Rosenmüller, *Schol. in Genesim*, Leipzig, 1795, p. 181. — 7° La Mischna, *Schebuoth*, IV, 1, conclut de Deut., XIX, 17, que les hommes seuls étaient admis à jurer, à l'exclusion des femmes et des esclaves. Cette indication est en contradiction au moins avec le texte de la loi concernant la femme soupçonnée d'infidélité, et que le prêtre devait faire jurer pour attester son innocence. Num., V, 19; cf. XXX, 3-16. En pareil cas, comme dans plusieurs autres, le juge prononçait lui-même la formule du serment, et celui qui était cité n'avait qu'à répondre : Amen. Num., V, 22; Matth., XXVI, 63.

II. DIFFÉRENTES ESPÈCES DE JUREMENTS. — 1° Dieu lui-même daigne plusieurs fois appuyer sa parole par le serment, surtout pour s'engager à donner le pays de Chanaan à Abraham et à ses descendants. Gen., XXVI, 3; Exod., VI, 8; XIII, 5; XXXIII, 1; Num., XXXII, 11; Deut., XXXI, 20; Ps. CV (CIV), 9; Ezech., XX, 6; XLVII, 14; II Esd., IX, 15; Sap., XII, 21; XVIII, 6; Luc., I, 73; Act., II, 30; Hebr., VI, 17. Il jure encore pour attester sa volonté de châtier les Israélites qui se sont révoltés au désert. Num., XXXII, 10; Deut., I, 35; XXXII, 40; Ps. CVI (CV), 26; Hebr., III, 11, 18; IV, 3. Enfin c'est par serment qu'il attribue le sacerdoce au Messie. Ps. CX (CIX), 4; Hebr., VII, 21. — 2° Parmi les jurements proférés par les hommes, il y a à distinguer : — 1. Les serments *judiciaires*. Quand un accident arrivait à un animal sans qu'il y eût d'autre témoin que le gardien, celui-ci se libérait de toute responsabilité par le serment. Exod., XXII, 10, 11. Il est probable que, par analogie, on procédait de même quand la preuve du tort fait au prochain ne pouvait être fournie. III Reg., VII, 31; II Par., VI, 22. Le témoin cité à déposer dans une affaire judiciaire avait ordinairement à prêter serment. Lev., V, 1; cf. Prov., XXIX, 24. Enfin le serment était prescrit à la femme soupçonnée d'inconduite. Num., V, 19-22. Le serment terminait l'affaire devant les juges; mais le châtiment était réservé à celui qui venait à être convaincu d'avoir juré contrairement à la vérité. Voir PARJURE. — 2. Les serments *pacifiques*, ayant pour but de consolider la paix ou une alliance entre des peuples, des familles ou des individus. Ainsi Abraham jure alliance avec Abimélech, Gen., XXI, 24, 27, d'où le nom de *Be'êr šâba'*, « puits du serment, » φρέαρ ὁρκισμοῦ, *Bersabee, puteus juramenti*, donné au puits près duquel se fit cette alliance. Gen., XXI, 32; XLVI, 1, 5. Voir BERSABÉE, t. I, col. 1629. Isaac jura la même alliance avec Abimélech, Gen., XXVI, 28, 31. David se lia par serment à Jonathas. I Reg., XIX, 6; cf. Ezech., XVII, 13; II Par., XXXVI, 13; I Mach., VI, 61; VII, 15, 18; II Mach., IV, 34. etc. — 3. Les serments *promissoires*, par lesquels on s'engage à tenir une promesse, à accomplir fidèlement une mission, etc. Éliézer prête serment à Abraham d'aller marier Isaac en Mésopotamie. Gen., XXIV, 2-9, 41. Ésaü jure d'abandonner son droit d'aînesse à Jacob. Gen., XXV, 33. Joseph jure à Jacob de l'inhumer dans la terre de Chanaan, Gen., XLVII, 31, et lui-même fait jurer aux Hébreux d'y ramener ses restes. Gen., L, 24; Exod., XIII, 19. Tels sont encore les serments des envoyés de Josué à Rahab, Jos., II, 17, 20; de Josué aux Gabaonites, Jos., IX, 20; de Josué à Caleb, Jos., XIV, 9; des Philistins à Samson, Jud., XV, 12; de David à Séméï, II Reg., XIX, 23; des prêtres à Néhémie, II Esd., V, 12; d'Antiochus au plus jeune des sept frères, II Mach., VII, 24; d'Hérode à Hérodiade, Matth., XIV, 7, 9; Marc., VI, 23, 26, etc. Aux serments promissoires se rattachent les serments de fidélité soit à Dieu, II Esd., X, 29, soit aux hommes, particulièrement au roi. Eccle., VIII, 2. — 4. Les serments *exécratoires*, par lesquels on se voue à subir une peine ou on menace de l'infliger si telle condition donnée n'est pas remplie. Les Israélites jurent ainsi de punir de mort ceux d'entre eux qui manqueront à l'assemblée générale de la nation. Jud., XXI, 5. Saül jure qu'on ne prendra aucune nourriture avant que la victoire n'ait été remportée. I Reg., XIV, 24-26. Le respect pour ces sortes de serments était si grand que Jonathas faillit être mis à mort par son père, pour avoir enfreint à son insu un serment d'ailleurs fort inconsidéré. I Reg., XIV, 43, 44. Voir JONATHAS 1, col. 1617. Joab jure à David que tout le monde le quittera s'il ne sort pas de son inaction. II Reg., XIX, 7. Plus de quarante Juifs s'engagèrent plus tard par un serment de cette espèce à s'abstenir de manger et de boire tant qu'ils n'auraient pas tué saint Paul. Act., XXIII, 12-14. Le serment exécratoire est souvent exprimé dans l'Écriture sous une forme elliptique : *Hæc mihi faciat Dominus et hæc addat, si...*, c'est-à-dire que Dieu fasse tomber des malheurs sur moi, et y ajoute encore d'autres malheurs, si je ne fais pas ce que je promets ou si je ne dis pas la vérité. Ruth, I, 17; I Reg., XIV, 44; XXV, 22; II Reg., III, 9, 35, etc. Voir IMPRÉCATION, col. 854. — 5. Les serments simplement *affirmatifs*, qui servent à corroborer une affirmation. I Mach., XIV, 32; Hebr., VI, 16. De cette nature est le serment de saint Pierre reniant Notre-Seigneur. Matth., XXVI, 72, 74. — 6. Les serments *votifs* ou vœux. Voir VŒU.

III. LES RÈGLES DU JUREMENT. — 1° La question du ju-

rement est importante, puisqu'elle fait l'objet d'un des préceptes du Décalogue : « Tu ne prendras pas le nom du Seigneur ton Dieu en vain. » Exod., xx, 7. Dans le jurement, le nom de Dieu intervient toujours, au moins implicitement. Le précepte divin interdit donc non seulement le serment mensonger, mais encore le serment futile, par lequel on invoque le témoignage de Dieu pour une chose qui ne le mérite pas. — 2° La Loi recommande de ne pas violer son serment. Elle stipule cependant que l'engagement contracté par une jeune fille en résidence chez son père ne sera valable que si ce dernier ne le désapprouve pas. Il appartient de même au mari d'annuler ou de ratifier le serment fait par sa femme. Il s'agit ici seulement du serment promissoire créant à la femme une obligation onéreuse soit vis-à-vis des autres, soit vis-à-vis d'elle-même. L'annulation n'est cependant valable que si le père et le mari se prononcent dans ce sens aussitôt qu'ils ont connaissance du serment. La veuve et la femme répudiée peuvent toujours jurer valablement. Num., xxx, 3-16. — 3° Celui qui faisait serment à la légère ou qui ensuite n'avait aucune volonté sérieuse d'accomplir son serment commettait une faute : il devait avouer son péché et offrir en sacrifice d'expiation une brebis ou une chèvre. Lev., v, 4-6. — 4° Le respect du serment paraît avoir été gardé assez fidèlement par les anciens Israélites. Il en est même parmi eux qui hésitaient à jurer. Eccle., ix, 2. Par la suite, on en vint à jurer trop fréquemment. De là des conseils comme les suivants : « N'habitue pas ta bouche au jurement et que tes lèvres ne prononcent pas à tout propos le nom de Dieu. Il est difficile de ne pas pécher en jurant et en proférant ce nom de la sorte. » Eccli., xxiii, 9-14. « Celui qui mêle les serments à ses paroles fait dresser les cheveux sur la tête, » à cause de sa grande témérité. Eccli., xxvii, 15. La casuistique des Pharisiens n'en arriva pas moins à faire du serment tantôt un jeu, tantôt un moyen de tromper les autres, ce qui ne contribua pas peu au mauvais renom des Juifs parmi les Gentils. Cf. Martial, xi, 95. Partant de ce principe que c'est l'appel à Dieu qui constitue l'essence du serment, les pharisiens déclaraient que les serments dans lesquels Dieu n'est pas nommé ne pouvaient obliger. Cf. Philon, *Opera*, édit. Mangey, Londres, 1742, t. ii, 194. Ceux qui traitaient avec les Juifs étaient ainsi dupés en prenant pour terme une assurance à laquelle les premiers n'attachaient aucune importance. Il en est encore de même aujourd'hui en Orient. Cf. Wetzstein, dans Frz. Delitzsch, *Koheleth*, Leipzig, 1875, p. 454. — 5° Notre-Seigneur s'éleva énergiquement contre cette atteinte aux lois sacrées du serment. Les pharisiens disaient que le serment par le Temple, par l'autel, par le ciel, n'obligeait à rien, mais que le serment par l'or du temple et l'offrande qui était sur l'autel obligeait. Ils supposaient que ces derniers objets se rapportaient directement à Dieu et impliquaient son nom, tandis que les premiers n'y avaient nul rapport. Notre-Seigneur les reprend en leur déclarant que le Temple, l'autel et le ciel sont la demeure et le trône de Dieu, qu'ils se rapportent par conséquent directement à lui. Matth., xxiii, 16-22. S'adressant à ses disciples sur le même sujet, il leur avait déjà prescrit de ne point jurer, ni par le ciel, ni par la terre, ni par Jérusalem, ni par sa propre tête, toutes choses qui dépendent de Dieu. Il ajoute que quand on a dit « oui » ou « non », tout ce qui tend à confirmer cette parole procède d'une mauvaise inspiration. Matth., v, 33-37. En prescrivant de ne point jurer du tout, μὴ ὀμόσαι ὅλως, le divin Maître n'abolit pas l'usage du serment. La Loi permet formellement le serment, Num., xxx, 3; Deut., xxiii, 21, et Notre-Seigneur est venu compléter et non détruire la Loi. Matth., v, 17. Nous voyons en effet le serment encore usité après lui par ses disciples et particulièrement par saint Paul. Rom., i, 9; II Cor., i, 23; Gal., i, 20; Phil., i, 8. Notre-Seigneur interdit seulement l'abus, et la forme absolue de son langage donne à entendre que la perfection serait de ne jamais recourir au serment. Il veut que la sincérité et la véracité de son disciple soient tellement indiscutables que, pour être cru sans hésitation, il lui suffise de dire « oui » ou « non ». L'interdiction du serment n'est donc pas plus absolue que le précepte, en apparence si général, de la communion, Joa., vi, 54, et que l'impossibilité de la pénitence pour le chrétien. Hebr., vi, 4. L'abstention totale du serment est un conseil que les circonstances ne permettent pas toujours de suivre à la lettre. — 6° Saint Jacques, v, 12, répète l'injonction de Notre-Seigneur de ne jurer ni par le ciel, ni par la terre, et même de ne faire aucun serment. C'est le milieu juif dans lequel il vit qui lui suggère la pensée de renouveler cette recommandation. — 7° Il faut noter enfin que la réaction contre l'abus du serment, tel que l'entendaient les pharisiens, porta les esséniens à refuser absolument de jurer, en dehors du serment de fidélité par lequel ils se liaient à leur secte. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, x, 4; *Bell. jud.*, II, viii, 6, 7.

H. Lesêtre.

1. JUSTE (Ἰοῦστος; Vulgate : *Justus*), surnom d'origine latine donné à trois personnages du Nouveau Testament qui avaient mérité sans doute d'être appelés justes à cause de leurs vertus : 1° Joseph Barsabas, qui fut mis sur les rangs avec saint Matthias, pour remplacer le traître Judas, Act., i, 23; 2° un certain Tite, chez lequel saint Paul logea à Corinthe, Act., xviii, 7, et 3° un Juif converti, du nom de Jésus, qui aida saint Paul dans son apostolat. Col., iv, 11. Voir ces trois noms.

H. Lesêtre.

2. JUSTE (hébreu : *yâšâr, ṣaddiq;* Septante : εὐθύς, ἄμεμπτος, δίκαιος; Vulgate : *rectus, justus*), celui qui pratique la justice, dans les diverses acceptions de ce mot. Voir Justice.

1° Le juste est tout d'abord celui qui obéit fidèlement aux lois de l'équité, pour rendre à chacun ce qui lui est dû. Les hommes et les choses méritent le nom de justes ou d'injustes suivant leur conformité ou leur opposition à ces lois. Lev., xix, 36; Deut., xvi, 19; xxv, 1, 13; Jud., xi, 27; III Reg., xxiv, 18; Job, xxviii, 5; Prov., viii, 15; xvi, 11; Is., i, 26, etc. — Dieu est excellemment juste dans tous ses rapports avec ses créatures, dans ses jugements, dans les châtiments qu'il inflige, etc. Deut., xxxii, 4; Job, xxxiv, 17; Ps. cxix (cxviii), 137; Is., xxiv, 16; Jer., xii, 1; Lam., i, 18; Dan., ix, 14; II Par., xii, 6; II Esd., ix, 8, etc. Cette idée revient sous mille formes dans la Sainte Écriture. Notre-Seigneur appelle son Père « Père juste ». Joa., xvii, 25.

2° Le juste est le plus ordinairement l'homme obéissant à Dieu, par conséquent rendant à Dieu ce qui lui est dû en honneur, en fidélité et en amour. Gen., vi, 9; xviii, 23-28; Num., xxiii, 10; I Reg., xxix, 6; Job, i, 1, 8; viii, 6; xii, 4; Ps. v, 13; Prov., ii, 21; iii, 32; x, 3; Eccle., vii, 20; Sap., ii, 10, etc. — 1. Le juste par excellence, c'est le Fils de Dieu incarné. Isaïe, xli, 2; xlv, 8; li, 5; liii, 11; lxii, 1, 2, aime à le désigner sous ce nom. Jérémie, xxiii, 5, l'appelle le « germe juste », et Zacharie, ix, 9, le « roi juste ». C'est aussi le nom que lui donnent la femme de Pilate, Matth., xxvii, 19, Pilate lui-même, Matth., xxvii, 24, le centurion du Calvaire, Luc., xxiii, 47, saint Pierre, Act., iii, 14, saint Étienne, Act., vii, 52, saint Jacques, v, 6, et saint Jean. I Joa., ii, 1; Apoc., iv, 5. — 2. Les justes en général sont tantôt les Israélites, Judith, x, 8; Esth., xi, 7, 9; Ps. cxi (cx), 1; Sap., xviii, 5; Lam., iv, 13; tantôt les chrétiens, I Cor., xv, 34, qui vivent de la foi, Rom., i, 17; Gal., iii, 11; Hebr., x, 38, voir Justification; tantôt enfin ceux qui ont atteint l'éternité bienheureuse. Ps. lxix (lxviii), 29; Sap., iii, 7; v, 1, 16; Matth., xiii, 49; xxiii, 39; xxv, 37; Luc., xiv, 14. — 3. Le titre de « juste » est spécialement attribué à certains personnages : Abel, Matth., xxiii, 35; Hebr., xi, 4; Noé, Gen., vi, 9; Eccli., xliv, 17; Lot, II Pet., ii,

7; Joseph, fils de Jacob, Sap., x, 10, 13; Tobie, Tob., IX, 9; les parents de Susanne, Dan., XIII, 3; saint Joseph, Matth., I, 19; le vieillard Siméon, Luc., II, 25; saint Jean-Baptiste, Marc., VI, 20; Joseph d'Arimathie, Luc., XXIII, 50, et le centurion Corneille. Act., X, 22.

II. LESÊTRE.

3. JUSTES (LE LIVRE DES) (hébreu : *sêfér ha-yâšâr;* Septante : Βιβλίον τοῦ εὐθοῦς; Vulgate : *Liber justorum*), livre perdu de l'Ancien Testament, qui n'est mentionné explicitement que dans deux passages de l'Écriture. Jos., X, 13; II Reg., I, 18. Les Septante ne le mentionnent qu'une fois, II Reg., I, 28. La Peschito a traduit Jos., X, 13, par *ṭéšbḥôṭo' sêfrô'*, « livre des louanges, » et dans II Reg., I, 18, au lieu de *yâšâr,* « juste, » elle a lu *'âšîr,* « cantique, » et a traduit par *sfâr'âšîr,* « livre du cantique. »

I. EXISTENCE DU LIVRE. — On a émis bien des opinions sur l'existence du *Yâšâr*. Le Targum l'appelle « le livre de la loi ». Des rabbins juifs se sont appuyés sur cette dénomination pour l'identifier avec l'un ou l'autre des livres actuels de la Bible. Ainsi R. Jarchi soutint que le *Yâšâr* est le livre même de la Loi; d'après lui, Jos., X, 13, viserait Gen., XLVIII, 19, et la prédiction faite dans ce dernier passage par Jacob à Éphraïm ne se serait réalisée que par la victoire de Josué et le miracle qui l'accompagna. — Pour R. Éliézer, le *Yâšâr* est notre Deutéronome actuel; pour soutenir cette thèse, il s'appuyait sur Deut., VI, 18; XXXIII, 7; dans le premier de ces passages, l'hébreu porte, X, 18ª : *'âṣîṭâ ha-yâšâr,* « fais ce qui est juste ; » dans le second, 7ᵇ, il est question de combats que soutiendra Juda pour la défense de son peuple, ce qui se serait réalisé dans Jos., X, 13ª. — R. Samuel ben Nahman identifiait le *Yâšâr* avec le « livre des juges »; la raison paraît avoir été qu'il appartenait aux Juges d'Israël de rendre la justice et de faire toujours « ce qui est juste ». Cf. Smith, *Dictionary of the Bible*, t. I, in-8°, Londres, 1863, p. 932. — Des auteurs chrétiens ont suivi cette même orientation. Saint Jérôme identifia le *Yâšâr* avec la Genèse; expliquant l'étymologie du mot « Israël », qui signifierait « juste de Dieu », *yâšâr 'êl,* il déclare que la Genèse est appelée le « Livre du juste », parce qu'elle contient l'histoire des justes Abraham, Isaac et Israël. *In Is., XLIV, 2,* t. XXIV, col. 435. Cf. aussi *In Ezech., VIII, 3, 4,* t. XXV, col. 170. — L'auteur des *Quæst. hebraicæ* (parmi les œuvres de saint Jérôme) ramène le *Yâšâr* aux livres de Samuel (I et II Reg.), parce que ces livres contiennent l'histoire des justes Samuel, Gad et Nathan. *In II Reg., I, 18,* t. XXIII, col. 1346. — Aucune de ces opinions n'est fondée. Le *Yâšâr* était un livre distinct, qui s'est perdu comme bien d'autres livres de l'Ancien Testament. — Théodoret de Cyr l'avait bien compris : dans un endroit de ses œuvres, il laisse clairement entendre que le *Yâšâr,* qu'il appelle : τὸ Βιβλίον τὸ εὐ[ρε]θέν, est une des sources du livre de Josué, *In Jos.,* quæst. XIV, t. LXXX, col. 476; dans un autre endroit, il déclare que le « Livre du juste » et d'autres écrits prophétiques furent utilisés dans la composition des livres des Rois. *In II Reg.,* quæst. IV, t. LXXX, col. 600. — A quelle époque ce livre a-t-il disparu? On ne saurait le fixer. Quelques auteurs, R. Levi ben Gersham et Hottinger, pensent que le *Yâšâr* disparut, avec d'autres livres, durant la captivité. Mais cette opinion n'est pas prouvée. On pourrait peut-être soutenir, avec une certaine probabilité, qu'il existait encore à l'époque de l'historien Josèphe. En effet, cet auteur racontant, *Ant. jud.,* V, I, 17, le miracle de Josué, déclare que le récit en est consigné dans des documents déposés dans le Temple. Toute la difficulté consiste à savoir si l'historien juif fait allusion, dans ce passage, au *Yâšâr* ou au livre de Josué lui-même. On ne peut le décider.

II. CARACTÈRE ET CONTENU DU LIVRE. — On a fait sur ce sujet bien des conjectures. Certains auteurs ont émis l'hypothèse suivante : dans l'antiquité on écrivait les annales de tout ce qui méritait d'être conservé à la postérité; le *Yâšâr* aurait été une de ces annales; il aurait été ainsi appelé soit à cause de l'*ordre* et de la *régularité* de sa rédaction, soit parce qu'il y était souvent question du peuple d'Israël, symbolisé par le juste. — G. Sanctius, *Comm. in II Reg.,* in-f°, Lyon, 1623, suppose que le *Yâšâr* était une collection d'hymnes pieux, composés par différents auteurs; notre Psautier actuel aurait été compilé sur cette collection; on a fait justement remarquer que cette hypothèse n'explique guère le titre du livre. — D'autres auteurs ont prétendu que le *Yâšâr* était une collection de chants nationaux, ainsi appelée, parce que probablement elle commençait par les mots : *'âz yâšîr,* « alors chanta, » comme le cantique de Moïse. Exod., XV, 1 *a.* — D'autres ont soutenu que ce livre était un recueil de chants à la gloire de tous les héros de la nation, dont les faits auraient été consignés dans le « Livre des guerres de Jéhovah ». Num., XXI, 14 *a.* — Pour Gesenius, *Thesaurus,* p. 642, le *Yâšâr* était une anthologie de vieux chants hébraïques, ainsi appelée soit parce qu'elle contenait les louanges des hommes justes, soit pour un autre motif inconnu. — Certains auteurs ont même pensé à une collection de préceptes moraux et politiques. — Une autre hypothèse a été émise par M. A. Loisy. Cf. *Le monstre Rahab et l'histoire biblique de la création,* dans le *Journal asiatique*, juillet-août, 1898, p. 62-67. L'auteur du IIIᵉ livre des Rois, dans la traduction des Septante, ayant rapporté, VIII, 53, les paroles de Salomon après la dédicace du Temple, ajoute : οὐκ ἰδοὺ αὕτη γεγράπται ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς, « cela n'est-il pas écrit dans le livre du cantique? » Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs,* 3ᵉ édit., in-8°, Berlin, 1899, p. 271, fut le premier à supposer qu'il s'agit là du *Yâšâr.* Le traducteur grec aurait lu, sur son manuscrit, *'âšîr,* « cantique, » pour *yâšâr,* « juste, » et aurait conséquemment traduit : « cela n'est-il pas écrit dans le *livre du cantique?* » au lieu de : « cela n'est-il pas écrit dans le *livre du juste?* » M. Loisy voit donc avec Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit,* in-8°, Gœttingue, 1895, et Wellhausen, un emprunt au *Yâšâr* dans la strophe précédente placée dans la bouche de Salomon :

> Ἥλιον ἐγώρισεν ἐν οὐρανῷ· Κύριος
> εἶπε τοῦ οἰκοδομῆσαι ἐν γνόφῳ·
> οἰκοδόμησον οἶκόν μου, οἶκον εὐπρεπῆ σαυτῷ
> τοῦ κατοικεῖν ἐπὶ καινότητος,

et il essaie même d'en reconstituer le texte hébreu, qui n'existe plus dans nos Bibles massorétiques. Le *Yâšâr,* outre des pièces de David, aurait donc contenu un poème de Salomon. Il conclut en émettant l'hypothèse que le *Yâšâr* était une anthologie poétique sous-jacente aux plus anciennes sources en prose de l'histoire biblique. — Le Dʳ Mercati propose une autre solution, *Note di letteratura biblica e cristiana antica,* dans le 5ᵉ fascicule des *Studi e testi,* Rome, 1901. Voir *Revue biblique,* octobre 1901, p. 638. En s'appuyant sur un fragment de la 5ᵉ et de la 6ᵉ version des Hexaples d'Origène et sur une transcription de saint Épiphane, il a reconstitué un texte hébreu de Ps. I, 1, différent de celui de la Massore et supposé plus ancien. Cette restitution porte surtout sur le premier mot du psautier; au lieu de : *'ašrê,* « béatitudes, » « heureux, » il faudrait lire : *yâšâr,* « juste. » Cette restitution textuelle entraîne l'auteur à proposer, sous toutes réserves, une conjecture au sujet du *Yâšâr :* ce livre serait une collection de chants dont le Psaume Iᵉʳ aurait été la première pièce et le premier mot de ce Psaume (*yâšâr*) aurait servi à désigner le livre entier, comme l'usage s'en est établi pour d'autres livres de la Bible, par exemple les livres du Pentateuque, à l'exception des Nombres. — On pourrait objecter contre cette conjecture : 1° que la manière de désigner les livres sacrés par le premier mot ne paraît pas remonter à une époque

trés ancienne, aussi ancienne que le *Yâšâr*; 2° que la première phrase du Psautier ressemblerait un peu à une tautologie. — Nous croyons donc qu'il vaut mieux s'en tenir à l'opinion la plus accréditée parmi les exégètes catholiques, et qui est d'ailleurs fondée sur le texte. D'après II Reg., I, 18, on voit que le *Yâšâr* contenait une élégie intitulée *L'arc,* ainsi désignée parce qu'elle fait l'éloge de l'arc de Saül et de celui de Jonathas; il est dès lors permis de conclure que le *Livre du juste* était vraisemblablement une collection de chants nationaux populaires, qui n'était jamais close, mais à laquelle on ajoutait, au fur et à mesure des circonstances, les chants les plus beaux et les plus remarquables. Cf. Vigouroux, *La Sainte Bible polyglotte,* t. II, Paris, 1901, p. 455; Driver, *Introduction,* 7e édit., p. 121. La reconstitution qu'en a tentée Donaldson, dans ses *Fragmenta archetypa carminum hebraicorum,* Londres, 1854, n'est qu'une accumulation d'hypothèses sans preuves.

III. Bibliographie. — Outre les auteurs déjà cités, cf. J. G. Abicht, *De libro Recti,* dans *Thesaurus novus theologico-philosophicus,* in-f°, Leyde, 1732, t. I, p. 524-534; R. Lowth, *De sacra poesi Hebræorum,* Gœttingue, 1770, præl. XXIII, p. 470-476; J. Hastings, *A Dictionary of the Bible,* in-8°, t. II, p. 550-551; Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch,* in-8°, Fribourg-en-B., 1893, p. 228; *Encyclopædia britannica,* 9e édit., t. XIV, p. 84; Ryle, *The canon of the Old Testament,* 2e édit., 1895, p. 19. W. R. Smith, *The Old Testament, in the Jewish Church,* 2e édit., 1892, p. 433; F. Risch, *Literatur des alten Testaments,* traduction allemande de l'ouvrage hollandais de G. Wildeboër, *De Letterkunde des ouden Verbonds,* 1893, p. 73; Em. Kautzsch, *Die heilige Schrift des alten Testaments, Beilagen,* p. 136; Driver, *Introduction,* p. 192. V. Ermoni.

JUSTICE (hébreu : *ṣedâqâh;* Septante : δικαιοσύνη; Vulgate : *justitia*), vertu par laquelle on rend à chacun ce à quoi il a droit.

I. En Dieu, la justice est un attribut en vertu duquel il traite toujours ses créatures de telle manière qu'elles n'aient aucune réclamation légitime à élever contre lui. Is., V, 16 ; LVI, 1; LIX, 16, 17; Dan., IX, 7; Sap., V, 19; I Reg., XXVI, 23. De cette justice procèdent les bontés de Dieu envers Israël, Jud., V, 11; Ps. XXXVI (XXXV), 11; CIII (CII), 6, la protection qu'il assure aux faibles et aux opprimés, Ps. V, 9; XXII (XXI), 32 ; LXXXIX (LXXXVIII), 17; XCVIII (XCVII), 2, et le châtiment qu'il inflige aux coupables. Ps. XI (X), 8 ; Is., X, 22 ; XXVIII, 17, etc. — Les justices de Dieu sont ses bienfaits, Jud., V, 11 ; I Reg., XII, 7; Ps. CIII (CII), 6; Mich., VI, 5, et quelquefois ses commandements, τὰ δικαιώματα, *justitiæ.* Ps. XVII, 23 (*ḥuqqôṭ*); XVIII, 9 (*piqqudîm*); XLIX, 16 (*ḥuqqim*); LXXXVIII, 32 (*ḥuqqôṭ*); Rom., II, 26, etc.

II. La justice, considérée par rapport à l'homme, peut être entendue dans plusieurs sens : 1° C'est la fidélité aux lois de l'équité, soit dans les jugements, Sap., I, 1, soit en général dans les rapports des hommes entre eux. Outre le nom de *ṣedâqâh,* Is., XXXII, 1, 16, 17; LX, 17, la justice est alors désignée par plusieurs autres mots : *'émét,* ἀλήθεια, *veritas,* la vérité, l'accord du juge avec le droit, Prov., XXIX, 14 ; Is., XVI, 5; Ezech., XVIII, 8; Zach., VII, 9; *mêšâr,* εὐθύτης, *æquitas,* la rectitude, la conformité au droit, Ps. IX, 9; LVIII (LVII), 2; LXX, (LXXIV), 3; XCVIII (XCVII), 9; XCIX (XCVIII), 4; *pelîlâh,* la justice à rendre, mot mal traduit par les versions, Is., XVI, 3; et en chaldéen, *dîn,* le droit, κρίσεις, *judicia.* Dan., IV, 34; VII, 22.

2° La justice est encore la pratique générale des vertus qui rendent l'homme agréable à Dieu, par conséquent l'obéissance à Dieu, la piété envers lui, la rectitude de la conduite. Dans ce dernier sens, la justice s'appelle aussi *ṣédéq,* τὸ δίκαιον, *justum.* La justice est la pratique des commandements. Deut., VI, 25. Dieu impute à justice les actes qui l'honorent et lui plaisent, c'est-à-dire qu'il considère comme son serviteur fidèle et méritant celui qui les accomplit. Gen., XV, 6; Deut., XXIV, 13; Ps. CVI (CV), 31; I Mach., II, 52 ; Rom., IV, 5; Jacob, II, 23. David, III Reg., III, 6, et tous les pieux serviteurs de Dieu ont pratiqué la justice ainsi entendue. Isaïe l'oppose très souvent à la méchanceté et à l'impiété ; il se plaint que de son temps elle manque ou est opprimée. Is., I, 21 ; V, 7 ; XXVIII, 17; XLV, 8; XLVI, 12; XLVIII, 1 ; LIV, 14; LVIII, 2; LIX, 4, 14, etc. Ézéchiel. III, 20; XXXIII, 12-19, explique les conditions et les effets de cette justice : si le péché survient après elle, elle ne compte plus et ne sert à rien; si au contraire elle survient après le péché, c'est le péché qui est effacé. Les livres sapientiaux parlent continuellement de cette justice, pour l'opposer à l'impiété, indiquer les moyens de l'acquérir et vanter ses avantages pour ceux qui la possèdent. Prov., X, 2; XI, 4, 6, 18, 19; XII, 28; XIII, 6; XIV, 34 ; XV, 5; XVI, 5, 12; XXI, 21 ; Sap., I, 15 ; V, 6; XV, 3; Eccli., I, 33; II, 1 ; III, 32; IV, 33 ; XVIII, 19; XX, 30; XXVI, 27. — Dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur proclame bienheureux ceux qui ont faim et soif de cette justice, Matth., V, 6, et ceux qui souffrent persécution à cause d'elle. Matth., V, 10; I Pet., III, 14. Il ne veut pas qu'on se contente d'une justice purement extérieure, Matth., V, 20 ; VI, 1, et il recommande à ses disciples de chercher avant tout le royaume de Dieu et sa justice, c'est-à-dire le genre de vie qu'il vient montrer aux hommes et qui seul peut plaire à Dieu. Matth., VI, 33. Saint Paul effraya beaucoup Félix en lui parlant de cette justice, de la chasteté et du jugement futur. Act., XXIV, 25.

3° Dans saint Paul, la justice n'est plus seulement la pratique générale de la vertu, mais cette forme particulière de vie que Jésus-Christ a apportée sur la terre. Cette justice est produite dans l'âme par la justification. Voir Justification. Elle ne vient pas de la Loi, Rom., III, 21, ni des œuvres de la Loi, Gal., II, 21; Phil., III, 6, car il est constant que la Loi n'a rien conduit à la perfection, Heb., VII, 19, et cette vie nouvelle est la perfection de la justice. Cette justice de Dieu, communiquée à l'homme, vient de la foi en Jésus-Christ et de la grâce qu'il accorde, non plus aux Juifs seuls, mais à tous les hommes qui consentent à la recevoir. Rom., III, 22, 24; IV, 5; IX, 30; X, 4, 6, 10. Pour posséder cette justice, il faut donc vivre de la foi, Rom., I, 17; Gal., III, 11 ; Hebr., X, 38, mais d'une foi accompagnée de l'obéissance à Jésus-Christ comme celle du serviteur à son maître. Rom., VI, 16. Jésus-Christ seul est la source de cette justice par la grâce abondante et le don gratuit qu'il accorde, Rom., V, 18 ; c'est en lui que nous possédons cette justice divine. II Cor., V, 21; Phil., I, 11; III, 9. Cet enseignement de l'Apôtre ne fait que reproduire en d'autres termes celui du Sauveur : « Je suis le pain de vie,... celui qui croit en moi n'aura jamais soif... Voici la volonté du Père qui m'a envoyé : c'est que quiconque voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle... De même que je vis par le Père, διὰ τὸν πατέρα, ainsi celui qui me mange vivra par moi, δι'ἐμέ, » par la vie que je lui communiquerai. Joa., VI, 35, 40, 58. « Je suis la vigne, vous les branches; celui qui demeure en moi, et moi en lui, celui-là porte du fruit en abondance ; car sans moi vous ne pouvez rien faire. » Joa., XV, 5. La vie dont parle ainsi le Sauveur est une communication de la sienne, la vie surnaturelle ou vie de la grâce. C'est la justice que décrit saint Paul, et dont il donne cette formule qui n'est qu'une réplique des paroles reproduites par saint Jean : « Je vis, ou plutôt ce n'est pas moi, c'est le Christ qui vit en moi, et bien que je vive à présent dans la chair, je vis dans la foi du Fils de Dieu. » Gal., II, 20. L'identité des formules et la parité des causes et des effets montrent que la justice dont il est question dans saint Paul et la vie que promet Notre-Seigneur sont une seule et même chose. H. Lesêtre.

JUSTIFICATION, acte qui a pour but de proclamer la justice de quelqu'un, ou pour effet de la produire en lui. — Ce mot est employé assez fréquemment par la Vulgate, à défaut d'autre terme, pour désigner les préceptes divins : *mišpâtîm,* σύγκρισις, σύνταξις, κρίματα, προστάγματα, *justificationes,* Num., IX, 3, 14; II Par., XIX, 10; XXXIV, 31; *ḥuqqôṭ,* δικαιώματα, *justificationes,* Ps. CV (CIV), 45; I Mach., I, 51; II, 40; Luc., I, 6; Hebr., IX, 1; dans le Psaume CXIX (CXVIII), cette expression revient jusqu'à vingt-neuf fois pour traduire *ḥuqqôt,* les lois de Dieu. Dans Daniel, IX, 18, *justifiatio* traduit *ṣedâqâh,* δικαιοσύνη, « justice. » Mais l'emploi par la Vulgate de ce mot, qui appartient à la basse latinité, n'a été fait dans les sens précédents, que pour rendre des synonymes hébreux ou grecs dont le latin ne possède pas une variété suffisante.

I. PROCLAMATION DE LA JUSTICE. — L'hébreu emploie ordinairement l'*hiphil : hiṣdiq,* δικαιοῦν, δικαιῶσαι, *justificare,* pour dire que l'on « rend juste » celui dont on proclame la justice; on le déclare juste, à tort ou à raison, et on fait en sorte qu'il soit tenu pour tel. La justice dont il s'agit alors est tantôt la simple équité et tantôt la pratique générale du bien. Ps. LXXXII (LXXXI), 3; Is., XLV, 26; L, 8; Eccli., I, 28; V, 18; XXIII, 14; XXVI, 28; XXXI, 5; etc. — 1° Dieu est toujours « justifié », c'est-à-dire trouvé juste et équitable dans sa conduite à l'égard des hommes. Job, XL, 3; Ps. LI (L), 6; Eccli., XVIII, 1; Bar., II, 17. La sagesse que prêche le Sauveur est justifiée par ses disciples, Matth., XI, 19; Luc., VII, 35, et le Sauveur lui-même a été justifié, c'est-à-dire accrédité dans sa mission divine auprès des hommes par l'Esprit. I Tim., III, 16. — 2° En face de Dieu, l'homme n'est jamais justifié, parce que, faible et pécheur, il mérite toujours quelque reproche. Job, IV, 17; IX, 2, 20; XI, 2; XXV, 4; XXXIII, 12; Ps. CXLIII (CXLII), 2; Eccli., VII, 5; Rom., II, 20. — 3° Dieu justifie le juste, c'est-à-dire reconnaît et proclame sa justice, tandis qu'il condamne l'impie, III Reg., VIII, 32; l'homme fait parfois le contraire, ce qui est une chose abominable. Prov., XVII, 15; Eccli., XIII, 26; XLII, 2; Is., V, 23. — 4° Se justifier, c'est montrer qu'on est juste. Job, XXVII, 6; Is., XLIII, 9, 26. — 5° La justification peut être quelquefois apparente ou trompeuse. Jérusalem justifie Sodome et Samarie, parce que les crimes de ces deux villes ne sont rien à côté des siens. Ezech., XVI, 51, 52. Les pharisiens se justifient eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils cherchent hypocritement à se faire passer pour justes en se donnant les apparences de la vertu. Luc., X, 29; XVI, 15.

II. PRODUCTION DE LA JUSTICE. — Les deux verbes *hiṣdîq* et δικαιοῦν veulent encore dire « rendre juste », produire en quelqu'un la justice. Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch,* Leipzig, 1899, p. 694; Bailly-Egger, *Dict. grec-français,* Paris, 1895, p. 510. — 1° On se rend juste soi-même en pratiquant la vertu. Sap., VI, 11; Eccli., I, 18; XVIII, 22. Rendre juste son cœur, δικαιοῦν, *justificare,* c'est le purifier, comme le marque clairement le verbe *zâkah,* employé en hébreu. Ps. LXXIII (LXXII), 13. Il y a donc là une production intérieure et réelle de la justice. On se justifie, c'est-à-dire on est juste devant Dieu, si l'on évite les paroles inutiles. Matth., XII, 37. Le publicain s'est justifié, s'est mis intérieurement en état de justice par son humilité et son repentir. Luc., XVIII, 14. Celui qui est juste doit continuer à se justifier, à pratiquer la justice, δικαιοσύνην ποιησάτω ἔτι, *justificetur adhuc.* Apoc., XXII, 11. — 2° On rend justes les autres en leur faisant pratiquer le bien et en les mettant ainsi en état de plaire à Dieu. « Ceux qui rendent justes un grand nombre d'hommes, *maṣdîqê hâ-rabbîm,* brilleront comme les étoiles. » Dan., XII, 3. La traduction grecque ne rend pas le sens : ἀπὸ τῶν δικαίων τῶν πολλῶν, et la Vulgate l'affaiblit : *qui ad justitiam erudiunt multos.* — Après avoir fait la description des souffrances du Messie, Isaïe ajoute : « Par sa science mon serviteur juste justifiera (*yaṣdîq,* δικαιῶσαι, *justificabit*) beaucoup d'hommes, et il se chargera de leurs iniquités. » Is., LIII, 11. Le prophète montre le Messie souffrant comme « blessé pour nos péchés..., frappé pour l'iniquité de nous tous ». Ce Messie nous donne la paix par le châtiment qui tombe sur lui, il nous guérit par ses meurtrissures, il livre sa vie en sacrifice pour le péché. C'est donc un Messie qui prend sur lui le péché de l'homme, l'expie par sa mort et, à la place du trouble et de la maladie de l'âme, lui donne la paix et la guérison. La justification qu'il communique comporte ainsi la disparition du péché, dont lui-même paie la dette, et la santé de l'âme, son excellent état aux yeux de Dieu. Le Sauveur « rend juste » réellement et intrinsèquement; sa justification n'est pas une simple imputation ni une sorte de grâce qui oublie le péché sans le faire disparaître, c'est la substitution même de la vie à la mort. Il est vrai que les verbes employés dans les trois langues ne peuvent pas, par eux-mêmes, exprimer toute la réalité de ce changement; mais pour représenter un effet tout nouveau et que Dieu seul peut produire, on était bien obligé de se servir des mots les plus appropriés, bien qu'encore imparfaits. — 3° La justification ainsi annoncée par Isaïe est longuement expliquée par saint Paul, particulièrement dans ses Épitres aux Romains et aux Galates. Il commence par établir que tous, Juifs et gentils, sont sous l'empire du péché, Rom., III, 9, 23, de ce péché que le Messie Sauveur a porté et pour lequel il a été frappé, d'après Isaïe, LIII, 8, 12. Les Juifs comptent que les œuvres de leur loi, qu'ils accomplissent d'ailleurs si mal, Rom., II, 17-24, suffiront à les rendre justes; il n'en est rien. Rom., III, 20. Qu'il y ait ou non des œuvres accomplies pour obéir à la loi mosaïque, seule la foi en Jésus-Christ justifie l'homme. Rom., III, 20, 28; Gal., II, 16. C'est en effet la foi en Dieu qui a justifié Abraham, le père de tous les vrais croyants, d'origine juive ou étrangère; or cette foi qu'il a eue dans la promesse que Dieu lui faisait d'une nombreuse postérité, était antérieure à la circoncision, par conséquent à l'alliance qui le constituait le père de la race israélite. Rom., IV, 10-22. Les œuvres prescrites par la loi de Moïse, la circoncision elle-même n'ont donc été pour rien dans sa justification. — Cette foi requise pour la justification n'est-elle que l'adhésion de l'esprit à certaines vérités, telles que la divinité du Sauveur ou l'efficacité de sa rédemption? Il n'en est pas ainsi pour saint Paul. « Regardez-vous comme morts au péché, mais vivants pour Dieu dans le Christ Jésus, » dit-il. Rom., VI, 11. « Le corps est mort par le péché, ajoute-t-il, mais l'esprit est vie par la justice. » Rom., VIII, 10. La justice produite par la justification est donc une vie, et qui dit vie ne dit pas seulement croyance. Voir JUSTICE, II, 3°. L'Apôtre donne comme type de cette vie de la foi qui justifie la vie ressuscitée de Notre-Seigneur : « Il a été livré pour nos péchés, il est ressuscité pour notre justification, » Rom., IV, 25, non pour produire cette justification qui est le résultat direct de sa mort, mais pour fournir le modèle de ce qu'elle doit opérer en nous, « afin que nous marchions dans une vie nouvelle. » Rom., VI, 4. — Cette justification est un don de la grâce de Dieu, dont la bonté gratuite peut seule rendre juste. Rom., V, 16; I Cor., VI, 11; Tit., III, 6, 7. Elle se manifeste en nous par des effets multiples, la paix, l'espérance, la patience dans l'épreuve, Rom., V, 1-5, l'adoption divine qui élève l'homme à la dignité d'enfant de Dieu et lui donne droit à l'héritage paternel. Rom., VIII, 15, 17. Enfin elle est universelle et mise à la portée de tous les hommes sans exception. Rom., V, 18, 19; Gal., III, 8. — 4° Saint Jacques, II, 14-26, donne un dernier éclaircissement sur la doctrine de la justification : « Que servira à quelqu'un de dire qu'il a la

foi, s'il n'a pas les œuvres? La foi pourra-t-elle le sauver?... De même que le corps sans l'esprit est mort, ainsi la foi sans les œuvres est morte. » Mais ici les œuvres qu'il faut ajouter à la foi, pour la rendre capable de justifier et de sauver, ne sont pas les œuvres dont saint Paul a proclamé l'inutilité, les œuvres spécialement commandées aux Juifs par la loi mosaïque, comme la circoncision, les diverses observances rituelles, etc. Ce sont les œuvres de la loi morale, antérieure à la loi mosaïque et indépendante d'elle. Saint Jacques emprunte lui aussi son exemple à Abraham : le patriarche a été justifié par une œuvre d'obéissance qui a complété et vivifié sa foi, le sacrifice de son fils Isaac; saint Paul attribuait la justification à la foi d'Abraham indépendamment de la circoncision, mais n'excluait nullement les œuvres morales. Saint Jacques apporte deux autres exemples, l'un positif : Rahab justifiée par les services rendus aux envoyés de Josué, l'autre négatif : le riche qui ne donne rien au pauvre que d'inutiles et dérisoires conseils. L'Apôtre, qui avait sans doute en face de lui des partisans de la justification par la foi seule, leur adresse cette observation qui résume tout : « Montre-moi ta foi sans les œuvres, et moi je te montrerai ma foi par les œuvres, » ce qui revient à dire que la foi qui n'agit pas ne peut se montrer ni exister à l'état vivant, tandis que les œuvres prouvent d'elles-mêmes la foi dont elles procèdent, comme l'arbre manifeste et utilise sa sève de vie en produisant ses fruits. Cf. Döllinger, *Le christianisme et l'Église*, trad. Bayle, Tournai, 1863, p. 245-282. Saint Paul avait incontestablement la même idée que saint Jacques. Si sa conviction eût été que la foi justifie sans les œuvres morales, pourquoi, sans parler de ses autres Épitres, aurait-il terminé son Épitre aux Romains, XII, 1-XV, 13, par tant de recommandations sur la charité, le zèle, la patience, l'hospitalité, le pardon des injures, l'obéissance, la pureté, la tolérance, etc.? A quoi bon ces exhortations, si la foi suffit à elle seule? — 5° En réalité, l'enseignement des deux apôtres procède de celui de Notre-Seigneur qui a réclamé la foi de ses disciples, Joa., VI, 29, mais qui leur a en même temps prescrit les œuvres. Matth., V, 16; Joa., XV, 2. Les deux sont nécessaires à la justification et au salut. « Celui qui croira et qui sera baptisé sera sauvé, » Marc., XVI, 16, non cependant sans les œuvres, car, au dernier jour, Dieu « rendra à chacun selon ses œuvres ». Matth., XVI, 27; XXV, 35-45. C'est pourquoi Jésus-Christ dit un jour aux Juifs : « Le royaume de Dieu vous sera enlevé et sera donné à une nation qui en rendra les fruits. » Matth., XXI, 43. — Saint Jean à son tour trouva en face de lui ceux qui persistaient à promettre la justification et le salut par la foi seule, qu'ils entendaient à leur façon et appelaient alors la « gnose ». Aussi insiste-t-il sur ce principe que, pour être juste, pour être né de Dieu, il faut « pratiquer la justice », I Joa., II, 29; III, 7, 10, c'est-à-dire croire et agir conformément à sa loi.

H. LESÊTRE.

K

K. On transcrit ordinairement aujourd'hui par *k* la lettre hébraïque *caph* ou *kaf*. Voir CAPH, t. II, col. 200. La Vulgate l'a rendue tantôt par *ch*, comme dans *Chanaan*, hébreu : *Kena'an; Chabul*, hébreu : *Kâbûl*, I (III) Reg., IX, 13, et tantôt par *c*, comme dans *Cabul*, hébreu : *Kâbûl*, Jos., XIX, 27; *corus* (mesure), hébreu : *kôr; Caleb*, hébreu : *Kâlêb; Cenereth*, hébreu : *Kinnérét*, etc. Les Septante l'ont transcrit ordinairement par χ : Χαναάν; quelquefois par κ : Κενερώθ.

KABBALE, ensemble de doctrines dogmatiques, philosophiques et symboliques, que les anciens Juifs se transmettaient par voie de tradition. Ce mot vient de *qabbâlâh*, employé dans la Mischna, *Taanith*, II, 1, avec le sens de « tradition », chose transmise et reçue par tradition. Cf. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, 1832, p. 44. *Qabbâlâh* vient lui-même du *pihel* hébreu : *qibbêl*, « recevoir » l'instruction. Prov., XIX, 20.

I. HISTOIRE DE LA KABBALE. — 1° Les Juifs ont fait remonter l'origine de la kabbale, les uns à Adam lui-même, qui aurait reçu des révélations d'un ange, les autres à Abraham et aux patriarches. On croit communément que la kabbale a pris naissance pendant l'exil de Babylone. D'après le IVe livre apocryphe d'Esdras, XIV, 44-47, Esdras aurait écrit en quarante jours deux cent quatre livres, dont soixante-dix ne devaient être mis qu'aux mains des sages. Saint Hilaire, *Tract. in Psalm.*, II, 2, t. IX, col. 262, dit que Moïse, outre les livres écrits par lui, « fit connaître à soixante-dix vieillards, pris à part, certains mystères plus secrets parmi les choses cachées de la loi. » De cette première révélation, ajoute le saint Docteur, seraient dérivées la tradition spirituelle et la science occulte mises à profit par les savants juifs. Rien ne s'oppose à ce qu'on admette, chez les Hébreux, certaines traditions doctrinales transmises oralement, et servant à expliquer plus ou moins authentiquement des passages de la Sainte Écriture. Toujours est-il que ces traditions subirent fortement l'influence de doctrines étrangères, inconciliables avec la révélation contenue dans les Livres Saints, et finirent par constituer un singulier « mélange de spéculations profondes et de croyances superstitieuses, de haute sagesse et d'extravagances ». Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 519. — 2° La doctrine kabbalistique fut rédigée par écrit dans trois livres principaux. Le *Zohar*, « éclat, » aurait été commencé, vers l'an 121, par le rabbin Siméon ben Jochaï, disciple d'Akiba, et continué par d'autres. Il prend pour thème l'explication symbolique du Pentateuque. Le *Jezirah*, livre de la « création », aurait pour auteur Abraham, ou pour le moins Akiba. Enfin le *Bahir*, « splendide, » serait antérieur à la destruction du Temple. Toute cette littérature serait tombée dans un complet oubli durant plusieurs siècles, mais un manuscrit de ces livres fut retrouvé dans la première moitié du XIVe siècle. Au siècle suivant, Pic de la Mirandole et Paul Ricci commencèrent à exploiter les livres kabbalistiques, pour en tirer, contre les Juifs, des preuves en faveur de la divinité du christianisme. Cette œuvre a été reprise, au siècle dernier, par le rabbin converti, le chevalier Drach, dans son ouvrage *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue*, Paris, 1844. — En réalité, les trois principaux écrits kabbalistiques auraient une origine beaucoup plus récente. Le *Jezirah* a dû être écrit le premier, entre le VIIIe et le IXe siècle; le *Bahir* l'aurait été entre le XIe et le XIIe, et ensuite serait venu le *Zohar*, qui ne commence à être cité qu'au XIIIe siècle, et dont la composition est attribuée à différents auteurs, tels qu'Isaac l'Aveugle, qui vivait à Beaucaire au XIIe siècle, Moïse de Léon, qui écrivait en Espagne vers 1300, etc. L'examen intrinsèque de ces livres démontre qu'ils n'ont pu être rédigés, au moins pour certaines de leurs parties, antérieurement aux époques assignées. Cf. Jellinek, *Beiträge zur Geschichte der Kabbala*, Leipzig, 1852, t. II, p. 73; Kraus, *Histoire de l'Église*, trad. Godet, Paris, 1891, t. II, p. 314; Karppe, *Étude sur les origines et la nature du Zohar*, Paris, 1901, p. 167, 256, 307-322. — 3° Il est à peu près impossible de démêler maintenant, dans les écrits kabbalistiques, ce qui représente une tradition vraiment ancienne et autorisée, et ce qui n'est dû qu'aux rêveries de ses rédacteurs ou de ses plus modernes inspirateurs. La kabbale est une systématisation dans laquelle se manifeste une opposition nettement marquée au Talmud, à la Mischna, à la partie législative du judaïsme et au rationalisme. Elle subordonne entièrement la raison aux spéculations de la contemplation et aux combinaisons artificielles des lettres et des nombres. La kabbale ne renie rien du passé biblique; mais elle l'explique par des principes tout nouveaux et, au besoin, y mêle certains éléments chrétiens. D'après le *Zohar*, les mots et les récits de l'Écriture sont historiquement exacts; mais ils constituent en même temps des symboles de vérités d'ordre supérieur. C'est avec la prétention d'interpréter authentiquement les Écritures et d'en révéler le sens caché, que les kabbalistes expliquent la création dans le sens d'une émanation panthéiste, et font rayonner successivement les différents mondes de l'être absolu. Cf. Karppe, *Étude sur les origines et la nature du Zohar*, p. 251-255, 356-360. Ils enseignent encore la déchéance des esprits et des âmes humaines, le Messie à venir, la restauration de l'univers, etc. Pour donner crédit à toutes ces idées, les rédacteurs de la kabbale les ont mises sous le nom de personnages anciens. Les kabbalistes ajoutèrent à leurs spéculations des théories et des pratiques diverses d'astrologie, de magie, de chiromancie, d'ornithomancie, etc. De là, leur mauvais renom et le sens de menées secrètes et suspectes donné aux mots « cabale » et « cabaler ». — 4° On a cherché à mettre quelque ordre dans cet ensemble de spéculations, afin de s'y reconnaître, et l'on a divisé la kabbale en deux parties, l'une théorique et l'autre pratique. Une meilleure méthode permet d'y constater une partie symbolique ou exégétique, une partie positive où dogmatique, s'occupant des anges, des démons, des visions d'Ézéchiel, etc., enfin une partie spéculative ou métaphysique, traitant du néant, de la création, des dix attributs de Dieu, de

l'homme, etc. La première de ces trois parties doit seule nous arrêter ici.

II. Procédés exégétiques de la kabbale. — L'exégèse kabbalistique part de ce principe, essentiellement arbitraire, que la Sainte Écriture, outre le sens qu'expriment les mots, a d'autres sens mystérieux et plus profonds qui se cachent dans les lettres elles-mêmes, et que seuls les initiés savent découvrir. Trois procédés conduisent à cette découverte.

1° La *Themûrâh,* « substitution, » de *mûr,* « changer, » consiste à remplacer chaque lettre de l'alphabet par une lettre correspondante, suivant certaines conventions. Dans l'*athbasch,* la première lettre, א, est remplacée par la dernière, ת, la seconde, ב, par l'avant-dernière, ש, etc. Voir Athbasch, t. i, col. 1210. Dans l'*albam,* on remplace la première lettre, א, par la douzième, ל, la seconde, ב, par la treizième, מ, etc. La *Themura,* qui tire son nom d'un mot hébreu, paraît remonter à une assez grande antiquité.

2° La *Gematria,* de γεωμετρία, « mesure du sol, » traite les lettres au point de vue de leur valeur numérique et en tire de multiples conséquences. Pour la valeur numérique des lettres, voir Nombres. Ainsi le premier et le dernier verset de la Bible hébraïque, Gen., i, 1; II Par., xxxvi, 23, contiennent chacun six א, première lettre du mot *'éléf,* qui veut dire « mille »; donc le monde durera six mille ans. La valeur numérique des deux premiers mots de la Genèse, *berêšiṭ bârâ'*, est de 1116, la même que celle des lettres de ces trois mots : *bero'š hašânâh nibrâ'*, « il a été créé au commencement de l'année; » donc le monde a été créé au début de l'année civile des Hébreux, à l'équinoxe d'automne. Les lettres du mot *mâšiaḥ*, « oint, » et celles du mot *nâḥâš*, « serpent, » donnent un même total de 358; donc le Messie se mesurera avec Satan et l'emportera sur lui. Le nuage léger, *'âb qal,* sur lequel est porté Jéhovah, Is., xix, 1, vaut 202; le fils, *bar*, qu'il faut adorer, Ps. ii, 12 (Vulgate : *disciplinam*), représente aussi 202; l'échelle, *sullâm*, de Jacob, Gen., xxviii, 12, vaut 130; si on y ajoute la valeur numérique du nom divin, יהוה, *Yehôvâh,* qui est de 72, on a encore 202; de là d'admirables conclusions sur la nature du Fils, qui porte sur lui la divinité, comme le nuage léger, et unit l'homme à Dieu, comme l'échelle de Jacob. En somme, l'égalité des nombres représentés par les lettres permet de conclure à l'équivalence des idées, des objets ou des personnages. Ces théories numériques sont anciennes. Elles sont signalées chez les gnostiques par saint Irénée, qui les réfute, *Adv. hær.,* I, xiv, 2; II, xxv, 1, t. vii, col. 597, 798, et par l'auteur des *Philosophumena,* vi, 43, t. xvi, col. 2363.

3° Le *Notaricon,* de *nota,* « indication, » prend chaque lettre d'un mot comme l'initiale d'un autre mot, où les initiales des mots d'une phrase comme les éléments d'un seul mot. Ainsi le premier mot de la Genèse, *berêšiṭ*, devient le principe des mots suivants : *bârâ'*, il a créé, *râqîa'*, firmament, *'éréṣ*, terre, *šamayim*, cieux, *yâm*, mer, *tehôm*, abîme, ce qui constitue une proposition d'une justesse incontestable. Du même mot, on a tiré la formule suivante du mystère de la Sainte Trinité : *bên*, Fils, *rûaḥ*, Esprit, *'âb*, Père, *šelšâh*, trois, *yeḥîdâh*, unité, *tâmâh*, parfaite. Les trois lettres du nom d'Adam, אדם, commencent les trois noms d'Adam, de David et du Messie, ce qui indique que le Messie sera fils d'Adam et de David. Réciproquement, les initiales des quatre mots : *mî ya'âléh-lânû haš-šâmayemâh*, « qui nous conduira au ciel? » Deut., xxx, 12, composent le mot *milâh*, « circoncision, » et fournissent une excellente réponse au point de vue israélite. Avec les finales des trois mots : *bârâ' 'Elohîm la'âśôṭ*, « Dieu créa pour faire, » Gen., ii, 3, on obtient le mot *êmêṭ*, « vérité, » qui marque excellemment le terme de l'action divine.

En réalité, ces combinaisons littérales et cette valeur prêtée à de simples lettres n'ont rien que de puéril, d'imaginaire et de stérile. Les quelques exemples que nous venons de citer suffisent à le montrer. Si le nombre 358, commun au nom du Messie et à celui du serpent, prouve que le Messie vaincra le serpent, il prouve tout aussi logiquement le contraire, et même, si l'on veut, que le Messie ne sera autre que le serpent. Si, par le mot *ber'êšiṭ*, on démontre que les trois personnes de la Sainte Trinité forment une unité, *yeḥidâh,* parfaite, on peut conclure, avec non moins de raison, qu'elles forment aussi une autruche, *yâ'ên,* parfaite, etc. Certains apologistes ont pu légitimement chercher dans les élucubrations kabbalistiques l'expression de croyances anciennes conformes à celles du christianisme. Mais, si ces formules représentent exactement l'état des idées juives, à l'époque où elles ont été composées et transcrites, et si cette constatation peut servir d'argument traditionnel pour convaincre certains esprits, il n'en est pas moins incontestable que les procédés à l'aide desquels les kabbalistes ont établi ces formules n'ont absolument rien de logique ni de sérieux. Il suit de là que l'exégèse biblique n'a pas le moindre profit à tirer de la kabbale.

Sur la kabbale, voir Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament,* iii, 5, Rotterdam, 1685, p. 374; Azariel (le premier des kabbalistes), פרוש עשר ספירות, *Pêrûš 'êšêr Sefîrôṭ, Commentaire des dix Sephiroth,* par demandes et réponses, publié à Varsovie en 1798 et à Berlin en 1850; Fr. Buddée, *Introductio ad histor. philosophiæ Hebræor.,* Halle, 1720; A. Franck, *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Juifs*, Paris, 1843, 2e édition, 1889; Drach, *De l'harmonie entre l'Église et la synagogue,* t. ii, p. xv-xxxvi; Ad. Jellinek, *Moses ben Schem-Tob de Leon und sein Verhältniss zum Zohar*, Leipzig, 1851; Id., *Beiträge zur Geschichte der Kabbala,* Leipzig, 1852; Ginsburg, *Die Kabbalah,* in-8°, Londres, 1865; Ed. Reuss, *Kabbala,* dans Herzog, *Real-Encyklopädie,* 2e édit., t. vii, 1880, p. 375-390; Munk, *Palestine,* Paris, 1881, p. 519-526; L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique,* in-8°, Paris, 1881, p. 271-276; Cornely, *Introduct. in U. T. libros sacros,* Paris, 1885, t. i, p. 599-602; S. Rubin, *Heidenthum und Kabbala ihrem Ursprung wie ihrem Wesen nach dargestellt,* in-8°, Vienne, 1893; K. Kiesewetter, *Der Occultismus des Altertums,* in-8°, Leipzig, 1896; S. Karppe, *Étude sur les origines et la nature du Zohar, précédé d'une étude sur l'origine de la Kabbale,* in-8°, Paris, 1901.

H. Lesètre.

KADIM, nom du vent d'est en hébreu. Voir Qadim.

KAL, nom donné à la première conjugaison du verbe hébreu. Voir Hébreu, iii, 2°, 1, col. 495.

KALISCH Marius Moritz, commentateur israélite, né à Treptow en Poméranie, le 16 mai 1828, mort à Baslow-Rowsley (Derbyshire), le 25 août 1885. Né de parents juifs, il étudia à Berlin et à Halle. Il quitta l'Allemagne pour l'Angleterre à la suite des mouvements révolutionnaires de 1848. Il s'établit à Londres où il fut d'abord secrétaire du grand rabbin de cette ville, puis, en 1853, précepteur des enfants du baron Lionel de Rothschild. Il commença avec leur aide les publications exégétiques qui remplirent le reste de sa vie. Son œuvre principale est son *Historical and critical Commentary on the Old Testament,* 4 in-8°, Londres, 1855-1872 (ouvrage resté incomplet). Le volume sur l'Exode parut en 1855, celui qu'il consacra à la Genèse en 1858; les deux dans lesquels il explique le Lévitique parurent en 1867 et 1872. La maladie l'arrêta en 1873, et il ne publia depuis cette époque que deux autres volumes exégétiques sous le titre de *Bible Studies, Part I. The Prophecies of Balaam,* in-8°, Londres, 1875; *Part II. The Book of Jonah,* in-8°, Londres, 1877-1878. En 1862-

1863, il avait fait paraître en deux parties *A Hebrew Grammar*, dont la première partie, revue, a eu une seconde édition en 1875. Par ces diverses publications, il acquit en Angleterre la réputation de savant hébraïsant. Son commentaire du Pentateuque est rationaliste. — Voir S. Lee, *Dictionary of national Biography*, t. XXX, 1892, p. 237. F. VIGOUROUX.

KARAÏTE, juif adhérant à la secte du karaïsme. Voir CARAÏTE, t. II, col. 242.

KAREM, aujourd'hui *Aïn Karem*. Voir CAREM, t. II, col. 260.

KARKOR (hébreu : *haq-Qarqôr,* avec l'article; Septante : Καρκάρ), nom du lieu où étaient campés les restes de l'armée de Zébée et de Salmana, battus par Gédéon, lorsqu'ils furent surpris, après leur fuite, par ce juge d'Israël. La Vulgate a pris ce mot pour un verbe et l'a traduit par *requiescebant,* « ils se reposaient; » mais il n'est pas douteux qu'il désigne une localité : « Zébée et Salmana étaient à Karkor. » Jud., VIII, 10. D'après le récit de l'historien sacré, Karkor était situé à l'est du Jourdain, au delà du territoire habité par les tribus transjordaniques, dans les déserts où les nomades dressaient leurs tentes, à l'est de Noba et de Jegbaa (col. 1218). Malheureusement le site de Noba est incertain (voir NOBA) mais comme Jegbaa est l'*el-Djubeihat* actuel au nord-ouest d'*Ammân* (voir la carte de GAD, col. 28), c'est à l'est qu'était certainement Karkor, quoiqu'on n'ait trouvé encore aucune trace de son nom dans cette région. Les deux rois de Madian qui s'étaient arrêtés dans ces parages, étaient là assez loin du pays d'Israël pour se croire en sécurité et à l'abri de toute poursuite : il fallut l'énergie et l'activité de Gédéon pour les y atteindre. — Eusèbe et saint Jérôme, *Onomast.,* édition Larsow et Parthey, 1862, p. 252-253, placent Karkor à une journée de marche au nord de Pétra, parce qu'il y avait là, de leur temps, une place forte appelée *Carcaria,* mais il est difficile d'admettre que Gédéon eût pu poursuivre ses ennemis si loin vers le sud. — Quant à l'identification proposée par quelques-uns de Karkor avec le Characa du II Mach., XII, 17 (voir CHARACA, t. II, col. 577), on ne saurait l'établir, et moins encore celle de Karkor avec Kir-Moab, le *Kérak* actuel, quoiqu'elle ait été également admise par certains interprètes : le récit suppose que les fugitifs étaient plus loin que le pays de Moab. F. VIGOUROUX.

KEIL Friedrich Johann Karl, exégète protestant allemand, né le 26 février 1807 à Oelnitz, en Saxe, mort à Rödlitz, près de Lichtenstein en Saxe, le 5 mai 1888. Il étudia la théologie à Dorpat et à Berlin (1827-1833). Il passa ensuite 5 ans à l'université de Dorpat comme *Privatdocent.* En 1838 il obtint une chaire de théologie à la même université. En 1858, il se retira à Leipzig. Élève de E. W. Hengstenberg, Keil a été l'écrivain le plus fécond de l'école « orthodoxe », fondée par son maître. Il s'était attaché aux doctrines de l'ancien luthéranisme, dont il se préoccupait continuellement dans ses commentaires. Cf. *Tübinger Theolog. Quartalschrift,* 1878, p. 366. Il était exégète croyant et conservateur. Keil a été, parmi les protestants contemporains, un de ceux qui se sont laissé le moins influencer par les principes du rationalisme. Voici la liste de ses ouvrages : *Apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik und über die Integrität des Buches Esra,* in-8°, Berlin. 1833; *Biblisch-Archäologische Untersuchung über die Hiram Salomonische Schifffahrt nach Ophir und Tarsis,* dans les *Dorpater Beiträge zur theologischen Wissenschaft,* in-8°, Dorpat, 1834; *Der Tempel Salomo's : Eine archäologische Untersuchung,* in-8°, Dorpat, 1839; *Apologia Mosaicæ traditionis de mundi hominumque originibus exponentis; Commentatio :* in-4°, Dorpat, 1839; *Kommentar über die Bücher der Könige,* in-8°, Moskau, 1846; *Kommentar über das Buch Josua,* in-8°, Erlangen, 1847; *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Schriften des Alten Testamentes,* in-8°, Francfort-s.-M., 1853; *Lehrbuch der hist.-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Schriften der Alt. Test.,* 2e édit., in-8°, Francfort, 1858; 3e édit., in-8°, Francfort, 1873; *Handbuch der biblischen Archäologie,* in-8°, Francfort-s.-M., et Erlangen, 1858-1859; 2e édit., Francfort-s.-M., 1875; traduit en anglais, 2 in-8°, 1887-1888; *Biblischer Kommentar über Genesis und Exodus,* in-8°, Leipzig, 1861; 2e édit., Leipzig, 1866; 3e édit., Leipzig, 1878; *Bibl. Kommentar über Levitikus, Numeri und Deuteronomium,* in-8°, Leipzig, 1862; 2e édit., Leipzig, 1870; *Bibl. Kom. über Josua, Richter und Ruth,* Leipzig, 1863; 2e édit., Leipzig, 1874; *B. Kom. über die Bücher Samuelis,* Leipzig, 1864; 2e édit., Leipzig, 1875; *B. Kom. über die Bücher der Könige,* Leipzig, 1865; 2e édit., Leipzig, 1876; *B. Kom. üb. die 12. kleinen Propheten,* Leipzig, 1866; 2e édit., 1873; 3e édit., 1888; *Bibl. Kom. üb. den Propheten Ezechiel,* Leipzig, 1868; 2e édit., 1882; *B. K. üb. den Proph. Daniel,* Leipzig, 1869; *B. K. üb. die Chronik, Esra, Nehemia und Esther,* Leipzig, 1870; *B. K. üb. den Proph. Jeremias,* Leipzig, 1872; *Bl. K. üb. die Bücher der Makkabäer,* Leipzig, 1875. Ces commentaires font partie du *Biblischer Kommentar über das Alte Test.,* 16 in-8°, édité par Frz. Delitzsch et Keil. Ils ont été tous traduits en anglais. Keil rédigea aussi la IIIe partie du *Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Test.,* édité par Haevernick, Erlangen, 1849. Sur le Nouveau Testament Keil a publié *Kommentar über das Evangelium des Matthäus,* Leipzig, 1877; *Kommentar über die Evangelien des Markus und Lukas,* Leipzig, 1879; *Kommentar über das Evangelium des Johannes,* Leipzig, 1881; *Kommentar über die Briefe des Petrus und Judas,* Leipzig, 1883; *Kommentar über den Brief an die Hebräer,* Leipzig, 1885. — Voir H. Holtzmann et R. Zöpffel, *Lexicon für Theologie und Kirchenwesen,* 2 Halbbände, Brunswick, 1888-1891, 2e édit. (t. II), p. 572; Rud. Cornely, S. J., *Historica et critica introductio in utr. Test. libros,* Paris, 1885, t. I, p. 728; Herzog, *Real-Encyklopädie für protest. Theologie,* t. X, Leipzig, 1901, p. 197. E. MICHELS.

KEMPF Nicolas, né à Strasbourg, prieur de la Chartreuse de Gemnitz, en Autriche, mort en grande réputation de vertu le 20 novembre 1497. On a de lui *In Cantica canticorum commentariorum libri VIII,* ouvrage publié par dom Bernard Pez, bénédictin, dans les tomes XI et XII de sa *Bibliotheca ascetica.* Nicolas Kempf écrivit aussi des sermons restés manuscrits sur les Épîtres et les Évangiles de l'année. M. AUTORE.

KENANENSIS (CODEX), BOOK OF KELLS, manuscrit des quatre Évangiles, selon la Vulgate, datant de la fin du VIIe siècle ou du commencement du VIIIe, ayant appartenu au monastère de Kells (en latin, *Ceannanus,* de là son nom) dans le comté de Meath, puis à l'archevêque Ussher qui le légua à Trinity College, Dublin, où il est maintenant coté A. 1. 6. Il comprend 339 feuillets de vélin, mesurant 0m33 de long sur 0m25 de large, avec 16 à 19 lignes à la page, laquelle est rarement partagée en deux colonnes. L'écriture demi-onciale, très élégante, est un beau spécimen de l'art irlandais à cette époque. Des enluminures nombreuses coupent le texte et remplissent quelquefois la page entière. On remarque les portraits de trois évangélistes (Matthieu, Luc, Jean), leurs symboles, des mystères, des frontispices, des lettres ornementées, des vignettes multicolores. Ce chef-d'œuvre de calligraphie soutient bien la

comparaison avec le célèbre *Livre de Lindisfarne.* Malheureusement le contenu du *Book of Kells* ne répond pas tout à fait à la splendeur de l'extérieur. C'est un texte *mêlé,* du type européen, avec nombre de leçons irlandaises et quelques doublets remarquables. Par exemple, Matth., VI, 16, la Vulgate porte : *exterminant facies suas;* les manuscrits irlandais : *demoliuntur facies suas;* le *Kenanensis : demuliuntur exterminant.* Matth., XXI, 31, quelques manuscrits lisent : *Dicunt primus,* d'autres : *Dicunt ei novissimus;* le *Kenanensis* en fait : *Dicunt primus ei novissimus.* Ce procédé de fusion apparaît de façon caractéristique dans la note suivante, intercalée dans le texte, sans que rien l'en distingue, Luc., XXIII, 15 : *In alio sic : Remisi eum ad vos. Nam remisi vos ad illum.* Cf. Berger, *Histoire de la Vulgate,* Nancy, 1893, p. 41. — Voir Abbott, *Evangeliorum versio antehieronymiana,* Dublin, 1884, t. I, p. XXIV (au bas des pages il y a une collation du *Book of Kells* avec l'*Amiatinus*); Wordsworth, *Nov. Test. latine sec. edit. sancti Hieronymi,* Oxford, 1889-1898 (le *Kenanensis* y est collationné sous le sigle Q); Bond et Thompson, *Palæograph. Society,* Londres, 1873-1883, t. II, fac-similé n°s 55-58, 88, 89; Westwood, *Facsimiles of the Miniatures and Ornaments of Anglo-Saxon and Irish Manuscripts,* Londres, 1868, p. 23-33, pl. VIII-XI.

F. PRAT.

KENNICOTT Benjamin, érudit critique anglais, né le 4 avril 1718 à Totnes dans le comté de Devonshire; mort à Oxford le 18 août 1783. Étant encore à l'école primaire, il se fit remarquer par plusieurs poèmes. Il devint docteur en théologie à Oxford le 10 décembre 1761. Il y avait suivi les cours d'hébreu du célèbre Thom. Hunt (1696-1774) et devint lui-même professeur de cette langue à l'Exeter College de cette université. En 1753 il fut nommé pasteur de Culham (Oxfordshire), chanoine de Christchurch à Oxford (1er nov. 1770) et conservateur à la bibliothèque Radcliffe de la même ville, 1767-1783. Sa femme apprit l'hébreu après son mariage afin de pouvoir l'aider à étudier les manuscrits. L'évêque anglican Rob. Lowth lui ayant montré en 1748 que la difficulté contenue dans le passage II Reg., XXIII, 8, disparaissait au moyen d'un léger changement fait au texte hébreu (cf. I Par., XI), Kennicott résolut de se vouer au rétablissement du texte original de l'Écriture Sainte. Wiston et Morin avaient déjà démontré l'incorrection du texte massorétique. Kennicott exposa ses vues dans les traités : *The state of the Hebrew text of the Old Testament considered,* in-8°, Oxford, 1753; *The state of the printed Hebrew text of the Old Testament considered,* in-8°, Oxford, 1753, 1759. La première de ces dissertations fut traduite en latin par W. A. Taller et publiée à Leipzig, 1756. Le même savant traduisit la deuxième en allemand et il la publia avec des additions par Vogel, Leipzig, 1765. Ces dissertations furent attaquées par plusieurs savants. Fowler Connings publia *The printed Hebrew text of the Old Testament vindicated. An answer to Mr. Kennicott's dissertation,* 1753, et Julius Bate : *The Integrity of the Hebrew text vindicated from the objections and misconstructions of Mr. Kennicott,* 1754. Kennicott répliqua par *A word to the Hutchinsonians or Remarks on three sermons lately preached before the university of Oxford,* 1756. George Horne intervint alors, par une apologie des adversaires de Kennicott : *An Apology for certain gentlemen in the University of Oxford,* 1756, et *A view of Mr. Kennicott's Method of correcting the Hebrew text,* 1760. En 1761, Thomas Rutherforth, professeur à Cambridge, publia une lettre adressée à M. Kennicott sur la « Dissertation » de celui-ci, qui fit imprimer *Answer to Dr. Rutherforth,* 1762, in-8°. Ce dernier répondit par une « seconde lettre » et Richard Parry, désireux de rompre une lance pour lui, composa des *Remarks on Dr. Kennicott's Letter,* 1763.

Sur ces entrefaites, Kennicott avait commencé l'examen des manuscrits hébreux, et il avait publié son programme détaillé. *Methodus varias lectiones notandi et res scitu necessarias describendi a singulis Hebræorum codicum manuscriptorum Veteris Testamenti collectoribus observanda,* Oxford, 1763. Des comptes rendus dont le premier fut : *On the collation of the Hebrew mss. of the Old Test.,* 1760, devaient tenir au courant les différents collaborateurs; le dernier parut en 1769 et la série complète fut réunie en un volume : *The ten annual accounts of the collation of the Old Testament,* Oxford, 1770. Une souscription fut ouverte et elle atteignit rapidement le chiffre de £ 9119. Le duc de Nivernois fit collationer plusieurs manuscrits à Paris, et envoya la collation à Kennicott. Le roi de Danemark mit à sa disposition « 6 manuscrits très anciens » (?). Le roi de Sardaigne lui fit parvenir 4 volumes in-4° de variantes et le stathouder de Hollande le gratifia d'une pension annuelle de £ 400. Kennicott avait collationné environ 600 manuscrits. En 1767 il avait intéressé à ses travaux le professeur d'Iéna, Bruns, qui voyageait en Allemagne, en Hollande, en France et en Italie à la recherche de manuscrits hébreux. Il avait, en trois ans, reçu les variantes des 250 manuscrits; d'autres collaborateurs avaient réussi à faire la même chose pour 300 manuscrits. Kennicott put enfin faire paraître l'ouvrage depuis longtemps attendu : *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus,* 2 in-f°, Oxford, t. I, 1776; t. II, 1780. Il avait mis en tête du t. II une *Dissertatio generalis in Vetus Testamentum* qui traitait des manuscrits hébreux; elle fut tirée à part à Oxford en 1780 et P. F. Bruns la réédita avec additions à Brunswick en 1783. Kennicott n'avait pas trouvé partout des admirateurs; cependant les attaques auxquelles il avait été en butte même avant la publication du *Vet. Test. hebr.* de la part de savants anglais (Sam. Rutherforth), français et italiens, ne furent pour la plupart que des attaques personnelles. En 1771 parut à Paris (et non à Rome) une critique : *Lettres de M^r^ l'abbé de... ex-professeur en hébreu... au Sr Kennicott.* L'année 1772 en vit paraître une traduction anglaise. Kennicott essaya de se défendre dans : *A letter to a friend occasioned by a French pamphlet,* 1772. Cette lettre parut anonyme. Kennicott voulait prouver que les « capucins hébraïsants » de la rue Saint-Honoré, à Paris, avaient composé ces « Lettres de M. l'abbé... ». William Jones, *Life of G. Horne,* 6 in-8°, 1899, p. X, p. 84-109, croit que ces « lettres » avaient été inspirées par un Juif du nom de Dumay, qui était l'assistant de Kennicott. Gabr. Fabricius critiqua Kennicott dans son livre : *Des titres primitifs de la révélation,* 2 in-8°, Rome, 1772. C'est l'Allemagne qui a fourni les plus grands adversaires de Kennicott, mais ces savants appuyaient du moins leurs critiques sur des raisons scientifiques. Cf. la critique de J. D. Michaelis : dans sa *Bibliotheca orientalis : Orientalische und exegetische Bibliothek,* t. XI, 1776, p. 72; t. XVIII, 1782, p. 71. La critique de O. G. Tychsen était plus sévère. Il reprochait à Kennicott d'avoir estimé la valeur des manuscrits selon l'âge seul, et d'avoir choisi les variantes sans système aucun, et sans remarquer que beaucoup d'entre elles ne sont que de pures fautes de copiste. Cf. Hartmann, *O. G. Tychsen,* Brême, 1818, II, 526. Bruns lui-même a reconnu les défauts du : *Vetus Testamentum hebraicum,* dans le court traité : *De variis lectionibus Bibliorum Kennicottianorum,* dans le *Repertorium für Biblische und Morgendländische Litteratur* d'Eichhorn. Il faut en convenir, les manuscrits collationnés étaient tous relativement récents, aucun ne remontait au delà du Xe siècle, et presque tous proviennent d'une seule source ou appartiennent à une seule famille. L'ouvrage de Kennicott, qui a nécessité tant de patientes recherches, ne laisse pas cependant d'être « une mine précieuse » pour la science biblique. Le travail entrepris par Kennicott a été continué par J.-B. De Rossi. Kennicott avait consulté,

outre les manuscrits, 52 éditions de la Bible hébraïque; l'édition d'Evrard van der Hooght lui a servi de base pour le texte critique. Les plus importantes leçons du *Vetus Testamentum* de Kennicott ont été insérées dans les *Biblia hebraica*, de Doederlein, Leipzig, 1793, de Jahn, Vienne, 1806, et de Boothroyd, 2 in-4°, Pontefract, 1810-1816. J. Parkhurst tira parti des recherches de Kennicott dans son *Hebrew and English Lexicon*, in-4°, Londres, 1762. Samuel Davidson a réuni les résultats des publications de Kennicott et de J. B. De Rossi, dans son livre: *The Hebrew Text of the Old Testament from critical Sources*, Londres, 1855. Voici la liste des autres ouvrages de Kennicott: *On the Tree of Life in Paradise: a critical dissertation on Gen., II, 8-24*, Oxford, 1747. (Un anonyme attaqua ce traité dans: *An Enquiry into the meaning of that Text: Gen., I, 26, with an Answer to Mr. Kennicott's interpretation of the same*, 1748. Rich. Gifford prit la défense de Kennicott dans ses: *Remarks on M. Kennicott's Dissertation On the oblation of Cain und Abel*, Oxford, 1747). *Duty of thanksgiving for peace*, 1749; *A Letter to Dr.* [*William*] *King* [1685-1763] *occasioned by his late apology und in particular by such parts of it, as are meant to diffame M. Kennicott*, 1755. *A critical dissertation on Isaiah, VII, 13-16*, 1757; *Dissertation the second, wherein the samaritan copy of the Pentateuch is vindicated*, in-8°, Oxford, 1759; *Remarks on a printed paper entitled: A Catalogue of the Sacred Vessels restored by Cyrus*, 1765; *Remarks on the 42 and 47 Psalms*, in-4°, 1765, anonyme, qu'il fit bientôt suivre des: *Remarks on the 48 and 49 Psalms* [1765]. J. C. Fr. Schulze en publia une édition latine, enrichie de notes et d'un appendice par Bruns, Leipzig, 1772; *Observations on the first book of Samuel: chap. XVI, v. 19*, Oxford, 1768 (ces « Observations » ont été traduites en français); *Critica sacra: Or a short introduction to Hebrew criticism*, in-8°, Londres, 1774 (publication anonyme); *Observations on several passages in Proverbs. With two sermons by* Thom. Hunt, édit. Kennicott, Oxford, 1775; *Epistola ad celebrem F. D. Michaelis: De censura primi tomi Vet. Test. hebr.*, in-8°, Oxford, 1777. Michaelis réimprima cette *Epistola* dans son *Orientalische und Exeget. Bibliothek*; t. XII (Anhalt, 1778), en y ajoutant des notes; *The Sabbath. A Sermon preached at Whitehall and before the Univ. of Oxford*, 1781; *Editionis Vet. Test. hebr. defensio contra ephemeridum gottingensium criminationes*, in-8°, Oxford, 1782; *Chaldaicorum Danielis et Ezræ capitum interpretatio hebraica*, édit. Schulze, in-8°, Halle, 1782; cf. *Vet. Test. hebr.*, t. II; *Remarks on select passages in the Old Test. to which are added 8 sermons by the late Benj. Kennicott*, in-8°, Oxford, 1787, publication posthume. — Henry Dimock publia des *Notes on the Psalms to correct the errors of the text from the collations by Kennicott and De Rossi*, 1791. — Voir W. P. Courtney, dans le *Dictionary of national Biography*, t. XXXI, Londres, 1892, p. 10-12; *Transactions of the Devonshire Association*, 1878. On trouve une énumération des écrits publiés contre Kennicott dans le *Catalogue of english Divinity*, Exeter (Dryers), 1829; Kaulen, dans Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. VII, 1891, p. 375-378; Michel Nicolas, dans la *Nouvelle biographie générale*, Paris, t. XXVII, 1861, col. 566-569. E. MICHELS.

KERI. On donne ce nom, קְרִי, *qerî*, qui signifie « lis », ou « ce qui est lu » ou bien « ce qu'on doit lire », aux leçons marginales placées dans les Bibles massorétiques et qui indiquent ce qu'il faut lire à la place du *chethib*, « ce qui est écrit. » Voir CHETHIB, t. II, col. 674. Les *keri* et les *chethib* sont indiqués dans nos éditions de la Bible hébraïque. Le *chethib* est conservé dans le texte, mais il porte les voyelles du *kerî*, qui est généralement mis en note au bas des pages. Les *kerî* forment la collection la plus ancienne de variantes hébraïques qui nous ait été conservée par les Juifs. On en compte en tout 1353. Voir C. D. Ginsburg, dans Kitto, *Cyclopædia of biblical Literature*, 3e édit., t. II, p. 723. Ces variantes sont naturellement d'inégale importance et quoique les leçons préférées par les Massorètes ne soient pas toujours les meilleures, leur travail est néanmoins précieux. — Voir Jacob ben Chayim, *Introduction to the Rabbinic Bible*, traduction C. D. Ginsburg, dans le *Journal of Sacred Literature*, juillet 1863, nouv. série, t. III, p. 382-412; Élias Lévita, *Massoreth ham-Massoreth*, Sulzbach, 1771, p. 8 *a*, 21 *a*; traduction allemande par Chr. G. Meyer, in-8°, Halle, 1772, et traduction anglaise par Chr. D. Ginsburg, in-8°, Londres, 1867; L. Cappel, *Critica sacra*, l. III, in-f°, Paris, 1650, p. 68, 83, 100, 170-186; J. Buxtorf (l'ancien), *Tiberias*, c. XIII, 2e édit., in-4°, Bâle, 1665, p. 122-134; J. Buxtorf (le jeune), *Anticritica adversus L. Cappelli Criticam sacram*, part. II, c. IV, in-4°, Bâle, 1653, p. 448-509; M. Hiller, *De Arcano Kethib et Keri*, in-8°, Tubingue, 1692 (voir col. 713); J. Chr. Wolf, *Bibliotheca Hebræa*, 4 in-4°, Hambourg, 1721, t. II, p. 507-533; Z. Frankel, *Vorstudien zu der Septuaginta*, in-8°, Leipzig, 1841, p. 219-242; Chr. D. Ginsburg, *Introduction to the massoretico-critical edition of the Hebrew Bible*, in-8°, Londres, 1897, p. 183-186.

KERN Friedrich Heinrich, exégète protestant allemand, né à Söhnstetten, en Wurtemberg, le 20 avril 1790, mort à Tubingue le 3 février 1842. Il devint professeur en 1826 à l'Université de Tubingue. Dans un article publié en 1835, dans la *Theologische Zeitschrift* de Tubingue, il rejeta l'authenticité de l'Épître de saint Jacques, mais il l'admit trois ans plus tard dans son principal ouvrage, *Der Brief Jacobi untersucht und erklärt*, in-8°, Tubingue, 1838. — Voir Holtzmann, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XV, 1882, p. 632.

KEZIB (hébreu: *Kezib*; Septante: Χασβί), nom de la localité où se trouvait Juda, fils de Jacob, lorsque Sué, sa femme, mit au monde Séla, son troisième fils. Gen., XXXVIII, 5. Ce nom de lieu a disparu dans la Vulgate où saint Jérôme a traduit: « (Séla) étant né, elle cessa d'enfanter, » au lieu de: « (Juda) était à Kezib, quand elle enfanta. » On ne trouve Kezib sous cette forme que dans ce seul passage de la Genèse, mais les commentateurs anciens et modernes admettent que la ville ainsi nommée est Achazib sous une forme orthographique abrégée. Voir ACHAZIB 2, t. I, col. 136-137.

KIKAYON (*qîqâyôn*), nom hébreu du ricin, traduit par *cucurbita*, « courge, » dans l'ancienne Italique, et par *hedera*, « lierre, » dans notre Vulgate. Voir COURGE, t. II, col. 1082, et RICIN.

1. KIKKAR, nom hébreu, כִּכָּר, d'une partie de la vallée du Jourdain, traduit ordinairement dans la Vulgate par « région ». Voir JOURDAIN, col. 1712.

2. KIKKAR, nom, en hébreu, du talent, poids et monnaie. Voir TALENT.

KIMCHI (קִמְחִי, *Qimḥi* ou *Qamḥi*), nom porté par plusieurs rabbins, dont trois surtout se rendirent célèbres à la fin du XIIe et au commencement du XIIIe siècle: Joseph Kimchi et ses deux fils, David et Moïse.

1. KIMCHI DAVID BEN JOSEPH, le plus célèbre des trois, naquit dans la seconde moitié du XIIe siècle, en Provence, comme le marque l'appellation par laquelle on le désigne souvent: *Radak de Provinciâ* (רד״ק, Radak, abréviation de רבי דוד קמחי, *Rabbi David Qimḥi*). Comme cette contrée appartenait alors aux comtes de Barcelone,

on s'explique que quelques auteurs l'aient supposé né en Espagne; du reste, sa famille était d'origine espagnole. Quand il composa ses ouvrages, il n'était plus en Provence, mais il était venu s'établir á Narbonne, centre d'études juives florissant. David Kimchi s'est acquis, au moyen âge, un grand renom comme grammairien et comme exégète. Sa grammaire hébraïque, intitulée *Miklôl,* « Perfection, » comprenait, dans sa pensée, deux parties : la grammaire proprement dite qui, dans l'usage, a gardé l'appellation de *Miklôl,* et le dictionnaire des mots de la Bible, connu sous le nom de *sêfer haš-šorâšim,* « livre des racines. » La grammaire a été souvent imprimée, d'abord á Constantinople, in-f°, 1522, et en 1532; puis á Venise, avec les notes d'Élias Lévita, en 1545, in-8°, en 1546, etc. Une édition moderne a paru à Rittemberg, en 1862. Le dictionnaire fut imprimé á Naples, in-f°, 1490, et en 1491; á Constantinople, in-f°, 1513, 1532; á Venise, avec les notes d'Élias Lévita, en 1546, etc.; et, plus récemment, á Berlin, en 1838 et en 1847. On peut voir dans J. Fürst, *Bibliotheca judaica,* in-8°, Leipzig, 1863, 2 part., p. 185-186, le relevé des nombreuses anciennes éditions de ces deux œuvres, ainsi que l'indication des traductions latines qui en ont été faites, ou des ouvrages qui s'en sont largement inspirés, par exemple la *Grammatica ebraica* de Conrad Pellican, in-4°, Strasbourg, 1540; les *Hebraicarum institutionum libri IV,* de Sante Pagnino, in-4°, Paris, Robert Étienne, 1549, et le *Thesaurus linguæ sanctæ ex R. Dav. Kimchi libro radicum,* du même, in-4°, Paris, Robert Étienne, 1529, 1548, etc. Dans ses *Prolegomeni ad una Grammatica ragionata della lingua ebraica,* Padoue, 1836, Luzzato s'exprime ainsi : « David Kimchi ayant écrit son *Miklol* et son lexique avec plus de clarté et de méthode que tous ses prédécesseurs, les éclipsa tous, et fut la principale cause que les ouvrages de la plupart d'entre eux périrent, ou du moins restérent peu connus, et que plusieurs écrits en arabe ne furent pas traduits en hébreu. Et l'on ne peut que s'en affliger; car beaucoup de ces anciens furent supérieurs á Kimchi en profondeur et critique, principalement Ibn-Djanach. » (Voir col. 802.) D'aprés Élias Lévita, Buxtorf, *De abbreviaturis hebr.,* á la suite de la *Bibliotheca rabbinica,* in-8°, Franecker, 1696, p. 391, attribue à David Kimchi un petit traité massorétique sur les points et les accents, intitulé *'Et sôfér,* « style du scribe » (Ps. XLII, 15), et qui a été publié á Lyck en 1864. Cf. J. B. De Rossi, *Dizionario storico degli autori ebrei,* 2 in-f°, Parme, 1802, t. I, p. 189. — Les commentaires de Kimchi embrassent la Bible presque entière. De son commentaire sur le Pentateuque, il ne reste que celui sur la Genèse, édité par A. Ginsburg, in-8°, Presbourg, 1842. On lui attribue une version espagnole de la Bible; mais Lelong, dans sa *Bibliotheca sacra,* t. I, p. 364, observe qu'il n'y en a aucune preuve et que, du reste, cette version n'existe nulle part, et n'a pas laissé la moindre trace. Ses commentaires sur les premiers prophètes, c'est-à-dire Josué, les Juges, les livres de Samuel et des Rois, — sur les prophètes postérieurs Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, — sur les petits prophètes, — sur les Psaumes, — sur les deux livres des Chroniques, ont paru dans la grande Bible rabbinique de Dan. Bomberg, éditée á Venise, 1518, 1540. Ils ont été aussi publiés souvent à part dans le cours des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, et il en a été fait des traductions latines. Voir J. Fürst, *Bibliotheca judaica,* part. II, p. 183-185. Le commentaire sur Ruth fut édité pour la première fois par Jean Mercier, in-4°, Paris, 1563. On peut citer encore le commentaire sur les *Haphtaroth,* tiré de son commentaire sur les prophètes, et publié á Bâle, in-f°, 1609. Il eut à défendre contre plusieurs rabbins de Montpellier l'ouvrage du célèbre docteur juif Maimonide, *Le guide des égarés;* la lutte fut vive, mais il finit par les ramener à sa manière de voir par sa douceur et son habileté. Sa réputation de grammairien et d'interprète de l'Écriture fut si grande parmi les Juifs, qu'on lui appliqua, par un jeu de mots, une sentence du Talmud, אם אין קמח אין תורה, *'im 'ên qemaḥ 'ên ṭôrâh,* « pas de farine, pas de loi (étude de la Loi), » et l'on dit : *'im 'ên Qimḥi, ên ṭôrâh,* « sans Qimhi point de Loi. » Voir *Histoire littéraire de la France,* Paris, t. XVI, 1824, p. 360-371; à la suite de l'étude sur sa vie et ses travaux, on trouve la liste des manuscrits de ses œuvres conservés á la Bibliothèque Nationale. Voir aussi, sur ce point, *Mss. codices hebraici Biblioth. J. B. De Rossi,* Parme, 1804, p. 211; L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique,* in-8°, Paris, 1881, p. 260-262.

E. LEVESQUE.

2. KIMCHI JOSEPH, le père de David, se distingua comme hébraïsant et exégète, sans atteindre á la réputation de son fils. La grammaire intitulée *hazzikkârôn,* « le Mémorial, » existe en manuscrit (*Mss. codices hebraici Biblioth. J. B. De Rossi,* cod. 396), mais n'a jamais été publiée. Elle est souvent citée dans le *Miklol* de son fils David. Ses commentaires sur plusieurs parties de la Bible, dont les manuscrits sont á la Bibliothéque du Vatican, n'ont jamais, non plus, été imprimés. Son fils en a fait de nombreuses citations. Quelques extraits sur le Pentateuque et sur les prophètes postérieurs et un poéme sur la lecture du livre d'Eslher sont indiqués parmi les manuscrits de Rossi, t. I, p. 108; t. III, p. 50, 69. On trouve ses remarques sur le Cantique des Cantiques parmi les manuscrits de l'Université d'Oxford, et celles qui concernent Esdras, Ruth et l'Ecclésiaste á l'Escurial. Voir *Hist. littér. de la France,* t. XVI, p. 371, 372; L. Wogue, *Hist. de la Bible,* p. 260.

E. LEVESQUE.

3. KIMCHI MOÏSE, le frère de David, est auteur de plusieurs ouvrages estimés sur la grammaire et sur l'Écriture Sainte. La grammaire intitulée *Darkê lešon haqqôdeš, Viæ linguæ sanctæ,* « Introduction á la langue sainte » (plus connue sous le nom de מהלך שבילי הדעת, *mahălak šebilê had-da'aṭ,* « Voie des sentiers de la science, » acrostiche reproduisant son prénom משה, « Moïse, » et tiré de son introduction), a été publiée á Padoue, in-8°, 1504, á Pesaro, 1508, et avec des notes de Constantin Lempereur, á Leyde, in-8°, 1631, et traduite en latin par Sébastien Munster, *Rudimenta linguæ sanctæ Mos. Kimchi,* in-8°, Bâle, 1531, 1536. On lui doit un commentaire sur les Proverbes de Salomon, qui avait été faussement attribué á Aben Esra, in-f°, Venise, 1526, 1528; un autre sur Esdras, indiqué par Fürst, *loc. cit.,* part. II, p. 188, comme également faussement attribué á Aben Esra. Voir *Hist. littér. de la France,* t. XVI, p. 372.

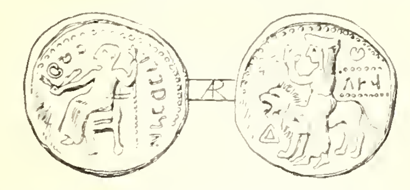
E. LEVESQUE.

KINNOR, nom d'un instrument á cordes, en hébreu. Voir HARPE, col. 434.

KION, KÎYÛN, כִּיּוּן, mot hébreu qui ne se lit qu'une fois dans l'Écriture, Amos, V, 26, et qui a donné lieu á de nombreuses discussions. D'aprés les uns, c'est un nom propre; d'aprés les autres, c'est un nom commun. La Vulgate l'a traduit par « image »; plusieurs modernes le rendent par « piédestal », et croient y reconnaitre le piédestal sur lequel les Assyro-Chaldéens portaient leurs idoles dans les solennités religieuses. Voir fig. 474, t. I, col. 1559. — Les Septante ont traduit *Kiyûn* par Ραιφάν, forme qui est probablement une corruption de Καιφάν. Gesenius, *Thesaurus,* p. 670. Voir REMPHAN. Le Targum et la Peschito ont conservé le mot hébreu. La version arabe porte *Rafâna,* nom qu'elle tire des Septante. — Il n'est plus guère possible aujourd'hui de nier que *Kiyûn* ne soit un nom propre, mais mal ponctué par les Massorètes. Ces derniers n'en connaissaient pas la véritable prononciation, ce qui ne saurait étonner beaucoup, ce mot ne se rencontrant qu'une seule fois dans la Bible. Aquila et

Symmaque le transcrivirent Χιοῦν. Voir Origène, *Hexapl.*, Amos, v, 26, t. xvi, col. 2693. Saint Jérôme l'écrit *Chion. In Amos*, v, 26, t. xxv, col. 1056. Les Massorètes s'accordent avec Aquila et Symmaque. Mais ils ont tous pris à tort le ו pour une voyelle, c'est ici la consonne *v*, comme le prouvent le syriaque ܟܐܘܢ, *Kĕ'von*, l'arabe كَيْوَان, *Kaivan*, et l'assyrien *Ka-ai-va-nu*. On doit donc lire כֵּיוָן, *kévan*, et non *Kîyûn*.

Plusieurs anciens lexicographes hébreux, tels que Bar Bahlal et les célèbres rabbins Aben Esra et Kimchi (voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 667), avaient déjà identifié *Kiyûn* avec la planète Saturne. Les découvertes assyriennes ont démontré que leur interprétation est fondée. Un syllabaire cunéiforme du temps du roi Assurbanipal, *Western Asiatic Inscriptions*, t. ii, pl. 32, 25 *e, f*, nous apprend que la planète Saturne s'appelait à Ninive *Ka-ai-va-nu*. Cf. Eb. Schrader, *Kewan und Sakkuth*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1874, p. 326-327; Id., *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 2e édit., 1883, p. 442-443; Id., dans Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, 2e édit., 1893, t. i, p. 274; P. Jensen, *Kosmologie der Babyloniern*, in-8°, Strasbourg, 1890, p. 111-116. Elle portait le même nom chez les Syriens, les Mandéens, les Perses, etc. Movers, *Die Phönizier*, Bonn, t. i, 1841, p. 289-290; *Codex Nasaræus*, édit. Norberg, t. i, 1815, p. 54, lig. 5; W. Brandt, *Die mandäische Religion*, in-8°, Leipzig, 1889, p. 52, 61; P. Jensen, *Kosmologie*, p. 136; R. Brown, *Researches into the Origin of the Primitive Constellations of the Greeks, Phœnicians and Babylonians*, 2 in-8°, Londres, 1899-1900, t. i, p. 346. C'est parce que Kévan est un astre divinisé que le prophète l'appelle « l'étoile de votre dieu ». Amos, v, 26. Le *sikkût* mentionné dans la première partie du verset, et qu'on a traduit ordinairement par « tentes, tabernacles » en le prenant pour un nom commun, est aussi vraisemblablement un autre nom de dieu. Voir Sikkuth. Le vrai sens du passage d'Amos est donc celui-ci : « Vous avez porté Siccuth (ou Saccuth), votre roi, et Kévan, vos idoles, l'étoile de votre dieu que vous vous êtes fait. » Et non pas, comme nous le lisons dans la Vulgate : « Vous avez porté le tabernacle (la tente) de votre Moloch et l'image de vos idoles, l'étoile de votre dieu, que vous vous êtes fait. » — Dans un texte magique assyrien, les noms de Sak-kut et de Kaivan se trouvent unis au milieu d'une énumération et d'une invocation de noms divins, comme dans le texte d'Amos (Seconde tablette *Surpa*, *Western Asiatic Inscriptions*, t. iv, pl. 52, col. 4, lig. 9; H. Zimmern, *Beiträge zur Kenntniss der babylonischen Religion*, in-4°, Leipzig, 1896, p. 10, lig. 179). —



316. — Didrachme frappé à Hiérapolis (Bambyce).
Baal-Kaivan assis, à gauche : devant lui un thymiatéron ; il tient de la main gauche un sceptre, de la droite des épis (?). Devant, ב et O (?) ; derrière, אלכסנדר (Alexandre). — ℟. Atergatis vêtue d'une longue robe, la tête couverte d'un voile qui lui descend jusqu'à la ceinture, assise sur un lion. Dans le champ, ב
עתה. Devant le lion : Δ.

D'après l'interprétation commune, le prophète reproche aux Israélites d'avoir adoré de faux dieux dans le désert du Sinaï, entre autres le dieu Sikkuth ou Saccuth et le dieu Kévan, qui devaient être des divinités chananéennes en même temps que des divinités araméennes et chaldéo-assyriennes. Mais, quoiqu'il soit parlé, au ℣. 25, du séjour des Hébreux dans la péninsule du Sinaï, on peut entendre le ℣. 26 du culte idolâtrique rendu par les Israélites contemporains d'Amos aux fausses divinités, culte qui sera puni par la captivité au delà de Damas, c'est-à-dire en Assyrie. — Une monnaie d'Hiérapolis Bambyce nous a conservé l'image du dieu Kaivan, tel qu'on le figurait à une date postérieure (fig. 316). Cf. E. Babelon, *Les Perses Achéménides*, in-8°, Paris, 1893, p. lii-liv. — Voir J. Knabenbauer, *Comment. in prophetas minores*, 1886, t. i, p. 295-296.

F. Vigouroux.

KIRCHER Konrad, théologien protestant né à Augsbourg, dans la deuxième moitié du xvie siècle, mort peu après 1622. En 1586 il dut quitter sa ville natale et fut nommé successivement pasteur protestant à Sonnenberg, à Donauwörth et à Jaxthausen. L'exemple de son compatriote, Sixtus Birken (Xystus Betulejus), qui avait publié une Συμφωνία ἢ σύλλεξις τῆς διαθήκης τῆς καινῆς, Bâle, 1546, semble l'avoir déterminé à entreprendre le même travail pour les Septante. Il y consacra sept années et le fruit de ses travaux furent ses *Concordantiæ Veteris Testamenti græcæ, ebræis vocibus respondentes πολύχρηστοι. Simul et lexicon ebraico-latinum, ebraico-græcum et genuina vocabulorum significatio ex LXXII interpretum translatione petita*, 2 in-4°, Francfort-sur le-Main, 1607. Il s'était servi pour ce travail de l'édition des Septante publiée à Bâle en 1550 et non pas de celle d'Alcala. Kircher y a coordonné, selon l'ordre alphabétique, les mots hébreux en y ajoutant les différentes traductions des Septante, avec la signification latine. Il n'expliqua donc pas, comme on s'y attendait, les mots grecs à l'aide des mots hébreux, mais ceux-ci par les mots correspondants grecs. La deuxième partie de son livre se compose d'un *Index alphabeticus græcus*, qui renvoie le lecteur aux différentes pages où se trouve le mot grec (a = t. i, b = t. ii). Viennent ensuite les textes deutérocanoniques. Voici un exemple :

אֵב : Germinatio, arbustum, fructus, viror,
ῬΙΖΑ. Radix
Job, 8, 12, ἔτι ὂν ἐπὶ ῥίζης, καὶ οὐ μὴ θερισθῇ
ΓΕΝΝΗΜΑ. Generatio
Cant., 6, 10, κατέβην ἰδεῖν ἐν γεννήματι
[ὀπώρας : Sym. καρπόν : alii].

L'Index est ainsi arrangé :

ἄβατος, a. 263, 1005, b. 727, 912 (etc.).
Bar : 2, 4. καὶ εἰς ἄβατον ἐν πᾶσι τοῖς λαοῖς.
Sap : 5, 7. καὶ διωδεύσαμεν ἐρήμους ἀβάτους (κτλ).

Les défauts de ce premier essai d'une concordance de la version des LXX étaient trop manifestes et Abr. Trommius, qui reprit ce travail en entier, les signala dans la *Préface* de ses *Concordantiæ græcæ versionis vulgo d. LXX*, édit. B. de Montfaucon, Amsterdam et Utrecht, 1718, en les réduisant à trois chefs : 1° il ne fallait pas suivre l'ordre alphabétique des mots hébreux ; 2° Kircher aurait dû éviter tant de fausses indications, nécessitées par sa méthode de travail ; 3° il n'aurait pas dû placer sous les racines hébraïques les mots « indistincte et promiscue ». J. Gagnier a essayé en vain de réfuter ces objections dans ses *Vindiciæ Kircherianæ sive Animadversiones in novas Abr. Trommii concordantias græcas versionis LXX*, Oxford, 1718. — Kircher a encore publié : *De Concordantiarum biblicarum maxime Vet. Test. in theologia vario et multiplici usu*, in-4°, Wittemberg, 1622. — Voir C. Siegfried, dans l'*Allgemeine deutsche Biographie*, Leipzig, t. xvi, 1882, p. 7; Winer, *Handbuch der theologischen Literatur*, 3e édit., ii, 1840, p. 613; Meyer, *Geschichte der Schrifterklärung*,

t. III, p. 107; t. IV, p. 100; *Nouvelle biographie générale*, Paris, t. XXVII, 1861, p. 6; Fr. Kaulen, dans le *Kirchenlexicon* de Wetzer et Welte, 2e édit., Fribourg, t. II, 1883, p. 644.
E. MICHELS.

KIR HARASETH (hébreu : *haq-Qîr Ḥarâšéṭ*; Septante : τοὺς λίθους τοῦ τείχου καθῃρημένους), nom de ville que la Vulgate, à la suite des Septante, a traduit comme un nom commun, *muri fictiles*, « murs de terre, » IV Reg., III, 25, de même que dans les trois noms suivants, qui, avec de légères modifications, paraissent tous désigner une seule et même ville, *Kir Moab*. Voir ce nom.

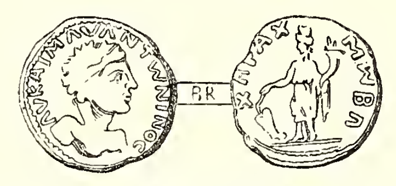
KIR HARÉS (hébreu : *Qîr Ḥârêś*; Septante : ὡς τεῖχος ἐνεκαίνισας, « tu as renouvelé comme un mur; » Vulgate : *ad murum cocti lateris*, « au mur de briques cuites »). Is., XVI, 11. Voir KIR MOAB.

KIR HARÉSETH (hébreu : *Qîr Ḥărèšéṭ*; Septante : τοῖς κατοικοῦσι δὲ Σὲθ μελετήσεις, « tu méditeras sur les habitants de Seth ; » Vulgate : *murus cocti lateris*, « mur de briques cuites »). Is., XVI, 7. Voir KIR MOAB.

KIR HÉRÉS (hébreu : *Qîr Ḥérêś*; Septante : κειράδες [αὐχμοῦ], « les cheveux coupés [en signe de deuil], » Jer., XXXI, 31, 36; Vulgate : *murus fictilis*, « mur de terre »). Jer., XLVIII, 31, 36. Voir KIR MOAB.

KIR MOAB (hébreu : *Qir Môâb*, Is., XV, 1; Septante : τὸ τεῖχος τῆς Μωαβίτηδος; Vulgate : *murus Moab*), ville forte de la Moabitide (fig. 317).

I. NOM. — Cette ville est nommée *Qîr Ḥérêś*, Jér., XLVIII, 31, 36, et, à cause de la pause, *Qîr Ḥârêś*, Is.,



317. — Monnaie de Kir Moab.
AY K M AY ANTΩ... Buste lauré d'Élagabale, à droite. — ℞ XAPAX[MΩBH]NΩN. Tyché (la Fortune), debout de face, regardant à gauche, et tenant une corne d'abondance et un gouvernail.

XVI, 11; *Qîr Ḥărèšeṭ*, Is., XVI, 7, et *Qîr Ḥărâšéṭ*, à cause de la pause. II (IV) Reg., III, 25. Dans tous ces passages, les Septante considèrent ce nom comme un nom commun désignant généralement les fortifications ou les villes fortifiées du pays de Moab et le traduisent par des mots divers. Voir KIR HARASETH. La Vulgate le traduit aussi par *muri fictiles*, IV Reg., III, 25, et, au singulier, *murus fictilis*, Jer., XLVIII, 31, 36, *murus cocti lateris*. Is., XVI, 7, 11. La version syriaque, et la plupart des autres l'ont également rendu ordinairement par des noms communs divers. Le Targum de Jonathan ben Uzziel, II (IV) Reg., III, 25, paraît également prendre ce nom pour un nom commun et traduit : « Ils ne laissèrent pas une pierre dans la ville (*beqarta'*) sans la renverser. » Il semble le considérer comme un nom propre désignant une ville particulière, Is., XV, 1, et le rend par son équivalent araméen, qui peut-être avait déjà remplacé le nom hébreu, si celui-ci n'était pas lui-même une traduction. L'équivalent employé en cet endroit est *Kĕrâka de-Môâb*, כְּרַכָּא דְמוֹאָב. Dans les autres passages, *Qîr Ḥérêś* ou *Ḥarèšeṭ* est rendu par le *Kerak* de leur puissance, כְּרַךְ תּוּקְפְּהוֹן, et Kerak est peut-être pris comme nom propre ; dans tous les cas, il désigne une ville particulière considérée, comme le nom l'indique, pour la ville forte par excellence, « la citadelle » ou « le boulevard » de Moab. Dans tous ces passages, le texte hébreu est clair et la construction de la phrase indique qu'il est question d'une ville particulière qui vient d'être formellement déterminée. La plupart des commentateurs sont d'accord sur ce point. — Le nom de *Characa* (grec : Χάρακα) se retrouve II Mach., XII, 17, pour désigner, semble-t-il, une ville forte spéciale. Le nom est sans doute identique à celui donné par le Targum à la ville de Moab et le nom grec Χάραξ a lui-même une signification analogue et paraît emprunté des langues sémitiques. Il est douteux cependant si, en ce passage, ce nom désigne la même ville. Voir CHARACA, t. II, col. 577-579. — Selon quelques auteurs, le nom de *Qorka'* ou *Qarḥa'* qui se lit sur la célèbre stèle de Mésa, lignes 3, 21, 24 et 25, pourrait désigner aussi la ville de Kir Moab. « Comment, dit F. de Saulcy, appliquer ce nom à la ville de Dibân?... Ce qui semblerait nous ramener à Karak, ce sont les tunnels qui donnent accès dans la ville et qui peuvent fort bien être représentés par מכרתת, *les coupures* du texte. » *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre Sainte*, Paris, 1877, p. 322; cf. Sayce, *Fresh Light from the ancient monuments*, Londres, 1886, p. 77-81. Cependant la stèle elle-même, élevée, dit son inscription, à *Qorqa'* et trouvée à Dibân, les détails archéologiques surtout conformes à la description de la stèle constatés à la colline sud-ouest de Dibân, paraissent prouver clairement que ce dernier endroit est la Qorka', du récit de Mésa. Aussi le plus grand nombre des palestinologues ne voient autre chose dans cette *Qorqa'* que l'acropole de Dibon. Si la consonance des noms *Qorqa'* ou *Qarḥa'* et *Kerka'* et aussi leur signification ne sont pas sans quelque analogie, ce sont les seuls rapports entre la *Qorqa'* de la stèle de Mésa et la *Characa* de la Bible ou *Qir Moab*. Voir DIBON, t. II, col. 1410-1411. Clermont-Ganneau, *La stèle de Dhibân*, dans la *Revue archéologique*, juin 1870, p. 380; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, Paris, 1896, p. 431-433.

II. IDENTIFICATION. — Les interprètes sont généralement d'accord pour reconnaître dans Kir Moab, Kir Hérés et Kir Haréseth une seule et même ville. L'identité est évidente pour Kir Hérés d'Isaïe, XVI, 7, et Kir Haréseth du même chapitre, 11; les passages de Jérémie où Kir Hérés est nommée, sont l'imitation ou plutôt la reproduction de ce dernier verset d'Isaïe. L'identité de Kir Hérés ou Haréseth du chap. XVI d'Isaïe et Kir Moab du chap. XV n'est guère moins évidente; dans l'un et l'autre passage le prophète fait allusion à la ville forte par excellence, dans laquelle les Moabites plaçaient spécialement leur confiance et qui était la cause de leur orgueil. — Gesenius, *Thesaurus*, p. 1210, et quelques auteurs avec lui, à cause de l'identité des noms, croient pouvoir de même identifier cette ville avec la *Characa* de II Mach., XII, 17; mais le plus grand nombre contestent la justesse de cette identification. Les raisons sur lesquelles s'appuie l'opinion de ces derniers sont : 1° la distance (750 stades = 139 kilom.) trop courte entre Casphin et Characa; 2° l'éloignement de Kir Moab du pays de Tob où il faut chercher les Juifs Tubinéens que Juda voulait protéger, et 3° le contexte de I Mach., V, qui semble maintenir la lutte dans un même territoire, le pays de Basan, à l'est du lac de Génésareth. Les partisans de l'opinion de Gesenius répondent : 1° le premier terme de la distance, Casphin ou Caspis, n'est pas fixé avec certitude ni la nature du stade employé par l'écrivain sacré; 2° en admettant qu'il s'agisse des Juifs du pays de Tob en Basan, ils peuvent avoir cherché un refuge au loin; 3° l'éloignement momentané du héros juif du théâtre principal de ses exploits est un simple incident dont l'auteur de I Mach. a pu ne pas tenir compte. Quoi qu'il en soit, l'identité de cette Characa



318. — Vue de Kir Moab. Ruines de la ville ancienne et ville nouvelle. D'après une photographie de M. L. Heidet.

avec la Charaka du Targum ou Kir Moab est, comme nous l'avons dit, loin d'être certaine. Voir Characa, t. ii, col. 577. Moins douteuse, pour ne pas dire indubitable, est l'identité de cette dernière avec la ville appelée par les Grecs, et plus tard par les Byzantins, Characmoba, Χαρακμῶβα ou Χαραγμῶβα, [Χαρα]αχμῶβα dans la carte mosaïque de Madaba (Ad. Schulten, *Die Mosaikkarte von Madaba,* in-4°, Berlin, 1900, n. 85, p. 24), et quelquefois, selon Étienne de Byzance, Μωβωχάραξ. C'est, semble-t-il, le sentiment de Théodoret commentant Is., xv, 1, t. lxxxi, col. 340. Après avoir nommé les Moabites, il ajoute : « Ils avaient autrefois pour métropole la ville appelée maintenant Charachmoba. » Outre l'identité essentielle du nom, nous retrouvons, en effet, dans Characmoba, les caractères topographiques implicitement attribués par la Bible á Kir Moab. Quant à Characmoba, cette ville est certainement identique au *Crac* des Croisés, le *Kérak* des Arabes d'aujourd'hui (fig. 318-319). Characmoba, d'après Ptolémée, *Geographie,* v, 17, faisait partie de l'Arabie Pétrée. Sa longitude et sa latitude sont 66 1/6 et 30, c'est-á-dire qu'elle est á l'est de la mer Morte et entre Rabbath Moab et Pétra. Étienne de Byzance, *De urbibus*, Bâle, 1568, col. 91. et d'autres documents la classent dans la 3e Palestine dont l'Arabie Pétrée et la Moabitide faisaient partie. Cf. Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, p. 215, 217, 463, 705. La carte mosaïque de Madaba nous la montre sur une montagne escarpée, aux trois quarts de la longueur de la mer Morte, à une certaine distance à l'est, entre deux fleuves dont les inscriptions ont disparu mais qui doivent représenter celui au nord qui est plus éloigné, la rivière d'Arnon, et celui au sud, la rivière de Zared. Le Crac des Croisés, souvent appelé par eux *Petra deserti,* à cause de ses conditions géographiques et parce qu'ils la confondirent avec la célèbre Pétra, est indiqué « sur une montagne trés élevée, entourée de vallées profondes, au sommet de laquelle on ne pouvait atteindre que par deux entrées ». Guillaume de Tyr, *Historia rerum transmarin.,* l. XXII, c. xxviii, t. cci, col. 885. Sur les cartes des xie, xiie et xiiie siècles il est placé à l'est de la mer Morte et en face du Lisân. Voir la *Carte de la Terre Sainte* du xiiie siècle, publiée par Bongars à la suite des *Gesta Dei per Francos,* Hanau, 1611, et les diverses cartes du xie-xiiie siècle publiées par Röhricht, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina Vereins,* t. xiv, 1891, pl. i, v et vi, etc. « El Kérak est une forteresse extraordinairement défendue à l'extrémité de la Syrie et de la province de Belqa' dans les montagnes, sur un rocher élevé et toute entourée de vallées, à l'exception d'un point sous la ville. Elle est entre Jérusalem et Aila, sur la mer Rouge (le golfe d'Aqaba), » dit l'écrivain arabe Yaqout, *Dictionnaire géographique,* édit. Wüstenfeld, Leipzig, 1866, t. iv, p. 262. Cf. El-Marâsid, édit. Yunboll, Leyde, 1859, t. ii, p. 490. « El-Kérak est une célèbre place avec un château élevé ; c'est une des plus puissantes forteresses de toute la Syrie. Il est à une journée de marche de Mûtâh, sur la frontière de la Syrie et du Hedjaz. Il y a trois journées de marche entre El-Kérak et Šaubak, » ajoute Abu'l-Féda, *Géographie,* édit. Reinaud et de Slane, Paris, 1840, p. 247. « C'est une forteresse imprenable, sur un sommet élevé, entouré de fossés et de vallées profondes, » dit de son côté Dimisqy, *Géographie,* édit. Mehren, Saint-Pétersbourg, 1866, p. 213. On entrait dans la ville par deux tunnels creusés dans le roc vif, d'après le récit de voyage d'Ibn Batoutah, édit. de la Société asiatique, Paris, 1853, p. 255. « C'est dans cette forteresse, ajoute cet écrivain, que les rois cherchent un refuge dans la détresse. » Toutes ces descriptions et indications s'appliquent exactement à Kérak actuel et ne laissent aucun doute sur son identité avec le Kérak des géographes arabes, le Crac ou la Pierre du Désert des Croisés, la Characmoba des Grecs et des Romains, la Karaka des Juifs et le Kir Moab de la Bible : tous les géographes et palestinologues modernes s'accordent à le reconnaître. Voir entre autres Jos. Schwarz, *Tebuoth ha-Arez,* edit. Luncz, Jérusalem, 1900, p. 254-255; De Saulcy, *Dictionnaire abrégé de la Terre Sainte,* Paris, 1877, p. 203-204; Riess, *Biblische Geographie,* Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 56; Id., *Bibel-Atlas,* 1882, p. 17; Armstrong, *Names and Places in the Old Testament,* in-8°, Londres, 1887, p. 108.

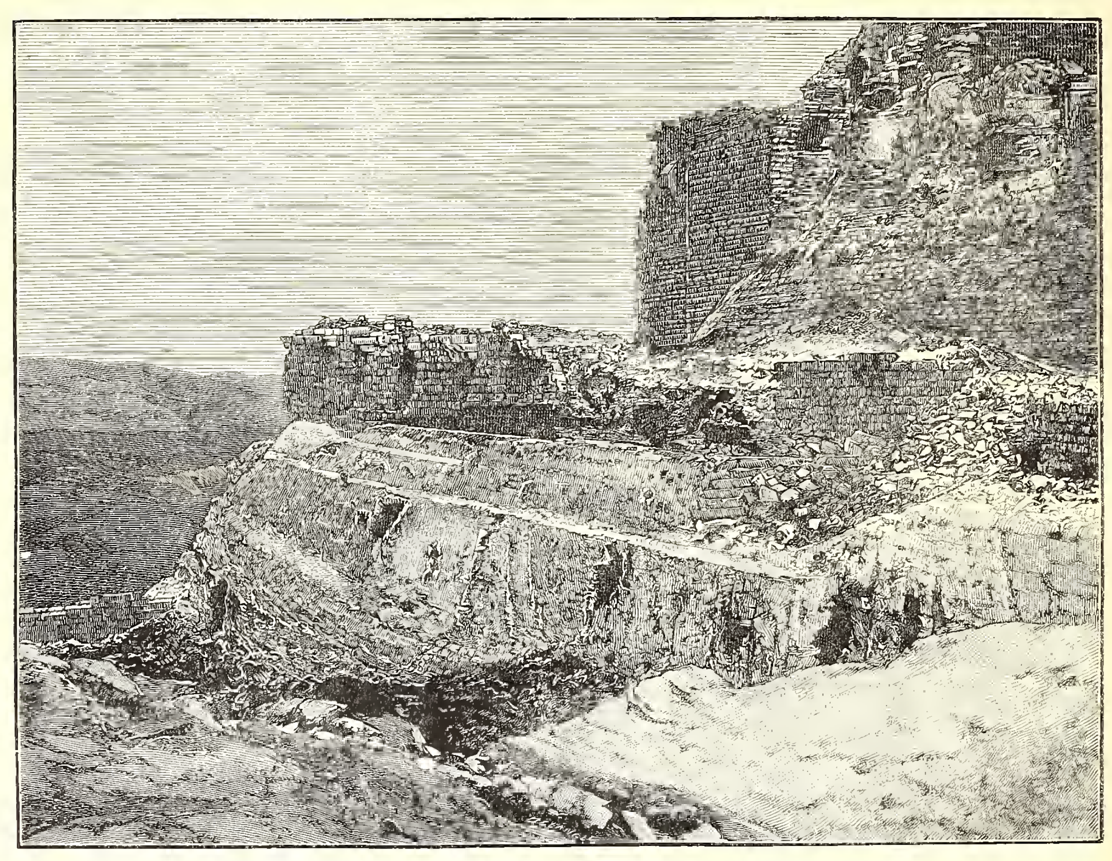
III. Description. — Le Kérak, situé à l'est de la mer Morte et un peu au-dessous de l'extrémité méridionale du promontoire appelé le *Lisân,* est á 4 kilomètres de cette mer, en ligne directe, à 30 kilomètres au sud de l'*ouâdi Môdjêb,* l'ancien Arnon, à 10 kilomètres également au sud de *Rabba,* jadis Rabbath-Moab, à 12 kilomètres au nord du village d'*el-Mutêh* et à 22 kilomètres de l'*ouâd'el-Ḥašêh,* considérée comme l'ancienne vallée de Zared. A la différence des villes qui, étant tombées sous la main des Turcs, sont aujourd'hui plus ou moins en ruines et détruites, le Kérak est assez bien conservé (fig. 320). Assis sur son piton conique formé de roche calcaire striée de silex brun, complètement isolé, á environ 1000 métres d'altitude au-dessus du niveau de la Méditerranée, de 1400 au-dessus de la mer Morte et de plus de 200 au-dessus de la profondeur des vallées dont la nature l'a entouré comme d'un immense fossé, il ressemble á un gigantesque nid d'aigle établi là pour défier les efforts des conquérants et des armées. La montagne était jadis reliée, du côté du sud, par un col étroit, á celles qui l'entourent; une profonde tranchée, pratiquée pour achever l'œuvre de la nature, l'en a depuis longtemps séparé. Le plateau incliné vers l'est sur lequel est bâtie la ville affecte la forme d'un triangle dont la base regarde l'occident et dont la longueur des côtés est d'environ 700 mètres. Dans l'angle sud-ouest, sur une éminence séparée ellemême du reste de la ville par un large fossé, se dresse le château dominant toute la cité. La muraille, ruinée sur plusieurs points, était crénelée et percée de meurtriéres. Elle est flanquée de cinq grosses tours, dont quatre carrées et une semi-circulaire. L'ensemble de ces constructions paraît l'œuvre des Croisés. En quelques parties établies sur des assises plus anciennes, elles ont été remaniées ou restaurées par les Arabes et les Turcs. Ces restaurations ont permis au sultan mameluk Bibars de s'en attribuer la fondation dans des inscriptions placées en divers endroits. L'inscription de la tour du nord-ouest est accostée de deux lions rampants. On parvient à la ville par un chemin rocheux, souvent taillé en escalier et á peine large d'un mètre, se développant en lacets sur le flanc septentrional de la montagne. Jusqu'á ces derniéres années, on pénétrait dans la ville par deux tunnels taillés dans le roc vif à la base des remparts. Le tunnel du nord-ouest, long de 60 mètres environ et large de 5 á 6 mètres, est éclairé par une ouverture pratiquée dans la voûte taillée en plein cintre. Il a été transformé en magasin pour l'usage des établissements du gouvernement. Le tunnel de l'est a été en partie détruit et en partie rempli de décombres, On entre maintenant dans la ville par une large brèche ouverte du côté du nord. Bien qu'en partie démantelé et malgré les transformations grossiéres opérées pour en faire une caserne pour la garnison turque, cet immense château, avec ses fossés creusés dans le roc, ses hauts glacis, ses grands escaliers, ses longs corridors, ses salles voûtées immenses, son église où l'on voit des restes de fresques, ses casemates, ses magasins, ses grands réservoirs, ses citernes multiples, demeure encore magnifique dans son ensemble et l'une des constructions militaires des plus vastes et des plus curieuses. Les habitations de la ville sont généralement bâties en pisé, avec une terrasse plate, qui repose sur un ou deux arceaux. Les seules constructions faites



319. — Vue de Kir Moab (Suite, à gauche de la vue de col. 1897-1898). D'après une photographie de M. L. Heidet.

de pierres taillées sont celles de la mission protestante, des paroisses latine et grecque et la résidence du gouverneur. Les rues sont étroites et tortueuses et souvent remplies de décombres. Dans l'église grecque, dédiée à saint Georges, on remarque quelques peintures au caractère byzantin. Dans l'école, on montre deux autres salles bien conservées d'un bain romain, en partie pavées de beau marbre. La mosquée de la ville est établie dans les débris d'une vieille église chrétienne, dont la porte d'entrée est en ogive.

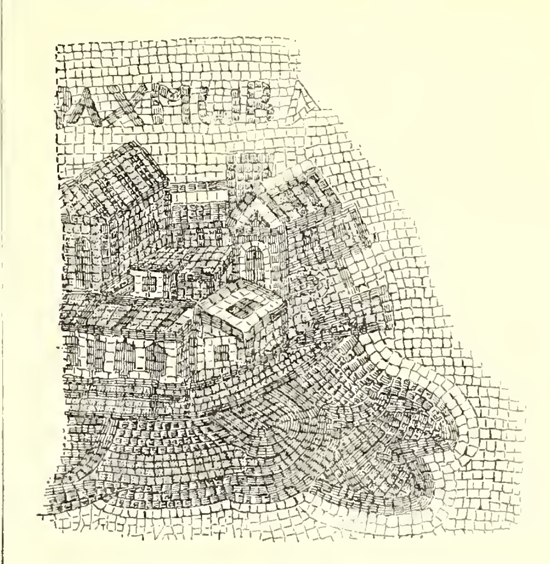
Des deux vallées qui contournent le Kérak, celle de l'ouest s'appelle du nom de la ville *ouâd 'el-Kérak.* Elle prend naissance vers le sud-est, passe sous la ville et le château au côté sud, fléchit au nord, longe tout le côté occidental, jusqu'à l'angle nord-ouest où elle est rejointe par l'*ouadi Dju'ad.* Un ruisseau dont le courant est augmenté par le tribut des eaux que lui apportent plusieurs sources, et dans lequel se jouent de nombreux petits poissons, court au fond de la vallée, mettant en mouvement quelques moulins dont l'un est assez ancien, les autres d'installation récente. L'*ouadi Dju'ad* a son origine plus à l'est. Il tourne le pied de la colline à l'est et au nord et vient au nord-ouest s'unir à l'ouadi-Kérak. Le ruisseau qui court au fond de la vallée prend naissance à une demie-lieue de la ville à « la fontaine des Francs », *'Aïn el-Frandj,* dont le nom rappelle la domination passagère, mais glorieuse des chrétiens d'Occident. Le cours d'eau, formé par les deux rivières réunies, parcourt sa marche vers le nord-ouest jusqu'à la mer Morte, par l'*ouad' el-Kérak.* Par la large trouée de la vallée de Kérak; le regard embrasse, dans presque toute son étendue, la mer Morte, la vallée du Jourdain jusqu'à Jéricho et les montagnes de la Judée jusqu'au mont des Oliviers. C'est dans le col séparant au sud de la ville les deux vallées, qu'a été pratiquée la profonde tranchée qui unissait aux montagnes du sud le piton servant d'assiette à la ville. Au XIIIe et encore au XIVe siècle, ces vallées étaient embellies par de nombreux vergers plantés d'arbres dont les abricots, les grenades, les pommes, les poires et les autres fruits de Kérak étaient rénommés au loin par leur saveur. Voir Abou'l-Féda et les autres, *loc. cit.* Les quelques jardins mal cultivés que l'on y voit aujourd'hui ne produisent plus guère que les légumes dont les orientaux n'ont jamais pu se passer : les concombres, les poireaux et les oignons. La campagne de Kérak se développe sur la montagne dont il est entouré en plateaux ondulés, où croit un blé abondant et estimé.



320. — Kir Moab. Vue du Grand Birket en-Naser et du fossé taillé dans le roc. D'après de Luynes, *Voyage à la mer Morte,* pl. 7.

IV. Histoire. — Kir Moab ou Haréseth apparaît dans l'histoire biblique, sous le règne de Josaphat, roi de Juda, et vers le commencement du règne de Joram, roi d'Israël (vers 896 avant J.-C.). Après la mort d'Achab, le roi de Moab, Mésa, avait rompu le traité conclu avec le roi d'Israël, en cessant de lui envoyer le tribut convenu. Joram s'allia au roi Josaphat, et le roi d'Édom se réunit à eux. Les trois alliés prirent la route du sud par l'Idumée, pour marcher contre Moab, Mésa s'avança avec une armée pour repousser l'invasion. Battu, il vint se réfugier dans une de ses villes fortes. Toutes les forteresses de Moab, toutes les villes importantes, et le reste du pays étaient tombés aux mains de l'ennemi, qui détruisit les villes, ruina les campagnes les plus

fertiles en les couvrant de pierres, obstrua les sources, coupa les arbres fruitiers, « et il ne restait, ajoute l'Écriture, que les pierres de Qîr Haréseth » (texte hébreu). C'était dans cette citadelle que le roi Mésa était venu chercher son dernier refuge. Les armées coalisées l'environnérent (occupant les sommets des montagnes qui entourent la ville et sont à la hauteur de ses murs), et les frondeurs se mirent à battre la muraille. Elle était sans doute, comme l'indique son nom, « en briques, » peut-être séchées au soleil. Le roi de Moab, voyant que les ennemis allaient l'emporter, prit avec lui sept cents hommes et, l'épée à la main, ils se précipitérent sur le roi d'Édom, espérant se frayer un passage à travers les bataillons iduméens et s'échapper. Ils échouèrent. Alors saisissant son fils premier-né, qui devait régner après lui, Mésa l'immola en holocauste sur le mur de la ville. Cet acte de barbarie révolta les Israélites qui levérent aussitôt le siège et s'en retournérent dans leur pays. II (IV) Reg., III. — C'est à ce roi Mésa qu'il faudrait attribuer l'origine de la plupart des anciens réservoirs, des citernes de la ville et des deux tunnels y donnant accès, si le *Qorqa'* de la stèle désignait réellement le Kérak actuel. Quoi qu'il en soit, les brèches ouvertes par la fronde des Israélites et de leurs alliés ne tardèrent pas à être fermées et cette ville, bien qu'elle ne fût pas leur capitale, continua à être l'objet de l'orgueil et de la confiance des Moabites. Aussi, lorsque les prophètes éléveront la voix contre Moab, le principal objectif de leurs menaces sera la ville Qir Moab. « Châtiment de Moab, dit Isaïe, XV, 1 : pendant la nuit, Ar Moab a été ravagée, elle a cessé : pendant la nuit Qir Moab a été ravagée, elle a cessé. » « Nous avons appris, dit ailleurs (XVI, 6, 7, 11) le même prophète, l'orgueil de Moab; oui, il est plein d'orgueil, son arrogance, sa présomption n'ont point de mesure. Voilà pourquoi Moab poussera Moab à jeter des cris de douleurs; tous crient de douleur sur Qir Haréseth. Gémissez, vous qui avez été frappés... Pour cela mes entrailles frémissent sur Moab comme une harpe et tout mon intérieur à cause de Qir Haréseth. » Ces mêmes menaces le prophète Jérémie les reprend en les imitant, XLVIII, 31, 36 : « Je gémirai sur les habitants de Qir Hérés. C'est pourquoi mon cœur gémira sur Moab comme une flûte. Tous leurs efforts réunis périront. » L'histoire ne dit pas explicitement quand Qir Moab subit les malheurs annoncés par ces prophètes; mais elle ne dut pas échapper aux coups des soldats de l'Assyrie, quand, après avoir envahi la Syrie et la Damascène, ils reçurent l'ordre « de faire périr par l'épée tous les habitants de Moab et d'Ammon ». Judith (grec), I, 12. Ce fut probablement dans le cours de la 3e campagne du roi Assurbanipal (vers 646), contre les pays de l'Arabie, de Moab, d'Ammon et de Nabathée, dont font mention les Annales de ce prince. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., 1896, t. IV, 119-122. — En dehors du récit de II (IV) Reg. et des prophéties d'Isaïe et de Jérémie, Kir Moab n'est plus mentionnée dans la Bible, à moins que la Characa où vint Judas Machabée pour assister les Juifs Tubinéens, ne soit la Characa de Moab. — Elle tient toutefois une place importante dans les récits de l'histoire profane. — A l'époque de la domination des Grecs, Characa était une ville considérable de l'Arabie Pétrée. Ptolémée, *Géographie*, V, 17. Au temps du triomphe du christianisme, Characmoba était devenu le siège d'un évêché dépendant de Pétra et son évêque Démétrius prit part au concile de Jérusalem de 536. Labbe, *Conciles*, t. V, p. 284; Lequien, *Oriens christianus*, t. III, p. 720-734. Cf. Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1774, p. 212, 215, 217, 223. L'histoire nomme encore comme évêque « de l'illustre et glorieuse Charachmoba », Jean, disciple de saint Étienne le Sabaïte, célèbre par sa sainteté et ses miracles. *Acta Sanctorum, Vita S. Stephani Seboitæ, thaum.*, 13 juil., édit. Palmé, julii t. III, p. 518-522. La carte mosaïque de Madaba, qui nous offre une image de la ville de cette période (fig. 321), la représente grande, avec des églises et d'autres monuments, des colonnades et des portiques.



321. — Fragment de la mosaïque de Madaba, figurant une vue de Kir Moab.

A l'arrivée des Croisés, le Kérak était presque ruiné et abandonné de ses habitants. La citadelle fut rebâtie, en 1136, dans toute sa splendeur, par Payen, échanson du roi Foulque. Une multitude d'habitants nouveaux vinrent se mettre à l'abri du puissant château et repeuplèrent l'ancienne ville. Le Kérak devint la capitale de la Transjordane et l'un des principaux boulevards de la Terre-Sainte contre les musulmans. Il fut érigé en archevêché latin à la place de Rabbath (Ammân) l'ancienne capitale des Ammonites, sous le nom d'archevêché de la Pierre du Désert. Voir *Assises de Jérusalem*, édit. Beugnot, Paris, 1841, t. I, p. 415. Après la mort sanglante de son dernier prince, Renaud de Châtillon, à Hattin, le 4 juillet 1187, la ville, gouvernée par la veuve de Renaud, résista deux ans encore aux efforts de Saladin et ne se rendit que contrainte par la famine. Guillaume de Tyr, *Historia rerum transmarin.*, l. XV, c. XXI, t. CCI, col. 633; l. XX, c. XXVIII, col. 808; l. XXII, c. V, col. 851; c. XXVIII, col. 885-886; l. XXIII, c. XX, col. 922. Le Kérak entre les mains des musulmans continua à prospérer jusqu'au temps des Turcs (1417). Il tomba alors dans l'oubli. En 1832, sa population se révolta contre la domination d'Ibrahim pacha qui ne put alors s'en rendre maître. Il revint assiéger la ville en 1840, parvint à la prendre, la saccagea et détruisit une partie de ses remparts. Depuis cette époque, le Kérak, ainsi que toute la région, s'était soustrait au joug des Turcs, mais pour tomber sous le régime de l'anarchie la plus complète. Pendant cette période le Kérak fut visité par plusieurs explorateurs européens, mais non sans des difficultés de tout genre et sans de graves dangers. Enfin un corps d'armée turque l'ayant cerné et ayant feint d'en commencer le bombardement, la population céda, mit bas les armes et les Turcs en prirent possession le 24 novembre 1893. Le Kérak fut érigé en *mutzarifiéh* (préfecture), dépendant du *ulâyieh* (province) de Damas. Le *sandjak* du Kérak embrasse dans son rayon toute la région transjordanienne et le pays à l'est de la mer Morte, depuis la rivière de Zerqâ, l'ancien Jaboc, jusqu'au golfe d'Aqâbah, c'est-à-dire tout le territoire des anciennes tribus de Gad et de Ruben, tout le pays de Moab et l'Idumée orientale.

Un grand nombre de musulmans sont venus s'installer dans la ville. Avec eux, avec les gens de l'administration et la garnison, la population d'environ 5 000 habitants est montée à 6 000. La plupart sont musulmans. Le nombre des chrétiens diminué en 1880, par l'émigration à laquelle la petite ville de Madaba doit sa renaissance, est aujourd'hui d'environ 1 500, dont 1 200 non catholiques suivant le rite grec et 300 catholiques suivant le rite latin. La mission latine, fondée en 1876, s'est développée surtout depuis 1893. — Pour la description et l'histoire du Kérak, voir Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land,* Londres, 1882, p. 379-399; F. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte,* in-8°, Paris, 1853, t. II, p. 353-383; Lartet, *Voyage d'exploration à la mer Morte, par le duc de Luynes,* in-8° (sans date), t. I, p. 99-107; Mauss et Sauvaire, *Voyage de Jérusalem à Karak et à Chaubak,* dans l'ouvrage précédent, t. II, p. 81-140; Rey, *Les Colonies franques de Syrie,* in-8°, 1883, p. 19-24, 345-342; Id., *Étude sur l'architecture militaire des Croisés,* 1871, p. 132-135, 273-277.

L. HEIDET.

KISTEMAKER Johann Hyacinth, exégète catholique, né à Nordhorn (province du Hanovre) le 15 août 1754, mort à Munster en Westphalie le 2 mars 1834. Après les études préparatoires au gymnase des pères franciscains à Rheine, il se livra à l'étude de la philosophie et de la théologie à Munster : où il fut ordonné prêtre le 22 décembre 1777. Après avoir été, depuis 1779, professeur au gymnase de Munster, il obtint la chaire de philologie à l'université de cette ville. Il l'échangea contre la chaire d'exégèse en 1795; quatre années plus tard, il fut nommé chanoine (1799). En 1819 il se démit de la charge de directeur de gymnase, place qu'il avait occupée depuis 1794. Le 27 septembre 1823 il fut réélu chanoine du chapitre nouvellement réorganisé de la cathédrale de Munster. — Il aimait de préférence la philologie classique, pour laquelle il avait tant d'aptitudes qu'on le nomma *Erasmus secundus.* Il s'appliqua à relever l'étude des langues allemande et grecque. [Outre les principales langues européennes, il savait les langues orientales. Il ne négligeait pas pour cela l'étude de la théologie, de l'exégèse et de la patristique. Il se servit de ses connaissances pour réfuter les rationalistes. — Kistemaker a laissé quantité d'écrits de philologie. — Voici ses ouvrages exégétiques : *Commentatio de nova exegesi præcipue Veteris Testamenti ex collatis scriptoribus græcis et latinis scripta,* Munster, 1806; *Exegetische Abhandlungen über Matth., 16, 18 und 19, und 19, 3-12 oder über den Primat Petri und das Eheband,* Munster, 1806. Le vicaire Schrant en publia une traduction hollandaise à Amsterdam. — *Exegesis critica in Psalmos* LXVII *et* CIX *et excursus in Daniel., III, de fornace ignis,* Munster, 1809; *Weissagung Jesu vom Gerichte über Judaea und die Welt nebst Erklärung der Rede Marc., 9, 42-49 und Prüfung der Van Ess'schen Übersetzung des Neuen Testamentes,* Munster, 1816; *Canticum Canticorum illustratum ex hierographia orientalium,* Munster, 1818; *Biblia Sacra Vulgatæ editionis iuxta exemplar vaticanum,* 3 in-8°, Munster, 1823. Elle était dédiée à Léon XII, dont un bref, imprimé en tête du 1er volume appelle Kistemaker : *Virum probitate ac litterarum sacrarum peritia laudatissimum; Die heiligl. Evangelien übersetzt und erklärt,* 4 in-8°, Munster, 1818-1820; *Geschichte der Apostel, übersetzt mit Anmerkungen,* Munster, 1821; *Sendschreiben der Apostel übersetzt und erklärt, nebst der Apokalypse,* 2 in-8°, 1822. Le tout ensemble : *Die heiligen Schriften des Neuen Testamentes übersetzt und erklärt,* Munster, 1818-1823, 7 in-8°; 2e édit., 1825-1826; 3e édit., 1845. — *Das Neue Testament übersetzt ohne Anmerkungen,* Munster, 1825; 4e édit., 1844. Une édition en miniature parut en 1853, et une en gros caractères en 1849. Il a encore rédigé pour le 4e vol. de Stollberg, *Geschichte der Religion Jesu Christi,* 15 in-8°, Hambourg-Vienne, 1807-1818, les remarques sur Esther et il a écrit pour le 5e vol. : *Ueber die zweifache Stammtafel Jesu Christi bei den Evangelisten Matthäus und Lucas.* La *Bonner Zeitschrift* publia en 1836 comme traité posthume : *Orbem terræ per et post diluvium universale magnam in deterius immutationem passum esse ostenditur.* — Voir Neuhaus, *Leben und Wirken des verstorbenen I. Hyac. Kistemaker,* Munster, 1834. — Frd. Rassmann, *Münsterländisches Schriftsteller-Lexicon,* Lingen, 1814; I. Nachtrag, Munster, 1815; II. Nachtrag, Munster, 1818. Le même ouvrage refondu et continué par Ernest Rassmann, Munster, 1866-81, t. I, p. 177; *Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie,* Cologne, 1832, Heft 9, p. 211; 20, p. 90; 61, p. 1; *Neuer Nekrolog der Deutschen,* 1834, t. I, p. 211; Felder, *Gelehrten-und Schriftsteller-Lexicon der katholischen Geistlichkeit Deutschlands,* t. III, Landshut, 1822, p. 262; Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon,* 2e édit., t. VII, 1891, p. 35-39.

E. MICHELS.

KITTO John, théologien protestant anglais, né à Plymouth le 4 décembre 1804, mort à Cannstadt le 25 novembre 1854. Fils d'un simple maçon, d'une santé frêle et délicate, il n'avait de goût, étant enfant, que pour les livres. A l'âge de 8 à 11 ans, il fréquenta (1812-1814) les écoles primaires de sa ville natale et il ne reçut jamais d'autres enseignements. Après cette époque, il dut travailler avec son père. Le 13 février 1817, en servant les maçons, il tomba d'une hauteur de 7 mètres et cet accident le rendit complètement sourd toute sa vie. Après avoir vécu plusieurs années dans la misère, en étudiant seul, quand il le pouvait, avec des livres qu'il se procurait au moyen des plus dures privations, il entra, en juillet 1825, au *Missionary College,* à Islington, où il fut employé à l'atelier de typographie. La *Church Missionary Society* l'envoya, en 1827, à Malte comme compositeur. Son goût pour la littérature l'empêcha de donner toute son attention à ses occupations et le comité le renvoya en Angleterre en janvier 1829. Quelques mois après, il s'associa à une mission particulière, organisée par M. Groves, et il partit pour la Perse. La petite troupe arriva à Bagdad au mois de décembre et Kitto ouvrit une école arménienne. Mais la peste, une inondation et le siège de Bagdad, par Ali pacha, déterminèrent M. Groves à reprendre le chemin d'Angleterre. Kitto, qui l'y suivit, donna dans ses *Journals* un récit intéressant de ses voyages. Il entra alors en relation avec la société pour la vulgarisation de connaissances utiles (*Society for the diffusion of useful knowledge*) et il publia, dans le *Penny Magazine,* le *Deaf traveller* (le voyageur sourd) et quelques autres traités. Il collabora à la *Cyclopædia* de Ch. Knight. A l'instigation de ce dernier, Kitto commença, en 1834, une série de narrations qui devaient commenter la vie des aveugles, des muets et des sourds; il les réunit à la fin et les publia sous le titre : *The lost senses,* Londres, 1845. Il fit de même, en 1835, pour le *Biblical commentary,* qu'il fit d'abord paraître sous la forme de plusieurs fascicules anonymes, et qui, ayant été complétés au mois de mai 1838, furent très favorablement accueillis par le public sous le titre : *The Pictorial Bible,* in-8° et in-4°, Londres, 1835-1838; 2e édit., Londres, 1847-1849. Les notes furent ensuite éditées séparément et elles formèrent : *The illustrated commentary,* 5 in-8°, Londres, 1840. Il n'avait pas encore achevé ce livre lorsqu'il en commença un autre auquel il consacra trois ans de travail : *Pictorial history of Palestine and the Holy Land, including a complete history of the Jews,* Londres (1839), 1840. Il commença alors un autre ouvrage qui devait renseigner le lecteur sur les différents établissements de missions dans les pays infidèles; c'était : *The christian Traveller,*

Londres, 1841. Il ne put en publier que les trois premières parties, son éditeur ayant fait de mauvaises affaires. Kitto fut obligé de vendre sa maison d'Islington et d'aller à Woking (Surrey). Il rédigea une *History of Palestine*, qui fut publiée à Édimbourg en 1843. L'université de Giessen lui décerna alors le titre de docteur en théologie en 1844, et l'année suivante il fut nommé membre de la *Society of antiquaries*. Pendant ce temps il travaillait à sa *Cyclopædia of Biblical Literature*, qui parut en 2 in-8° à Édimbourg, 1843-1845; 2e édit., 1847; 3e édit., par W. L. Alexander, 3 in-8°, 1862; édition abrégée, in-8°, 1849, 1850, 1855. Cet ouvrage renferme d'excellents articles composés par divers savants et eut un succès bien mérité. En 1848, il entreprit la publication du *Journal of sacred literature*, Londres, 1848-1853. En 1853, il dut le remettre au Dr H. Burgess, parce qu'il ne pouvait pas même couvrir les frais de l'impression. Kitto quitta Woking pour louer une maison moins chère à Camden Town. C'est là qu'il écrivit ses *Daily Bible illustrations*, 7 in-8°, Édimbourg, 1849-1854. Une pension de 100 livres sterling (2 500 fr.) lui fut accordée en 1850 à cause de ses « œuvres littéraires utiles et méritoires ». Sa santé, qui n'avait jamais été robuste, s'affaiblissait visiblement depuis 1851, de sorte qu'il partit pour l'Allemagne au mois d'août 1854, pour essayer les effets de ses eaux minérales, mais il mourut le 25 novembre 1854 à Cannstadt (Würtemberg). — Outre les ouvrages déjà cités et qui sont intimement liés avec les événements de sa vie, J. Kitto composa encore : *Essays and letters, with a short memoir of the author*, Plymouth, 1825; *Uncle Oliver's Travels to Persia*, 2 in-8°, Londres, 1838; *Thoughts among flowers*, Londres, 1843; *Gallery of Scripture engravings, historical and landscape, with descriptions, historial, geographical and critical*, 3 in-8°, Londres, 1841-1843; *The pictorial Sunday book*, Londres, 1845. (Une partie de ce livre fut publiée sous le titre : *The pictorial history of our Saviour.*) *Ancient and modern Jerusalem*, Londres, 1846; *The Court and People of Persia*; *The Tartar tribes*, Londres, 1846-1849; *The Tabernacle und its furniture*, Londres, 1849; *Scripture lands*, in-8°, Londres, 1850 ; *The land of Promise*, Londres, 1850; *Eastern habitations*, in-8°, Londres, 1852; *Sunday reading for christian families*, in-8°, Londres, 1853. Ces diverses publications ont eu une grande influence sur le progrès des études scripturaires dans les pays de langue anglaise. — Voir J. Kitto, *Essays and letters*, Plymouth, 1825; Id., *The lost Senses*, Londres, 1845; J. E. Ryland, *Memoirs of John Kitto*, 2e édit., Édimbourg, 1856; J. Eadie, *Life of John Kitto*, Édimbourg, 1857; Id., dans la 3e édition de Kitto's *Cyclopædia of biblical literature*, t. II, p. 754; S. A. Allibone, *Critical dictionary of English literature*, 1872, t. I, p. 1039; Th. Hamilton, dans le *Dictionary of National biography*, t. XXXI, 1892, p. 233-35.

E. MICHELS.

KLEE Heinrich, théologien et exégète catholique, né à Münstermaifeld, près de Coblentz, le 20 avril 1800, mort à Munich, le 28 juillet 1840. Il fit ses études au grand séminaire de Mayence, dont Bruno Franz Léopold Liebermann faisait alors l'ornement. Il fut ordonné prêtre le 23 mai 1823. L'année suivante il y fut nommé professeur d'exégèse et d'histoire ecclésiastique. L'université de Wurzburg lui décerna le titre de docteur en théologie pour la dissertation : *Tentamen theologico-criticum de chiliasmo primorum sæculorum*, Herbipoli, 1825. Après avoir enseigné quatre années (1825-1829) la philosophie à Mayence, l'université de Fribourg-en-Brisgau lui offrit la chaire d'exégèse que J. L. Hug venait de résigner, et le gouvernement prussien lui offrit simultanément une chaire de théologie à l'université de Breslau où à celle de Bonn. Klee choisit Bonn. Il y enseigna tour à tour le dogme, la théologie morale, l'histoire des dogmes et l'exégèse du Nouveau Testament. Klee était très versé dans les sciences bibliques et dans la patrologie; il ne faisait aucune concession ni à l'hermésianisme, ni au rationalisme. En 1839, il alla à Munich pour remplacer Möhler, et y occupa la chaire de théologie dogmatique et d'exégèse. Il y mourut l'année suivante et y fut enterré à côté de Möhler. — Il a écrit : *Die Beichte, eine historisch-kritische Untersuchung*, in-8°, Frankfort, 1828; *Kommentar über das Evangelium des Johannes*, in-8°, Mayence, 1829; *Kommentar über den Römerbrief*, in-8°, Mayence, 1830; *Kurzes System der kathol. Dogmatik*, in-8°, Bonn, 1831; *Encyclopädie der Theologie*, Mayence, 1832; *Auslegung des Briefes an die Hebräer*, in-8°, Mayence, 1833; *Die Ehe, eine dogmatisch-archäologische Abhandlung*, Mayence, 1833, 2e édit., 1835; *Die katholische Dogmatik*, 3 in-8°, 1834-1835; 4e édit. en 1 vol. édité par J. B. Heinrich, 1861; c'est son œuvre principale; *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2 in-8°, Mayence, 1837-1838; *Grundriss der kathol. Moral*, Mayence, 1843, édité par Himeoben; 2e éd., Mayence, 1847. — Voir sa biographie par Sausen, en tête des 3e et 4e édit. de la *Dogmatik* de Klee; J. B. Heinrich, dans Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. VII, 1891, p. 743-746; H. Hurter, *Nomenclator literarius recent. Theologiæ*, 2e édit., Inspruck, t. III, 1895, col. 773-775. Sur ses œuvres exégét. cf. *Tübing. Quartalschrift*, 1829, p. 24-40; 1830, p. 698-714; 1834, 641-661, et Herz, dans la *Katholische Litteraturzeitung*, 1830, IV, 176-182; 1834, IV, 911-958.

E. MICHELS.

KLIEFOTH Theodor Friedrich Detlev, théologien et exégète protestant, né le 18 janvier 1810 à Kürchow (Mecklembourg), mort à Schwerin le 26 janvier 1895. Il fit ses études aux universités de Berlin et de Rostock. Il fut nommé en 1833 précepteur du duc Guillaume et du duc Frédéric-François de Mecklembourg en 1834. Pasteur à Ludwigslust depuis 1840, il fut transféré à Schwerin en qualité de premier prédicateur et de « Surintendant ». Il fut membre de la commission, nommée par le gouvernement en 1848 pour le règlement des affaires ecclésiastiques, et depuis 1850, de l'*Oberkirchenrath* dont il fut le président de 1887 à 1894. Kliefoth était un luthérien strict et sévère dans ses écrits et dans sa conduite. On a de lui les ouvrages exégétiques suivants : *Einleitung in die Dogmengeschichte*, Parchims, 1839; *Der Schriftbeweis des J. Chr. K. von Hoffmann*, in-8°, Schwerin, 1859; *Lesestücke aus dem Alten und Neuen Testament auf alle Tage des Jahres*, in-8°, Schwerin, 1860; *Der Prophet Sacharja übersetzt und ausgelegt*, Schwerin, 1861; *Das Buch Ezechiels übersetzt und erklärt.*, 2 in-8°, Rostock, 1864-1865; *Das Buch Daniel*, Schwerin, 1868; *Die Offenbarung des Johannes*, 3 in-8°, Leipzig, 1874; *Christliche Eschatologie*, Leipzig, 1886; Voir H. Holtzmann et R. Zöpffel; *Lexicon für Theologie und Kirchenwesen*, Brunswick, 1888-1891, 1re édit., t. II, p. 595; Herzog, *Real-Encyclopädie*, t. X, 1901, p. 566-575.

E. MICHELS.

KNAPP Georg Christian, théologien et exégète protestant, le dernier représentant du piétisme de Halle, né le 17 septembre 1753, à Glaucha, près de Halle, mort à Halle le 14 octobre 1825. Il fit ses études à l'université de Halle et à celle de Gœttingue, et fut nommé professeur extraordinaire à Halle en 1777, ordinaire en 1782. Il s'occupa surtout de la théologie et de l'exégèse du Nouveau Testament. Semler et Gruner, dont il avait suivi les cours à Gœttingue n'exercèrent aucune influence durable sur son esprit, qui avait une tendance prononcée vers le « supranaturalisme ». Comme piétiste il entretenait aussi des relations avec la communauté des Frères Hernhutes (*Herrnhuter Brüdergemeinde*). Il ne pouvait se défaire d'une timidité exagérée, ce qui explique le peu d'influence qu'il exerça sur les étudiants. — On a de lui : *Die Psalmen übersetzt und mit Anmerkungen*, Halle, 1778, 3e édit., 1789. La plus importante de ses pu-

blications est le *Testamentum Novum græce. Recognovit atque insignioris lectionum varietatis et argumentorum notationes subiunxit* G. Ch. Knappius, in-4°, Halle, 1797; 5e édit., 1840; *Scripta varii argumenti maximam partem exegetici atque historici,* 2 in-8°, Halle, 1805; 2e édit., 1823-1824, 18 in-8°. On publia de lui après sa mort : *Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre nach dem Lehrbegriffe der evangelischen Kirche,* 2 in-8°, édit. K. Thilo, Halle, 1827; 2e édit., 1836; *Biblische Glaubenslehre vornehmlich für den praktischen Gebrauch,* édit. H. E. F. Guericke, 1840, etc. — Voir Niemeyer : *Epicedien zum Andenken auf Knapp,* 1825; Thilo, Préface de la *Glaubenslehre;* Tholuck, dans Herzog, *Real-Encyclopädie,* t. VII, 1857, p. 763; Tschackert, dans l'*Allgemeine deutsche Biographie,* t. XVI, 1882, p. 266. E. MICHELS.

KNOBEL August Wilhelm, exégète protestant allemand, né le 7 février 1807 à Tschecheln, près de Sorau, dans la Basse-Lusace, mort à Giessen le 25 mai 1863. Il fit ses études au gymnase de Sorau et, depuis 1826, à l'université de Breslau, où il suivit les cours de Gass, de Scheibel, de Middeldorpf, de Daniel von Cölln et de David Schulz. Le 18 mai 1831, il y passa sa thèse de docteur en philosophie : *Jeremias Chaldaizans,* in-8°, Leipzig, 1831. Le 21 octobre 1831, il devint licencié en théologie par sa dissertation : *De Marci Evangelii origine,* in-8°, Breslau, 1831 (contre l'hypothèse de Griesbach). Le 18 novembre de la même année (1831), il commença à enseigner à l'université de Breslau. Il fut nommé professeur extraordinaire de théologie en 1835 et, le 29 septembre 1838, cette faculté lui décerna unanimement le titre de docteur en théologie. Pendant le cours de la même année, deux universités lui offrirent une chaire de théologie. Knobel refusa la chaire de Gœttingue, laissée vacante par le départ d'Ewald, et accepta celle de l'université de Giessen. Une maladie l'obligea, en 1861, d'interrompre ses cours, et il mourut le 25 mai 1863. Ses ouvrages témoignent de connaissances étendues en philologie, en histoire et en archéologie orientale. Mais ses préjugés rationalistes l'empêchèrent de pénétrer la doctrine théologique des Saints Livres et d'expliquer exactement le texte sacré. — On a de lui : *De carminis Jobi argumento, fine ac dispositione,* in-8°, Breslau, 1835; *Commentar über das Buch Koheleth,* in-8°, Leipzig, 1836; *Der Prophetismus der Hebräer,* 2 parties in-8°, Breslau, 1837. A Giessen, Knobel collabora au *Kurzgefasstes Exegetisches Handbuch zum Alten Testament,* édité par Hirzel, 17 in-8°, 1838. Il composa pour ce Manuel: *Der Prophet Jesaja,* in-8°, Leipzig, 1843; 2e édit., 1854; 3e édit., 1861; 4e édit., par L. Diestel, 1872; 6e édit., 1892. H. Ewald critiqua ce commentaire « en dictateur » dans les *Göttinger Gelehrte Anzeigen,* et Knobel se défendit dans son : *Exegetisches Vademecum für Herrn Professor Ewald in Tübingen,* in-8°, Giessen, 1844. La controverse fut terminée au congrès de la *Morgenländische Gesellschaft,* réuni à Darmstadt, où Ewald tendit la main à son adversaire. — *Die Völkertafel der Genesis, Ethnographische Untersuchungen,* in-8°, Giessen, 1850; *Die Genesis* (t. I du *Pentateuch,* qui fait partie de l'*Exegetisch. Handbuch*), in-8°, Leipzig, 1853; 2e édit., 1860; 3e édit., 1875, par Dillmann; 4e édit., 1882; 5e édit., 1886. *Exodus und Levitikus* (t. II du *Pentateuch*), in-8°, Leipzig, 1857; 2e édit., 1880, par Dillmann; *Numeri, Deuteronomium und Josua* (t. III du *Pentateuch*), in-8°, Leipzig, 1861; 2e édit., Leipzig, 1886, par Dillmann. — Voir Fried. Herm. Hesse, dans l'*Allgemeine deutsche Biographie,* in-8°, Leipzig, t. XVI, 1882, p. 300-304; Fried. H. Hesse : *Freundesworte am Grabe Dr. Karl August* (au lieu de : August Wilhelm H.) *Knobel's,* in-8°, Giessen, 1863, t. I, p. 83; Scriba, *Biographisch-literärisches Lexicon der Schriftsteller des Grossherzogth. Hessen im 19. Jahrhund.,* II Abtheil., in-8°, Darmstadt, 1843, p. 387-391; Zöckler, dans Herzog, *Real-Encyklopädie für prot. Theol. und Kirche,* 1re édit., Gotha, t. XIX, 1865, p. 715-717; 3e édit., Leipzig, 1901, p. 598. Sur son commentaire du Pentateuque, cf. Bertheau, dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie,* 1862, Heft. I, p. 170. E. MICHELS.

KOA, nom propre, d'après un certain nombre d'interprètes, traduit par « princes » dans la Vulgate. Ezech., XXIII, 23. Voir COA 2, t. II, col. 814-815.

KOESTER Friedrich Burchard, théologien protestant, né à Loccum (Kloster Loccum) le 30 juillet 1791, mort à Stade le 16 décembre 1878. Il suivit, à l'université de Gœttingue, les cours de Planck, de Bunsen, de Lachmann et de Lücke (1810-1815), jusqu'à l'époque où il fut nommé répétiteur (*repetent*) de théologie (1815). Quatre ans après (1819) il retourna à Loccum en qualité de *conventual* et de directeur des études. De 1822 à 1839 il occupa la chaire de théologie au séminaire homilétique de Kiel, dont il fut en même temps directeur. A la fin de cette période il fut nommé conseiller au consistoire (*Consistorialrath*) et « surintendant général » (*Generalsuperintendent*) des anciens duchés de Brême et de Verden qui forment à présent le district de Stade. Il prit sa retraite le 25 avril 1860. — Koester inclinait vers le rationalisme, c'est pour cette cause qu'il eut à soutenir beaucoup d'attaques de la part des « orthodoxes » de l'Allemagne et du Danemark. Il croyait que « la valeur éthique ou morale était le principe et le critérium des dogmes ». — Il a laissé beaucoup d'écrits parmi lesquels nous relevons : *Meletemata in Zachariæ proph. cap. 9-14,* Gœttingue, 1817; *Immanuel, oder Charakteristik der neutestamentlichen Wundererzählungen,* Leipzig, 1821. C'est Köster qui signala le premier l'existence des strophes dans la poésie sacrée des Hébreux. Il publia cette découverte, qu'il croyait lui-même l'œuvre la plus durable de sa vie, dans les *Studien und Kritiken,* 1833, p. 40-114, sous le titre : *Die Strophen oder der Parallelismus der Verse in der hebräischen Poesie.* Il publia ensuite : *Hiob und der Prediger Salomon's nach ihrer strophischen Anordnung übersetzt,* Schleswig, 1831; de même : *Die Psalmen,* Kœnigsberg, 1837. — Voir *Archiv des Vereins für Geschichte und Alterthum der Herzogthümer Bremen und Verden,* t. VII, p. 167-169 (ce « Verein » avait été fondé par Köster); Krause, dans l'*Allgemeine deutsche Biographie,* Leipzig, t. XVI, 1882, p. 755. E. MICHELS.

KOPPE Johann-Benjamin, exégète protestant, né à Dantzig le 19 août 1750, mort à Hanovre le 12 février 1791. Il étudia la théologie à l'université de Leipzig (1769-1773) et alla ensuite à Gœttingue. Grâce à la bienveillance de Heyne, il y fut nommé répétiteur (*repetent*) de théologie; il accepta ensuite la place de professeur de grec au gymnase de Mietau. Il retourna à Gœttingue comme professeur de théologie (1775) pour remplir la chaire laissée vacante par Zachariae. En 1788, il fut appelé à Hanovre en qualité de prédicateur de la cour et de conseiller au consistoire suprême. Il y réorganisa l'école normale et il entreprit de publier un nouveau catéchisme, qui fut loin d'obtenir l'approbation de tous. — Koppe s'était livré d'abord à la prédication, mais les cours d'Ernesti à Leipzig et de Heyne le déterminèrent à s'adonner à l'exégèse et de préférence à celle du Nouveau Testament. Il y suivit la méthode « grammatico-historique » préconisée par ses maîtres. Il a écrit : *De critica veteris Testamenti caute adhibenda,* in-8°, Gœttingue, 1769; — *Vindiciæ oraculorum a dæmonum æque imperio ac sacerdotum fraudibus,* in-8°, Gœttingue, 1774; — *Israelitas non 215 sed 430 annos in Ægypto commoratos esse,* in-4°, Gœttingue, 1777; réédité dans la *Sylloge commentationum theologicarum*

de Pott et de Ruperti, t. IV. n° 8, 1801. Koppe a aussi commencé la publication du *Novum Testamentum græce perpetua annotatione illustratum*, dont il a édité les trois premiers volumes, 4 in-8°, Gœttingue, 1778, qui contiennent les Épîtres aux Galates, aux Thessaloniciens et aux Éphésiens; Tyschen, Ammon, Heinrichs et Pott ont commenté les autres livres. *Isaias, neu übersetzt nebst einer Einleitung und kritischen, philolog. und erläuternden Anmerkungen von Rob. Lowth, aus dem Englischen übersetzt von G. Heinr. Richerz, mit Zusätzen und Anmerkungen von J. B. Koppe*, 4 in-8°, Leipzig, 1779-1781; *Interpretatio Isaiæ, VIII, 23*, in-4°, Gœttingue, 1780; *Ad Matth., XII, 31; De Peccato in Spiritum S.*, in-8°, Gœttingue, 1781; *Super Evangelio Marci*, in-4°, Gœttingue, 1782; *Explicatio Moisis*, III, 14, in-4°, Gœttingue, 1783; *Marcus non epitomator Matthæi*, in-4°, Gœttingue, 1783; — Voir Hoppenstedt : *Ueber den verstorbenen J. B. Koppe*, 1791 (incomplet); *Annalen der Braunschweig-Lüneburgischen Churlande, Jahrgang VI*, 1792, Hanovre, p. 60-84; Spittler, *Sämmtliche Werke*, th. 11, p. 644-655; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XVI, 1882, p. 692.
E. MICHELS.

KOR, mesure de capacité. Voir COR, t. II, col. 954.

KOR-ASAN (hébreu : *Kôr-'Âšân;* Septante, probablement : Βηρσάβεε; *Alexandrinus :* Βωρασάν; Vulgate : *lacus Asan*), ville de la tribu de Juda, plus tard de Siméon, à laquelle David envoya de Sicéleg en présent une partie du butin fait sur les Amalécites. I Reg., XXX, 30. C'est, d'aprés la plupart des interprétes, la même ville qu'Asan. Voir ASAN, t. I, col. 1055.

KÖVER-AKONTZ (Étienne II), archevêque de Siunik et abbé général des mékitharistes de Venise, 1740-1824. Il a laissé un vaste travail en arménien littéraire sur la Bible, intitulé : *Traité sur l'Ancien et le Nouveau Testament* (Տեսութիւն Աստուածաշունչ Սուրբ Գրոց) publié au couvent de Saint-Lazare, á Venise, 7 in-8°, 1819-1824. L'auteur suit fidèlement les écrits exégétiques du savant pére jésuite, César Calino. Son ouvrage est divisé en deux parties; la première embrasse l'étude des questions de l'Ancien Testament et comprend les quatre premiers volumes; la deuxième est consacrée au Nouveau Testament: aprés quelques dissertations préliminaires sur la divinité du Verbe, sur la personne de Notre-Seigneur et sur la connaissance qu'avaient les Hébreux du mystère de l'Incarnation, l'auteur commence le récit évangélique et termine le dernier volume par la venue de saint Paul á Rome. On trouve aussi á la fin, comme appendice, une concordance du Nouveau Testament de l'an 0 à l'an 63 de l'ère chrétienne. Quoique au point de vue chronologique l'auteur ne fasse que suivre les données plus ou moins exactes de son époque, pourtant dans ses commentaires moraux et théologiques et surtout dans la solution des difficultés, il est net et fort exact; sa doctrine est tout á fait irréprochable.
J. MISKGIAN.

KOZÉBA (hébreu : *Kôzêbaʾ;* Septante : Χωζηβά; Vulgate : *Mendacium*, « mensonge »), ville de la tribu de Juda. Elle n'est nommée qu'une fois, du moins sous cette forme, I Par., IV, 22, où il est question des « hommes de Kozêba » (Vulgate : *viri mendacii*), dans la généalogie des descendants de Séla, fils de Juda. D'aprés l'opinion la plus commune, Kozêba est la même ville qu'Achazib de Juda. Voir ACHAZIB 2, t. I, col. 137.

KUEMMET Gaspar, jésuite, né en 1643, á Fladungen (Baviére), mort á Aschaffenbourg, le 23 janvier 1706. Il fut reçu dans la compagnie le 2 août 1663, professa pendant plusieurs années l'Écriture Sainte à Wurzbourg et à Mayence. C'est lui qui inaugura l'enseignement de l'hébreu à Wurzbourg. Il nous reste de lui deux importants ouvrages relatifs à l'Écriture Sainte : 1° *Schola Hebraica, in qua per duas grammaticæ partes, lexicon radicum et aliquot appendices, breviter et nervose, quamque fieri potuit aptissima methodo, docetur quidquid ad perdiscendam linguam sacram desiderari potest*, in-8°, Herbipoli, 1688. En 1706 un supplément de soixante pages compléta cette œuvre. — 2° *Magistra scientiarum, Scriptura Sacra, locuplete compendio explicata, et in quaternas partes, per terna volumina, ad facilem usum plurimamque utilitatem, cum pro omnibus Christi fidelibus tum pro sacerdotibus potissimum et quicumque negotia theologica et sacra, domi forisque, e cathedris, in choro, docendo, concionando, psallendo, meditando exercent*, in-4°, Mayence, 1706.
P. BLIARD.

KUENEN Abraham, théologien protestant hollandais, né le 16 septembre 1828 á Haarlem, mort á Leyde le 10 décembre 1891. Il fit ses études á l'université de cette derniére ville (1846-1851), où il fut nommé professeur extraordinaire en 1853 et deux ans plus tard (1855) professeur ordinaire. Il appartenait á l'école dite critique et était avec Schotten le chef des « théologiens modernes » de la Hollande. Il a laissé les ouvrages suivants : *Specimen theologicum continens Geneseos libri capita XXIV priora ex arabica, Pentateuchi Samaritani versione nunc primum edita*, Leyde, 1851; *Liber Geneseos; Libri Exodi et Levitici ex arabica Pentateuchi versione ab Abu Saïda conscripta*, Leyde, 1851-1854, 2 in-8°. Le tome I contient la Genése; *Criticæ et hermeneuticæ librorum Novi Fœderis lineamenta*; in-8°, Leyde, 1856; *Historisch-kritisch Onderzœk naar het ontstaan en de verzameling van de bœken des Ouden Verbonds*, 3 in-8°, Leyde, 1861-1865; 2e édit. entièrement refondue, 2 in-8°, Leyde, 1885-1889. Cet ouvrage a été traduit en allemand par Th. Weber et C. Th. Müller, Leipzig, 1885-1892, en anglais par Colenso et Wichteed, et en français par A. Pierson (*Histoire critique des Livres de l'Ancien Testament*, 2 in-8°, Paris, 1866-1879, avec une préface par Ernest Renan; cette traduction a beaucoup contribué à la propagation des idées de la critique négative en France); *De Godsdienst van Israel tot den ondergang van den Joodschen Staat*, 2 in-8°, Haarlem, 1869-1870; traduction anglaise, 2 in-8°, Londres, 1874-1875; *De profeten en de profetie onder Israël*, 2 in-8°, Leyde, 1875; traduction anglaise par Muir, Londres, 1877; *National religions and religion*, Londres, 1882 (une édition hollandaise parut en 1882, une traduction française á Paris, en 1883, et une traduction allemande, par Budde, á Berlin en 1884); *De Melechet des Hemels*, 1888. Kuenen était un des directeurs de la *Theologisch Tijdschrift*. Budde a donné une traduction allemande des articles que Kuenen y a fait paraître : *Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft*, Fribourg-en-Brisgau, 1894. — Voir H. Holtzmann et R. Zöpffel, *Lexicon für Theologie und Kirchenwesen*, 2e édit., Brunswick, 1888-1891, t. II, p. 636; A. Kamphausen, dans Herzog, *Real-Encyklopädie*, t. XI, p. 163-170; *Jewish Quarterly Review*, juillet 1892, p. 571-602; *Theolog. Tijdschrift*, 1892, p. 113-126.
E. MICHELS.

KÜHNÖL, KUINOEL, KUINÖL Christian Gottlieb, exégéte protestant allemand, né á Leipzig le 2 janvier 1768, mort à Giessen dans la nuit du 15 au 16 octobre 1841. En 1786, il commença ses études universitaires dans sa ville natale. Il y étudia la philologie, la philosophie et la théologie, celle-ci sous Marus, Rosenmüller, Lösner et Dathe. Sa *Disputatio de subtilitate interpretationem grammaticam commendante*, 1788, lui valut la réception dans la faculté de philosophie (1788). Il fut nommé professeur extraordinaire de cette science en 1790. En 1799 l'université de Copenhague lui offrit la chaire de langue grecque. Il la refusa, et il alla à l'université de Giessen, pour y remplir la chaire

de poésie et d'éloquence, qui lui avait été offerte en même temps. Ayant reçu de l'université de Halle la dignité de docteur en théologie, et le titre de professeur de théologie à Giessen, il ne donna plus que des cours de théologie dans cette dernière ville et il s'appliqua bientôt tout entier aux livres du Nouveau Testament. Il fut nommé enfin en 1809 professeur *ordinarius* de théologie et, en 1836, *professor primarius (senior)* de cette faculté. Devenu professeur émérite en 1840, il mourut à Giessen, en 1841. Le mérite des ouvrages exégétiques de Kühnöl consiste dans leurs exposés philologiques et dans l'énumération des opinions des autres exégètes. Ses propres doctrines et ses vues personnelles n'y sont pas, en général, nettement dessinées. Il n'appartient à aucune école déterminée, à moins qu'on ne veuille le ranger parmi l'école supranaturaliste du rationalisme qui était elle-même bien indécise. Cf. Frd. Bleek, *Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien,* édit. Holtzmann, Leipzig, 1862, t. I, p. 24. Sans professer ouvertement le rationalisme, il en était cependant tellement pénétré que le décret ministériel qui, en 1796, lui refusa le titre de professeur ordinaire de théologie, put motiver ce refus par les opinions rationalistes que Kühnöl avait énoncées dans ses *Pericopæ Evangelicæ,* t. I, p. 36, 152, etc. Néanmoins ses tendances conciliatrices et son latin, correct et souvent élégant, lui avaient valu une estime qui lui a longtemps survécu, surtout en Hollande.

Ses ouvrages sur l'Ancien Testament sont surannés et de peu de valeur, à part quelques discussions philologiques : *Der Prophet Hoseas, neu übersetzt nebst einigen Erläuterungen,* Leipzig, 1789; *Geschichte des jüdischen Volks.,* Leipzig, 1791; *Messianische Weissagungen des Alten Testaments,* Leipzig, 1792; *Hoseæ oracula hebraice et lat. perpetua annotatione illustravit,* Leipzig, 1792; *Observationes ad Novum Testamentum, ex libris apocryphis Veteris Testamenti,* Leipzig, 1794. Kühnöl rédigea aussi, en collaboration avec Welthausen et Ruperti, une sorte de revue de théologie et d'exégèse : *Commentationes theologicæ editæ a Joh. Casp. Velthusen, Christ. Theophilo Kuinoel et Georg. Alex. Ruperti,* 6 in-4°, Leipzig, 1794-1799; *Pericopæ Evangelicæ illustratæ,* 2 in-8°, Leipzig, 1796-1797; *Die Psalmen metrisch übersetzt und mit Anmerkungen,* Leipzig, 1799; il s'était préparé à la publication de cet ouvrage par son : *Specimen observationum in Psalmos,* paru dans les *Commentationes theol.*, t. V, 1798. Le plus important de ses ouvrages est son *Commentarius in libros Novi Testamenti historicos,* 4 in-8° (sur vélin), Leipzig, 1807-1818, t. I, *Evang. Matthæi,* 1807; t. II, *Ev. Marci et Lucæ,* 1809; t. III, *Ev. Joannis,* 1812; t. IV, *Acta Apost.,* 1818; *Commentarius in Epist. ad Hebræos,* Leipzig, 1831. Il remania aussi pour la *Bibliotheca græca* de Fabricius, rééditée par Harles, la partie qui traite des livres du Nouveau Testament, Hambourg, t. IV, 1795, p. 755-895 (*Biblioheca græa* Joh. Alb. Fabricii ed. Harles, 12 in-4°, Hambourg, 1790-1812). Il donna enfin plusieurs éditions de classiques grecs. Voir E. Schürer, dans *Allgem. deutsche Biographie,* t. XVII, 1883, p. 354-357; Strieder, *Grundlage zu einer hessischen Gelehrten- und Schriftsteller-Geschichte,* t. XVIII, 1819, p. 311 (2 suppl. Gœttingue, Kassel et Marbourg, 1781-1863); Scriba, *Biographischliterärisches Lexicon der Schriftsteller des Grossherzogth. Hessen im 19 Jahrh.,* t. I, p, 199; t. II, 419; *Neuer Necrolog der Deutschen,* 1841, p. 985; Knobel, *Grabrede bei der Beerdigung Dr. Chr. Gotl. Kühnöl's,* Giessen, 1841; Zöckler, *Real-Encyclopädie,* 3e édit., t. XI, 1902, p. 161.

E. MICHELS.

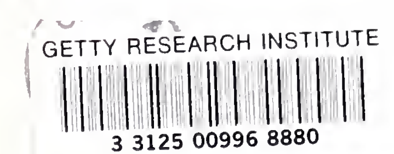
KURTZ Johann Heinrich, exégète protestant luthérien, né à Montjoie (Prusse-Rhénane) le 13 décembre 1809, mort à Marbourg le 26 avril 1890. Après avoir suivi des cours de théologie aux universités de Halle et de Bonn, Kurtz fut nommé protesseur de religion au gymnase de Mittau en Courlande (1835). En 1850 il obtint une chaire à l'université de Dorpat, où il enseigna l'histoire ecclésiastique et la théologie. Il prit sa retraite en 1870 et se retira à Marbourg où il mourut. Kurtz était croyant et « supranaturaliste ». C'est grâce à son conservatisme que ses « manuels » destinés à l'enseignement secondaire et supérieur, ont eu tant d'éditions. Mais son attachement aux doctrines de « l'Église luthérienne » le porte souvent à être injuste envers l'Église catholique et ses institutions. On a de lui : *Das Mosaïsche Opfer,* in-8°, Mittau, 1842; *Bibel und Astronomie,* in-8°, Mittau, 1842; 5e édit., Berlin, 1865; *Lehrbuch der Heiligen Geschichte,* in-8°, Kœnigsberg, 1843-1855; 1e-7e édit., 13e-18e édit., Leipzig, 1874-1895; *Christliche Religionslehre,* 1e-11e édit., Mittau, 1844-1875; 14e édit., Leipzig, 1889. *Beiträge zur Vertheidigung und Begründung der Einheit und Echtheit des Pentateuchs,* in-8°, Königsberg, 1844; *Die Einheit der Genesis,* in-8°, Berlin, 1846; *Die Biblische Geschichte mit Erläuterungen,* Berlin, 1847; 27e édit., 1876; 27e-46e édit., Berlin, 1876-1893; *Geschichte des Alten Bundes,* 2 in-8°, t. I, Berlin, 1848; 3e édit., 1864; t. II, Berlin, 1855, 2e édit., 1858; *Lehrbuch der Kirchen-Geschichte,* 1re-3e édit., 2 in-8°, Mittau, 1849-1853; 3e-12e édit., 1853-1892; *Die Symbolik der Stifts Hütte,* in-8°, Leipzig, 1851; *Abriss der Kirchengeschichte,* 1re-8e édit., Mittau, 1852-1875; 11e-14e édit., Leipzig, 1886-1896; *Handbuch der allgemeinen Kirchen-Geschichte,* t. I, en 3 part., Mittau, 1853-1854; 2e édit., 1858; t. II, 1er Abtheil., 1856; *Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen,* in-8°, Berlin, 1857; *Die Söhne Gottes in I. Mose, 6, 1-4* (contre Hengstenberg), in-8°, Berlin, 1858; *Die Ehe des Propheten Hosea, nach Hos. I-III,* in-8°, Dorpat, 1859; *Der Alttestamentliche Opferkultus,* Mittau, 1862; *Zur Theologie der Psalmen,* 1865; *Der Brief an die Hebräer erklärt,* 1869. — Voir H. Holtzmann et R. Zöpffel, *Lexicon für Theologie und Kirchenwesen,* 2e édit., Brunswick, 1888-1891, t. II, p. 637; Herzog, *Realencyclopädie,* 3e édit., t. XI, 1902, p. 187-190.

E. MICHELS.

KURZENIECKI Martin, jésuite, né en Masovie le 11 novembre 1705, mort à Nieswiesz vers 1780. Il fut reçu dans la compagnie le 14 août 1722. Pendant vingt ans missionnaire en Lithuanie et en Russie, il exerça ensuite la charge de provincial de Pologne et celle de recteur du collège et du noviciat de Nieswiesz. Il composa un volumineux et savant ouvrage d'exégèse intitulé : *Expositio S. Scripturæ Veteris et Novi Testamenti non solum quoad expositionem historiæ et doctrinæ môralis inde profluentis, sed etiam ad faciliores nonnihil reddendas difficultates decretorum Dei et mysteriorum fidei,* in-f°, Nieswiesz, 1769.

P. BLIARD.

3809 10


GETTY RESEARCH INSTITUTE
3 3125 00996 8880

